

**ROK XXXIII (2023), NR 36**

**BIULETYN  
STOWARZYSZENIA  
KANONISTÓW POLSKICH**



**ISSN 1731-1438  
e-ISSN 2719-7255**

ROK XXXIII (2023), NR 36

**Biuletyn  
Stowarzyszenia  
Kanonistów Polskich**

ISSN 1731-1438  
e-ISSN 2719-7255

### Kolegium Redakcyjne

Ks. prof. dr hab. **Józef Krukowski** (redaktor naczelny, Polska Akademia Nauk, Polska);  
Ks. prof. dr hab. **Mirosław Sitarz** (sekretarz, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska);  
O. dr **Stanisław Kawa** (Instytut Teologiczny im. Św. Józefa Bilczewskiego we Lwowie, Ukraina);  
Ks. dr **Paweł Lewandowski** (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska); Ks. dr hab. **Józef Marčín**  
(Uniwersytet Katolicki w Ružomberku, Słowacja); Dr **Monika Menke** (Uniwersytet Palackiego  
w Ołomuńcu, Czechy); Dr **Michaela Moravčíková** (Uniwersytet Trnavski w Trnawie, Słowacja);  
Dr **Agnieszka Romanko** (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)

### Rada Naukowa

Bp prof. dr **Juan Ignacio Arrieta** (Papieski Uniwersytet św. Krzyża w Rzymie, Włochy); Ks. prof. dr hab.  
**Jean Paul Durand** (Instytut Katolicki w Paryżu, Francja); Ks. prof. dr hab. **Wojciech Góralski** (Uniwersytet  
Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska); Doc. dr **Záboj Horák** (Uniwersytet Karola  
w Pradze, Czechy); Ks. prof. dr **Janusz Kowal** (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Włochy);  
Ks. prof. dr hab. **Józef Krukowski** (Polska Akademia Nauk, Polska); O. prof. dr **Damián Némec**  
(Uniwersytet Palackiego w Ołomuńcu, Czechy); Ks. prof. dr hab. **Tomasz Rozkrut** (Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II w Krakowie, Polska); Ks. prof. dr hab. **Mirosław Sitarz** (Katolicki Uniwersytet Lubelski  
Jana Pawła II, Polska); Prof. doc. JUDr. **Marek Šmid** (Uniwersytet w Trnawie, Słowacja);  
Prof. JUDr. **Jiří R. Tretera** (Uniwersytet Karola w Pradze, Czechy); Ks. prof. dr **Antonio Viana**  
(Uniwersytet Navarry, Hiszpania); Ks. prof. dr hab. **Józef Wroceński** (Uniwersytet Kardynała Stefana  
Wyszyńskiego w Warszawie, Polska)

### Recenzenci

Ks. dr hab. **Leszek Adamowicz**, prof. KUL (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska);  
Ks. dr hab. **Robert Kantor** (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska); Ks. prof. dr hab.  
**Artur Katolo** (Papieski Wydział Teologiczny Południowych Włoch, Włochy); O. dr **Stanisław Kawa**  
(Instytut Teologiczny im. Św. Józefa Bilczewskiego we Lwowie, Ukraina); Ks. prof. dr **Janusz Kowal**  
(Papieski Uniwersytet Gregoriański, Włochy); Ks. prof. dr **Wojciech Kowal** (Uniwersytet Świętego Pawła  
w Ottawie, Kanada); Ks. dr hab. **Józef Marčín** (Uniwersytet Katolicki w Ružomberku, Słowacja);  
Dr **Monika Menke** (Uniwersytet Palackiego w Ołomuńcu, Czechy); Dr **Michaela Moravčíková** (Uniwersytet  
Trnavski w Trnawie, Słowacja); O. prof. dr **Damian Némec** (Uniwersytet Palackiego w Ołomuńcu, Czechy);  
Ks. dr **Krzysztof Nykiel** (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Włochy); Dr **Ryszard Pankiewicz**  
(Akademia Zamojska, Polska); O. prof. dr Łukasz Bernard Sawicki (Papieski Instytut Liturgiczny Świętego  
Anzelma; Papieski Wydział Teologiczny Teresianum, Włochy); O. dr hab. **Marek Saj**, prof. UKSW  
(Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska); O. prof. dr hab. **Zbigniew Suchecki**  
(Papieski Uniwersytet Antonianum, Włochy)

### Opracowanie redakcyjne

Ks. Paweł Lewandowski

### Skład komputerowy, druk i oprawa

Studio R-ka, ul. Lasockiego 15, 20-612 Lublin

### Adres Redakcji i Wydawcy:

Al. Raclawickie 14, C-742, 20-950 Lublin  
tel./fax. 81 445 37 42; e-mail: [kkpp@kul.pl](mailto:kkpp@kul.pl)  
[www.stowarzyszeniekanonistow.pl](http://www.stowarzyszeniekanonistow.pl)

ISSN 1731-1438

e-ISSN 2719-7255

Artykuły są udostępniane na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa CC BY 4.0



Wersją pierwotną czasopisma jest wersja papierowa

© Copyright by: Stowarzyszenie Kanonistów Polskich



Ministerstwo  
Edukacji i Nauki

Projekt finansowany ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr RCN/  
SN/0267/2021/1 z dnia 9 grudnia 2022 r. w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych”.

# SPIS TREŚCI

## Artykuły

<b>Maciej Andrzejewski</b> , Analiza kanonicznego procesu karnego z perspektywy minimalnych warunków zasady kontrydiktoryjności .....	9
<b>Paweł Bandała</b> , Rozwój kompetencji Prymasa Polski i Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski .....	37
<b>Wiktor Dziemski</b> , Papieski indult i kult św. Brunona Kartuza a jego Żywot autorstwa François Du Puy .....	55
<b>Ginter Dzierżon</b> , Konstrukcja kan. 15 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku oraz jej implikacje .....	79
<b>Rafał Kamiński</b> , Problematyka współdziałania między Państwem i Kościołem w zakresie prawa procesowego w świetle art. 1 i 5 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską .....	91
<b>Paweł Kasperowicz</b> , Sprawiedliwie i godziwie przyjmowanie ofiar mszalnych .....	131
<b>Józef Krzywda</b> , Zasady współdziałania Państwa z Kościołem na rzecz formacji do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny .....	149
<b>Przemysław Lemieszek</b> , Cięża przedmiotem podstępu (kan. 1098 KPK) w pozwach przyjętych przez Sąd Metropolitalny w Lublinie ....	161
<b>Grzegorz Leszczyński</b> , Poważny brak rozeznania oceniającego w doktrynie i orzecznictwie .....	175
<b>Piotr Majer</b> , Przestępstwo niewykonania wyroku lub dekretu karnego (kan. 1371 § 5 KPK) .....	191
<b>Marta Mucha</b> , Problem chrztu dziecka w sytuacji, gdy jedno z małżonków (rodziców) wyraża sprzeciw .....	209
<b>Mateusz Przytułski</b> , Dysymulacja czy zaniechanie – o zaniechaniu reakcji władzy kościelnej na bezprawie .....	229
<b>Adrian Redzyna</b> , Instytucja wyłączenia sędziego gwarantem bezstronności sądu kościelnego .....	247
<b>Stanisław Leszek Stadniczeńko</b> , Oświadczenie woli w celu wspólnego pożycia w małżeństwie w epoce ponowoczesnej .....	265
<b>Lucjan Świto</b> , Działalność gospodarcza w Kościele – aspekt karny. Uwagi na tle nowelizacji kan. 1376 KPK .....	297

## **Sprawozdania**

- Maciej Andrzejewski**, Sprawozdanie z Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej przez Stowarzyszenie Kanonistów Polskich, Kraków, 5-7 września 2022 roku .....315
- Paweł Lewandowski**, Sprawozdanie z Walnego Zebrania Stowarzyszenia Kanonistów Polskich, Kraków, 6 września 2022 r. ....327

# TABLE OF CONTENTS

## Articles

<b>Maciej Andrzejewski</b> , The Analysis of the Canonical Criminal Process from the Perspective of the Minimum Conditions of the Adversarial Principle .....	9
<b>Paweł Banduła</b> , Development of Competences of the Primate of Poland and the President of the Polish Bishops' Conference .....	37
<b>Wiktor Dziemski</b> , Papal Indult, Cult, Veneration and François Du Puy's <i>Vita</i> of Saint Bruno the Carthusian .....	55
<b>Ginter Dzierżon</b> , The Construction of Canon 15 § 2 of the 1983 Code of Canon Law and its Implications .....	79
<b>Rafał Kamiński</b> , The Issue of Cooperation Between the State and the Church in the Field of Procedural Law in the Light of Article 1 and 5 of the Concordat Between the Holy See and the Republic of Poland .....	91
<b>Paweł Kasperowicz</b> , Just and Right Acceptance of Mass Offerings .....	131
<b>Józef Krzywda</b> , Principles of State and Church Cooperation for Marriage and Family Formation .....	149
<b>Przemysław Lemieszek</b> , Pregnancy as a Subject Matter of Deception (Canon 1098 CIC) in Legal Process Accepted by the Metropolitan Court in Lublin .....	161
<b>Grzegorz Leszczyński</b> , Grave Lack of Discetion of Judgment in Doctrine and Jurisprudence .....	175
<b>Piotr Majer</b> , The Offence of Failure to Observe the Duty to Execute a Criminal Sentence or Decree (Canon 1371 § 5 CIC) .....	191
<b>Marta Mucha</b> , Baptism of a Child in a Situation Where One of the Spouses (Parents) Objects .....	209
<b>Mateusz Przytułski</b> , Dissimulation or Negligence – on the Failure of Ecclesiastical Authority to Reaction to Violations of the Law .....	229
<b>Adrian Redzynia</b> , The Institution of Exclusion of the Judge Guarantees the Impartiality of the Ecclesiastical Court .....	247
<b>Stanisław Leszek Stadniczeńko</b> , Declaration of Intent to Live in Marriage in the Post-Modern Era .....	265

<b>Lucjan Świto</b> , Economic Activity in the Church – the Penal Dimension. Comments on the Amendment to Canon 1376 CIC .....	297
--	-----

### **Reports**

<b>Maciej Andrzejewski</b> , Report on the Nationwide Scientific Conference Organized by the Association of Polish Canonists, Kraków, September 5-7, 2022 .....	315
<b>Paweł Lewandowski</b> , Report on the General Assembly of the Association of Polish Canonists, Kraków, September 6, 2022 .....	327

# ARTYKUŁY





# ANALIZA KANONICZNEGO PROCESU KARNEGO Z PERSPEKTYWY MINIMALNYCH WARUNKÓW ZASADY KONTRADYKTORYJNOŚCI\*

## THE ANALYSIS OF THE CANONICAL CRIMINAL PROCESS FROM THE PERSPECTIVE OF THE MINIMUM CONDITIONS OF THE ADVERSARIAL PRINCIPLE

Dr Maciej Andrzejewski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska

e-mail: maciej.andrzejewski@upjp2.edu.pl; <https://orcid.org/0000-0001-8440-2426>

### Abstrakt

Artykuł porusza problematykę zakresu obowiązywania zasady kontrydktoryjności w kanonicznym procesie karnym. W tym kontekście rozważania dotyczą minimalnych warunków kontrydktoryjności postępowania w analizowanym procesie kanonicznym w odniesieniu do jego elementów, tj. skarga jako impulsu procesowy, oznaczenie przedmiotu procesu, strony sporu i podmiot uprawniony do jego rozstrzygnięcia, równouprawnienie stron procesowych, minimum dyspozycyjności stron, organ procesowy wyposażony w atrybuty niezawisłości i bezstronności. W konkluzji należy stwierdzić, iż kanoniczny proces karno-sądowego spełnia zasadniczo minimalne warunki obowiązywania zasady kontrydktoryjności.

**Słowa kluczowe:** prawo kanoniczne, zasada kontrydktoryjności, proces karny

### Abstract

The article covers the issue of the scope of the adversarial principle in the canonical criminal process. In this context, consideration is given to the minimum conditions for the adversarial nature of the proceedings in the canonical process under analysis with regard to its elements, i.e. the complaint as a procedural impulse, the designation of the subject matter of the trial, the parties to the dispute and the entity entitled to settle it, the equality of the litigants, the minimum

---

\* Artykuł powstał w wyniku realizacji projektu badawczego nr UMO-2017/25/N/HS5/02554, finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

disposition of the parties, the procedural authority equipped with the attributes of independence and impartiality. In conclusion, it should be stated that the canonical criminal-judicial process generally fulfils the minimum conditions for the validity of the adversarial principle.

**Keywords:** canon law, principle of adversarial, penal process

## Wprowadzenie

Podjmując się analizy problematyki kanonicznego prawa karnego procesowego trzeba rozpocząć od refleksji dotyczącej samej istoty rozumienia prawa karnego *sensu largo*. Adekwatnym odniesieniem będzie przemówienie papieża Franciszka do delegacji Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Karnego z dnia 23 października 2014 r., w którym Ojciec Święty zwrócił uwagę, że prawo karne należy rozumieć jako „*ultima ratio*, ostateczność sięgania po karę, ograniczone do najpoważniejszych czynów, godzących w interesy jednostek i zbiorowe, które najbardziej zasługują na ochronę”<sup>1</sup>. Ojciec Święty zauważa, iż sprawiedliwość karna, a więc zastosowanie sankcji karnej w odpowiedzi na przestępstwo, jest niezbędna, ale nie wyczerpuje się ona na samym akcie ukarania przestępcy. Proste bowiem skazanie sprawcy za popełniony czyn i wyrządzenie mu dolegliwości zawartej w karze nie jest w tym znaczeniu sprawiedliwością [Grzeńkowiak 2006, 51].

Kanoniczne postępowanie karne zasadniczo zostało unormowane w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>2</sup>, gdzie prawodawca w kan. 1717-1719 zamieścił dochodzenie wstępne, które stanowi etap poprzedzający zasadnicze postępowanie. W następnych kan. 1720-1728 uregulowano zasadniczy przebieg procesu, przewidując dwa tryby kanonicznej procedury karnej: tryb karno-administracyjny, w którym zmierza się do wymierzenia lub zadeklarowania kary kanonicznej na drodze pozasądowej i drugi tryb postępowania, jakim jest droga kanonicznego procesu sądowego. Zasada kontrydiktoryjności realizowana jest przede wszystkim przed trybunałem

---

<sup>1</sup> Franciszek, *Przemówienie do delegacji Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Karnego* (23.10.2014), [http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek\\_i/przemowienia/prawo\\_23102014.html](http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/prawo_23102014.html) [dostęp: 03.08.2019].

<sup>2</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku*. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Pallottinum, Poznań 2022 [dalej: KPK/83].

I instancji i z tej racji, w niniejszych analizach problematyka trybu karno-administracyjnego będzie poruszana marginalnie, pozostawiając więcej miejsca kanonicznemu procesowi karnosądowemu. W niezbędnym zakresie zostaną również poczynione odniesienia do postępowania ze skargi na naprawienie szkód, uregulowanej w kan. 1729-1731 KPK/83 oraz uregulowań Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.<sup>3</sup>

Analiza zakresu obowiązywania zasady kontradyktoryjności w kanonicznym procesie karnym zostanie dokonana poprzez odwołanie się do minimalnych warunków kontradyktoryjności procesu takich jak: skarga jako impuls procesowy, oznaczenie przedmiotu procesu, strony sporu i podmiot uprawniony do jego rozstrzygnięcia, równouprawnienie stron procesowych, minimum dyspozycyjności stron, występowanie podmiotu procesowego wyposażonego w atrybuty niezawisłości i bezstronności. Rozważania dotyczące zakresu obowiązywania zasady kontradyktoryjności na gruncie kanonicznego procesu karnego przez pryzmat ww. warunków pozwolą odpowiedzieć na pytanie, które z tych elementów są najbardziej eksponowane, a które doznają ograniczenia. Na tym tle należałoby się również zastanowić, jakie są źródła i następstwa tak ukształtowanej formy kontradyktoryjności.

Pamiętając, że prawo karne jest z natury rzeczy postępowaniem represyjnym, istotnego znaczenia nabierają gwarancje, jakie prawodawca zapewnia w konkretnych przepisach oskarżonemu. Analizy wymagają w szczególności prawa i obowiązki oskarżonego od wstępnej fazy postępowania, poprzez instrumenty prawne dające możliwość prowadzenia procesowej „walki” podczas postępowania sądowego, na możliwościach zaskarżenia zapadłego rozstrzygnięcia skończywszy. Oczywistym jest bowiem, iż w każdym procesie, a w postępowaniu karnym w szczególności, prawo do obrony odgrywa istotną rolę.

Przed przystąpieniem do szczegółowej analizy warunków kontradyktoryjności wypada odnieść się również do sposobu uregulowania samego postępowania karnego w normach kodeksowych. *Prima facie* można dostrzec, iż uregulowanie całego postępowania karnego w zaledwie piętnastu kanonach byłoby niemożliwe, gdyby nie okoliczność, że wskazane kanony stanowią normy własne kanonicznego postępowania karnego, odróżniające je od zwyczajnego procesu spornego. W nieuregulowanych kwestiach

---

<sup>3</sup> *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (27.05.1917), AAS 9 (1917), pars II, s. 1-593 [dalej: KPK/17].

dyspozycja kan. 1728 § 1 KPK/83 odsyła bowiem do przepisów o procesie w ogólności i o zwyczajnym procesie spornym, z zastosowaniem specjalnych przepisów o sprawach, które dotyczą dobra publicznego, chyba że sprzeciwia się temu natura rzeczy. Dlatego analizując problematykę zasady kontradiktoryjności w procesie karnym, uwagi odnosić się będą przede wszystkim do norm własnych kanonicznej procedury karnej, w niezbędnym tylko zakresie odwołując do zwyczajnego procesu spornego. Taka metoda prezentacji omawianej tematyki pozwoli lepiej ukazać istotę i charakterystykę tego postępowania.

### 1. Skarga jako impuls procesowy

Wszczęcie kanonicznego procesu karnego poprzedzone jest dochodzeniem wstępnym, które zgodnie z kan. 1717 § 1 KPK/83 inicjowane jest przez ordynariusza po otrzymaniu co najmniej prawdopodobnej wiadomości o przestępstwie. Może je prowadzić samodzielnie albo przez inną odpowiednią osobę, w celu ostrożnego zbadania faktów i okoliczności dotyczących przestępstwa oraz poczytalności sprawcy, poza wyjątkami, gdy dochodzenie jawi się jako zupełnie zbędne<sup>4</sup>. Pozytywną przesłanką zainicjowania dochodzenia wstępnego jest co najmniej prawdopodobna wiadomość o przestępstwie<sup>5</sup>, zaś przesłankę negatywną stanowi zupełna zbędność tego postępowania. Podobna regulacja istniała również w KPK/17, gdzie na mocy kan. 1939 § 1 przeprowadzenie śledztwa szczegółowego nie było konieczne w przypadku, gdy przestępstwo było notoryczne i całkowicie pewne [Pawluk 1978, 119]<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Na marginesie należy zwrócić uwagę, iż w literaturze przedmiotu rozważano jak szeroko należy interpretować pojęcie ordynariusz użyte w kan. 1717 § 1 KPK/83 w stosunku do ordynariuszy miejscowych i wyrażono przekonanie, iż kompetentnymi do wszczęcia dochodzenia wstępnego będą tylko ci, którym przysługuje biskupia władza zwyczajna własna obejmująca funkcję ustawodawczą, wykonawczą i sędziowską. Nie będą więc kompetentni wikariusze generalni i biskupi, natomiast wikariusz sądowy co prawda posiada władzę sędziowską, ale jego zadaniem będzie prowadzenie procesu karnego [Krukowski 2007, 402].

<sup>5</sup> Niektórzy autorzy zwracają uwagę, że wszczęcie procesu musi być poprzedzone wysokim prawdopodobieństwem, popełnienia przestępstwa kanonicznego [Green 2000, 1807].

<sup>6</sup> Kan. 1939 § 1 KPK/17: „Si delictum nec notorium sit nec omnino certum, sed innotuerit sive ex rumore et publica fama, sive ex denuntiatione, sive ex querela damni, sive ex inquisitione generali ab Ordinario facta, sive alia quavis ratione, antequam quis citetur

Zasadniczo w KPK/17 doniesienie przełożonemu o przestępstwie było również dobrowolne. Wskazywano jednak i takie przypadki, gdy obowiązek ten naglił z uwagi na niebezpieczeństwo grożące wierze lub religii, albo w celu uniknięcia czy wykorzenienia innego zła publicznego<sup>7</sup>. Z kolei w przypadkach solicytacji<sup>8</sup> lub zapisania się duchownego do stowarzyszenia, którego celem była walka z Kościołem lub prawowitą władzą świecką<sup>9</sup>, zawiadomienie było obowiązkowe [tamże, 115]. W aktualnie obowiązującym kodeksie nie ma norm nakładających na wiernych obowiązek złożenia zawiadomienia o przestępstwie, choć zwraca się uwagę na ich moralne zobowiązanie do jego złożenia w przypadku, gdy poważne i naglące racje wynikają z prawa naturalnego i kościelnego, zagrożenia dla wiary lub dobra Kościoła, albo pozwalają uniknąć zagrażającego zła [Loza 2011, 1289]. Brak denuncjacji nie pociąga za sobą negatywnych konsekwencji prawnych dla wiernego. Przy czym musi to być doniesienie prawne, złożone przez osobę prywatną bądź publiczną, mające na celu ukaranie sprawcy czynu. Nie stanowi natomiast podstawy wszczęcia dochodzenia wstępnego doniesienie ewangeliczne (Mt 18,15-19)<sup>10</sup>, którego celem jest poprawa domniemanego przestępcy. W tym znaczeniu zawiadamiający traktuje przestępcę jak brata, powierzając ordynariuszowi jako ojcowi troskę o jego poprawę. Innymi słowy, za podstawę dla wszczęcia można uznać tylko doniesienie prawne, uczynione przez osobę prywatną bądź publiczną, której celem jest ukaranie sprawcy czynu, spełniającego znamiona przestępstwa [Krukowski 2011, *passim*]<sup>11</sup>.

---

ad respondendum de delicto, inquisitio specialis est praemittenda ut constet an et quo fundamento innitatur imputatio”.

<sup>7</sup> Kan. 1935 § 2 KPK/17: „Imo obligatio denuntiationis urget quotiescunque ad id quis adigitur sive lege vel peculiari legitimo praecepto, sive ex ipsa naturali lege ob fidei vel religionis periculum vel aliud imminens publicum malum”.

<sup>8</sup> Kan. 2368 § 2 KPK/17: „Fidelis vero, qui scienter omiserit eum, a quo sollicitatus fuerit, intra mensem denuntiare contra praescriptum can. 904, incurrit in excommunicationem latae sententiae nemini reservatam, non absolendus nisi postquam obligationi satisfecerit aut se satisfacturum serio promiserit”.

<sup>9</sup> Kan 2336 § 2 KPK/17: „Insuper clerici et religiosi nomen dantes sectae massonicae aliisque similibus associationibus denuntiare debent Sacrae Congregationi S. Officii”.

<sup>10</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wydanie piąte Biblii Tysiąclecia na nowo opracowane i poprawione, Pallottinum, Poznań 2003.

<sup>11</sup> Zauważyć należy, iż KPK/83 nie wskazuje źródeł powziętej informacji, dlatego odwołując się do KPK/17 można stwierdzić, iż takimi źródłami będą: informacje zebrane przez ordynariusza na temat zachowywania dyscypliny w Kościele, prawidłowo dokonane

Odwołując się do prawa świeckiego A.G. Miziński zauważył, że *notitia criminis* w sposób natychmiastowy powoduje konieczność wszczęcia procesu karnego, podczas gdy w kanonicznym procesie karnym sytuacja wygląda zdecydowanie odmiennie. W związku z ewentualnym dochodzeniem i samą odpowiedzialnością za przestępstwo, ordynariusz włączając się w to postępowanie jako organ dysponujący władzą *de facto* nieograniczoną, skierowaną w pierwszej kolejności na zastosowanie środków duszpasterskich, może podjąć decyzję o rozpoczęciu postępowania karnego w sytuacji, gdy środki te okażą się nie tylko niewystarczające, albo również nieskuteczne [Miziński 2001a, 122]<sup>12</sup>. Postępowanie prowadzone w ramach dochodzenia wstępnego na podstawie doniesienia złożonego ordynariuszowi prowadzi się w celu uniknięcia procesów niepotrzebnych i szkodliwych, a także pozbawionych wystarczających podstaw faktycznych i prawnych. Postępowanie to nie jest równoznaczne z wniesieniem sprawy albo złożeniem skargi karnej [Loza 2011, 1289]<sup>13</sup>.

Stosownie do dyspozycji kan. 1718 § 1 KPK/83, dopiero po przeprowadzeniu dochodzenia wstępnego i zgromadzeniu adekwatnego w sprawie materiału dowodowego, ordynariusz winien zdecydować, czy może być wszczęty proces w celu wymierzenia albo deklarowania kary, przy jednoczesnym uwzględnieniu kan. 1341 KPK/83 i podjęciu decyzji co do zastosowania procesu sądowego lub posłużenia się dekretem pozasądowym. Z kan. 1718 § 1 KPK/83 jasno wynika, iż przepis ten nie jest samodzielną podstawą wszczęcia kanonicznego postępowania karnego, bowiem dopiero wraz z uwzględnieniem norm zawartych w kan. 1341 KPK/83, możliwe

---

doniesienie osób urzędowych lub prywatnych, powództwo o naprawienie szkód wynikłych z przestępstwa, pogłoski i publiczna wieść [Grochowina 2013, 80].

<sup>12</sup> Na marginesie w odniesieniu do prawa świeckiego zaznaczyć należy, iż A.G. Miziński ma rację tylko co do państw, w których obowiązuje zasada legalizmu, natomiast w państwach, w których obowiązuje zasada oportunistu jak np. w państwach systemu angolskiego oraz w Belgii, Cyprze, Francji, Luksemburgu i innych, organ procesowy może nie wszczynąć postępowania ze względu na to, że interes publiczny w konkretnej sprawie powoduje jego niecelowość [Waltoś i Hofmański 2016, 294-96].

<sup>13</sup> W literaturze kanonistycznej nie ma zgody co do tego, czy dochodzenie wstępne jest integralną częścią procesu karnego o charakterze sądowym, czy posiada ono charakter administracyjny ze wszystkimi konsekwencjami, jakie ta natura niesie ze sobą [Miziński 2001b, 60]. Koncepcję pośrednią zaproponował M. Grochowina wskazując, że dochodzenie wstępne stanowi integralną część procesu karnego, chociaż rozważane samo w sobie jest czynnością administracyjną [Grochowina 2013, 97].

jest podjęcie decyzji o zainicjowaniu kanonicznego postępowania karnego. Jednocześnie natomiast z omawianego kanonu wynikają dwa tryby prowadzenia procesu: sądowego lub administracyjnego, w przypadku podjęcia pozytywnej decyzji o potrzebie prowadzenia dalszego kanonicznego postępowania karnego.

Podstawowym sposobem procedowania w kanonicznych sprawach karnych jest prowadzenie postępowania karno-sądowego, dlatego ordynariusz decydując się na tą drogę prowadzenia procesu, stosownie do dyspozycji kan. 1721 § 1 KPK/83 przekazuje akta dochodzenia wstępnego rzecznikowi sprawiedliwości. Podkreślić należy, iż tylko rzecznik sprawiedliwości posiada legitymację czynną do wniesienia skargi oskarżycielskiej, sprawując w Kościele funkcję publiczną podobną do roli prokuratora w prawodawstwie świeckim. Rzecznik ten uprawniony jest do wniesienia oskarżenia oraz dostarczania dowodów zarówno zebranych w dochodzeniu wstępnym, jak i nowych. Z tego punktu widzenia za niezbędne należy uznać zapoznanie się rzecznika sprawiedliwości z aktami dochodzenia wstępnego, celem poznania sprawy i wniesienia następnie oskarżenia wobec domniemanego przestępcy [tamże, 1293]. Rozwiązanie to zostało przyjęte z norm KPK/17, gdzie zgodnie z kan. 1934 KPK/17, nikt inny poza promotorem sprawiedliwości nie był uprawniony do wniesienia aktu oskarżenia. Podkreślano przy tym, że oskarżonemu nie przysługuje rekurs przeciwko dekretowi ordynariusza co do przekazania akt promotorowi sprawiedliwości, ponieważ nie ma on charakteru sądowego [Pawluk 1978, 119]<sup>14</sup>.

Po przekazaniu akt przez ordynariusza, rzecznik sprawiedliwości zobowiązany jest do przygotowania oskarżenia zgodnie z dyspozycją kan. 1502 i 1504 KPK/83. Jednocześnie, stosownie do dyspozycji kan. 1502 KPK/83, promotor sprawiedliwości jako strona w kanonicznym procesie karnosądowym zobowiązany jest do przedstawienia skargi właściwemu sędziemu, w której przedstawi przedmiot sporu i poprosi o posługę sędziego. Do elementów skargi oskarżycielskiej zaliczyć należy: oznaczenie sędziego, do którego sprawa jest wnoszona, karę, którą należy zastosować i osobę domniemanego sprawcy przestępstwa; oznaczenie podstawy prawnej roszczenia oraz fakty i środki dowodowe potwierdzające twierdzenia oskarżyciela; przygotowanie pisma z podpisem promotora, wskazaniem dnia, miesiąca

---

<sup>14</sup> Kan. 1934 KPK/17: „Actio seu accusatio criminalis uni promotori iustitiae, ceteris omnibus exclusis reservatur”.



i roku, oznaczenie miejscowości, w której zamieszkuje i do której ma być przesyłana korespondencja; oznaczenie miejsca stałego lub przynajmniej tymczasowego miejsca zamieszkania oskarżonego [Krukowski 2007, 409]<sup>15</sup>.

Reasumując można powiedzieć, iż skarga oskarżycielska składa się z elementu materialnego, którym jest nałożenie lub deklarowanie kary oraz elementu przyczynowego, który stanowi tytuł skargi karnej, czyli domniemanie popełnienia zarzucanego przestępstwa i poczytalności czynu, który zarzuca się oskarżonemu. Tak sporządzona skarga wnoszona jest przez rzecznika sprawiedliwości i po jej przyjęciu zostaje formalnie wszczęty proces karny [Loza 2011, 1293]<sup>16</sup>. Inaczej zaś przedstawia się procedura zmierzająca do wszczęcia postępowania w drugim z trybów procesu karnego, a więc w kanonicznym postępowaniu karno-administracyjnym.

Nie wdając się w rozważania dotyczące trybu administracyjnego kanonicznego postępowania karnego przypomnieć tylko należy, że w czasie prac nad KPK/83 postulowano, aby w trybie administracyjnym nie wymierzać żadnych kar kościelnych. Co więcej, proponowano wprowadzenie regulacji, zgodnie z którą wymiar kary następuje w postępowaniu sądowym, w celu zagwarantowania sprawiedliwości w sprawach karnych. Jednakże konsultorzy uznali, że rzeczywistość wymaga, aby kary mogły być wymierzone szybko i bez specjalnych przeszkód, dlatego w nowym kodeksie nie zrezygnowano z drogi administracyjnej, choć dla drogi postępowania sądowego ustanowiono pierwszeństwo procedowania [Syrjczyk 1991, 148-49]. O ile ustanowienie preferencji dla drogi sądowej w kanonicznym procesie karnym ocenić należy z uznaniem, o tyle nie można się zgodzić, iż sam wzgląd na szybkość i mniejszy formalizm postępowania w trybie administracyjnym stanowić mogą wystarczające uzasadnienie jego funkcjonowania. W tym kontekście należy szczególnie zwrócić uwagę na potrzebę ochrony praw

---

<sup>15</sup> Akt oskarżenia sporządzony pod rządami KPK/17 zawierać powinien: fakty, które złożyły się na przestępstwo; rodzaj przestępstwa i naruszone nim kanony; okoliczności zwiększające lub zmniejszające poczytalność przestępstwa; środki dowodowe, które stanowią podstawę świadcząca o przestępczej działalności oskarżonego; karę za dane przestępstwo przewidzianą w prawie karnym [Pawluk 1978, 142].

<sup>16</sup> Uprawnionym do zainicjowania postępowania karnego w trybie administracyjnym jest ordynariusz, który podjął decyzję w sprawie prowadzenia dochodzenia wstępnego. Ma on kompetencję do wydania dekretu w sprawie prowadzenia procesu na drodze pozasądowej, natomiast moment notyfikacji oskarżonemu aktu oskarżenia i dowodów rozpoczyna z punktu widzenia czysto formalnego proces karno-administracyjny [Miziński 2003, 139].

człowieka w procesach kanonicznych. Na aktualności zyskuje w tym miejscu alokucja papieża Jana Pawła II do Trybunału Roty Rzymskiej z dnia 29 stycznia 2005 r., w której wypowiedziano znamienne słowa w kontekście procesów małżeńskich, mające jednak zastosowanie również w innych procesach: „Jest prawdą, że sprawiedliwość wymierzana sprawnie pozostaje konkretną służbą prawdzie i tworzy prawo osoby. Niemniej jednak, fałszywa szybkość, która jest ze szkodą dla prawdy, pozostaje jeszcze bardziej niesprawiedliwa”<sup>17</sup>.

## 2. Oznaczenie przedmiotu procesu

Mimo że źródłem skargi i przedmiotu procesu karnego jest przestępstwo, to nie każde przestępstwo może stanowić przedmiot postępowania karnego oraz podstawę sądowego ukarania sprawcy czynu, albo zatwierdzenie zaciągniętej przez niego kary. Możliwe jest to tylko w sytuacji, gdy przestępstwo posiada odpowiednie przymioty określone przez prawo. Zważywszy na to, koniecznym jest przedstawienie najpierw samego pojęcia przestępstwa, jak i elementów je konstytuujących [Pawluk 1978, 78].

W odróżnieniu od KPK/17, aktualnie obowiązujący kodeks nie podaje definicji legalnej przestępstwa. Natomiast w doktrynie prawa kanonicznego ukształtowały się trzy elementy składające się na to pojęcie: element obiektywny, a więc zewnętrzne przekroczenie ustawy lub nakazu karnego; element subiektywny, czyli poczytalność moralna w postaci grzechu ciężkiego, a także poczytalność prawna występująca w postaci winy umyślnej (*dolus*) albo winy nieumyślnej (*culpa*); element legalny, a więc czyn zabroniony pod groźbą sankcji karnej (przynajmniej nieokreślonej) z uwzględnieniem postanowień kan. 1399 KPK/83 i 1401, 2° KPK/83 [Syryjczyk 2008, 100]<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> Ioannes Paulus PP. II, *Ad Tribunal Rotae Romanae iudiciali ineunte anno* (29.01.2005), AAS 97 (2005), s. 164-66, tekst polski: Kantor 2012, 68. Analizując normy umożliwiające ochronę praw człowieka w procesach kanonicznych R. Szytchmiler zauważył, iż najwięcej norm dotyczących ochrony praw człowieka znajduje się w przepisach regulujących proces sporny, przede wszystkim proces małżeński. Na drugim miejscu wskazał uregulowania dotyczące procesu karnego. Natomiast uznał, że w najmniejszym stopniu prawa te są realizowane w postępowaniach na drodze administracyjnej [Szytchmiler 2003, 36].

<sup>18</sup> Szerzej na temat poszczególnych elementów przestępstwa zob. Syryjczyk 1985, 85-96. Kan. 2195 § 1 KPK/17: „Nomine delicti, iure ecclesiastico, intelligitur externa et moraliter imputabilis legis violatio cui addita sit sanctio canonica saltem indeterminata”. Już na gruncie KPK/17 wyróżniano dwa elementy przestępstwa, tj. element obiektywny, a więc

Należy jednak zwrócić uwagę na technikę legislacyjną w obu kodeksach, gdyż w KPK/83 mamy do czynienia z podmiotowym ujęciem prawa karnego, podczas gdy w KPK/17 było ono przedmiotowe. Oznacza to, iż w poprzednim kodeksie przestępstwo i jego karalność odpowiadały wymogom szkoły klasycznej, zaś w aktualnym w pierwszej kolejności uwaga zwrócona jest na osobę sprawcy, a dopiero później na jej czyn [Tenże 1985, 95]<sup>19</sup>.

Na etapie dochodzenia wstępnego jego przedmiotem jest przestępstwo, a ściślej rzecz ujmując – czyn, o którym dowiedziano się i przynajmniej pozornie posiada on konstytutywne elementy przestępstwa. W szczególności w dochodzeniu wstępnym należy odpowiedzieć na następujące pytania: czy przestępstwo faktycznie popełniono; w jakim czasie oraz jakie okoliczności towarzyszyły jego popełnieniu; czy podmiot podejrzany o jego popełnienie jest autorem przestępstwa; jaka jest poczytalność podmiotu, który popełnił przestępstwo [Miziński 2001b, 61-62].

Przedmiotem kanoniczego procesu karnosądowego są zgodnie z kan. 1400, 2° KPK/83 przestępstwa, z którymi wiąże się wymierzenie lub deklarowanie kary. Natomiast na podstawie kan. 1425 § 1, 2° KPK/83, dla trybunału kolegiального w składzie trzech sędziów zarezerwowane są sprawy karne o przestępstwa zagrożone karą wydalenia ze stanu duchownego lub o wymierzenie lub deklarację ekskomuniki.

Z punktu widzenia omawianej zasady kontrydiktoryjności istotne znaczenie ma również podanie do wiadomości stronom informacji o toczącym się przeciwko nim postępowaniu karnym. Uczynienie zadość obowiązkowi informacyjnemu jest konieczne, aby strona podejmując się obrony, miała wiedzę o istocie grożącej jej odpowiedzialności i skorzystała z realnej szansy zwalczania argumentów oskarżenia. Dlatego niezmiernie ważne z tego punktu widzenia są już czynności procesowe organu prowadzącego postępowanie przygotowawcze.

Na gruncie KPK/17 niemożliwe było przesłuchanie podejrzanego w charakterze świadka w swojej sprawie, bowiem zgodnie z kan. 1946 § 2, 2°-3°, przesłuchanie podejrzanego mogło odbyć się dopiero po zamknięciu śledztwa. Uzasadnienie takiego stanu rzeczy wynikało z założenia,

---

zewnątrze przekroczenie ustawy karnej oraz element subiektywny w postaci moralnie poczytalnego przekroczenia ustawy karnej [Pawluk 1978, 78-86].

<sup>19</sup> Szerzej na temat podstawowych szkół w prawie karnym, w tym szkoły klasycznej i pozytywnej zob. Wróbel i Zoll 2010, 50-56.

że przesłuchanie na wcześniejszym etapie może prowadzić do zacierania śladów przez podejrzanego. Przeważało ponadto stanowisko, iż zapewnienie prawa do obrony ma tylko sens wtedy, gdy zebrane zostaną wszystkie środki dowodowe, a więc dopiero po zamknięciu śledztwa. Wskazywano przy tym, że wcześniejsze przesłuchanie może doprowadzić do niekorzystnych skutków w psychice podejrzanego, jeżeli po zakończeniu śledztwa podejrzenie okaże się bezpodstawne. Wychodzono zatem z założenia, że śledztwo szczegółowe musi być tajne i to nie tylko co do samego czynu przestępnego, ale również w stosunku do podejrzanego [Pawluk 1978, 131]<sup>20</sup>. Dopiero wraz z wezwaniem sądowym oskarżony dowiadywał się, iż toczyło się przeciwko niemu postępowanie i wniesiony został akt oskarżenia. Do tego czasu nie mógł on brać udziału w żadnych czynnościach postępowania poprzedzającego etap sądowy, gdyż nie miał nawet świadomości podejmowanych przeciwko niemu czynności. Nie zawsze wraz z wezwaniem, które zawierało ogólne informacje dotyczące przyczyny wezwania, przesyłano odpis aktu oskarżenia, ponieważ ze względu na roztropność w poszczególnych przypadkach można było od tej czynności procesowej również odstąpić.

Podobne rozwiązanie zostało przyjęte również w obecnie obowiązującym kodeksie i z tą samą argumentacją, którą przedstawiono w stosunku do regulacji KPK/17. Niemniej, w literaturze przedmiotu zwraca się uwagę, iż przesłuchanie podejrzanego w dochodzeniu wstępnym byłoby możliwe w celu wyjaśnienia przypadku lub wyeliminowania podejrzeń, co może odbyć się bez zagrożenia dla dobra samego dochodzenia [Miziński 2001a, 150]. Oznacza to zatem, iż nadal dopiero na etapie postępowania sądowego oskarżony dowiadyuje się, w jakiej sprawie jest prowadzone przeciwko niemu postępowanie karne i jakie zostały zebrane w tym celu dowody, a jedynie na zasadzie wyjątkowej sytuacji, dopuszczono możliwość jego przesłuchania na etapie postępowania wstępnego.

---

<sup>20</sup> Kan. 1946 § 2, 2°-3° KPK/17: „Ordinarius vel de eius speciali mandato officialis suo decreto iubeat ut: 2° Si indicia criminis habeantur, sed nondum sufficientia ad accusationem actionem instituendam, acta in eodem archivo servantur et invigiletur interim moribus imputati, qui pro prudenti Ordinarii iudicio erit opportune super re audiendus, et, si casus ferat, monendus ad normam can. 2307; 3° Si denique certa vel saltem probabilia et sufficientia ad accusationem instituendam argumenta praesto sint, citetur reus ad comparandum et procedatur ad ulteriora ad normam canonum qui sequuntur”.

### 3. Strony sporu i podmiot uprawniony do jego rozstrzygnięcia

Kanoniczne postępowanie karnosądowe ściśle określa instytucje i przepisy regulujące podział zadań w tym procesie, w efekcie czego dochodzi do rozdzielenia faz tego postępowania na: dochodzenie wstępne, fazę instrukcji sprawy oraz fazę decyzyjną. Właśnie takie ukształtowanie procesu karnosądowego stanowi najlepszą gwarancję dotarcia do prawdy obiektywnej w procesie [Tenże 2002, 142]. O rozpoczęciu dochodzenia wstępnego decyduje ordynariusz w formie dekretu, dając wytyczne sędziemu śledczemu, jeżeli nie będzie prowadzić tego postępowania osobiście. Zadaniem sędziego śledczego jest zebranie materiału dowodowego w sprawie, który będzie stanowić podstawę późniejszego procesu zarówno w trybie karnosądowym, jak i karno-administracyjnym. W postępowaniu tym bierze również udział notariusz, którego zadaniem jest redagowanie w formie pisemnej protokołów dotyczących gromadzonego i zabezpieczonego materiału dowodowego [Tenże 2001a, 123-24]<sup>21</sup>. Co istotne, w postępowaniu nie bierze udziału pokrzywdzony przestępstwem. Odnosząc się jednak do dyspozycji kan. 1729 § 1 KPK/83, należy zauważyć, iż strona poszkodowana w procesie karnym może wnieść skargę sporną o naprawienie szkód, które poniosła z przestępstwa według norm dotyczących udziału osoby trzeciej w sprawie. Z tego powodu podmiot prowadzący dochodzenie wstępne zmuszony jest pełnić w tym postępowaniu funkcję organu procesowego i strony przeciwnej do osoby oskarżonego. Nie można również tracić z oczu, iż ze względu na charakter tego postępowania podmiot prowadzący pełni tutaj rolę bardziej organu ścigania niż organu powołanego do rozstrzygnięcia sprawy.

Zwrócić należy uwagę, iż na gruncie KPK/17 podkreślano, że mimo, iż dochodzenie wstępne może prowadzić ordynariusz, to z kan. 1940

<sup>21</sup> Na marginesie zauważyć należy, iż słusznie podnosi D. Borek, iż w postępowaniu karno-administracyjnym dochodzi do połączenia funkcji procesowych przez ordynariusza, ponieważ z jednej strony jest on oskarżycielem i organem przeprowadzającym postępowanie dowodowe, a więc pełni funkcję oskarżania, z drugiej zaś jest sędzią rozstrzygającym sprawę, a więc sprawuje funkcję orzekania [Borek 2007, 283]. Innymi słowy, w postępowaniu karno-administracyjnym nie obowiązuje zasada *nemo iudex sine actore*, gdyż w procesie tym *acusator et iudex* to ten sam podmiot, a więc ordynariusz, który w Kościele sprawuje władzę administracyjną, czyli wykonawczą. W konsekwencji zaś niemożliwe jest w sposób pełny zastosowanie podziału i rozróżnienia pozycji prawnej stron i organu rozstrzygającego [Miziński 2002, 142].

KPK/17 wynikało zalecenie, aby prowadzenie postępowania przedsądowego powierzyć komuś innemu w celu lepszego wyjaśnienia sprawy, wykluczenia argumentów mówiących o możliwej stronniczości oraz zabezpieczeniu ordynariusza przed ewentualną niechęcią podejrzanego [Pawluk 1978, 120]<sup>22</sup>. Analogiczną możliwość daje aktualnie obowiązujący kan. 1717 § 1 KPK/83, przy czym wydaje się, iż nie ma preferencji co do wyboru podmiotu prowadzącego dochodzenie wstępne, jak miało to miejsce w KPK/17. Wydaje się również, iż argumenty przemawiające za takim rozwiązaniem zachowują również aktualność na gruncie obowiązujących przepisów.

Dochodzenie wstępne prowadzi sędzia śledczy. Zasadniczo nie bierze w nim udziału podejrzany, a nawet wtedy, gdy dochodzi w wyjątkowych sytuacjach do jego przesłuchania, nie ma statusu strony tego postępowania. Nie występuje w nim również pokrzywdzony, a więc strona przeciwna do podejrzanego. Występuje tylko i wyłącznie w tym postępowaniu organ procesowy w postaci sędziego śledczego<sup>23</sup>. O konsekwencjach takiego stanu rzeczy pisze A.G. Miziński, który zauważa, że w kościelnym procesie karnosądowym konieczne jest istnienie stron procesowych, czyli strony powodowej i pozwanej, bowiem postępowanie karne ze swej natury prowadzi do przywrócenia naruszonej sprawiedliwości i naprawienia zgorzenia wyrządzonego przestępstwem. Jednocześnie autor ten podkreśla, iż ze względu na specyfikę procesu karnosądowego, na etapie dochodzenia wstępnego nie mamy jeszcze do czynienia ani z postępowaniem sądowym, ani ze stronami procesowymi w ścisłym tego słowa znaczeniu, a pojęcie to pojawia się dopiero w chwili zaistnienia sporu przed sędzią kościelnym [Miziński 2010, 126-27].

Odnosząc się z kolei do oskarżonego jako strony pozwanej, wskazuje się w literaturze przedmiotu, że nie odgrywa on tak istotnego udziału w ukonstytuowaniu się relacji procesowych jak rzecznik sprawiedliwości,

---

<sup>22</sup> Kan. 1946 § 2, 2<sup>o</sup>-3<sup>o</sup> KPK/17: „Haec inquisitio, quamvis ab ipso loci Ordinario peragi possit, ex generali tamen regula committenda est alicui ex iudicibus synodalibus, nisi eidem Ordinario ex peculiari ratione alii committenda videatur”.

<sup>23</sup> Na marginesie należy zauważyć, że ze śledztwa sądowego zrezygnowały takie państwa jak: Niemcy (1974 r.), Włochy (1988 r.), Szwajcaria (2007 r.), Austria (2008 r.), a eliminację sędziego śledczego rozważano również w Chorwacji i Francji. Odpowiedzią na krytykę klasycznego modelu sędziego śledczego skupiającego w sobie zarówno funkcje śledcze, jak i jurysdykcyjne była ingerencja sądowa w postępowaniu przygotowawczym realizowana przez sędziego ds. postępowania przygotowawczego [Andrzejewski 2012, 120-39].

mimo iż skutki zaistnienia tych relacji dotyczą jego bezpośrednio. Ukonstytuowanie strony pozwanej w procesie karnym następuje po przyjęciu przez sędziego aktu oskarżenia i powiadomieniu o tej decyzji strony i wtedy także powstaje relacja oskarżony – sędzia.

W omawianym procesie funkcję oskarżyciela publicznego, a więc strony inicjującej sprawę zwaną oskarżycielem (*accusator*) pełni zawsze rzecznik sprawiedliwości. Stroną przeciwstawną jest oskarżony (*accusatus*), a więc osoba, w stosunku do której, w wyniku przeprowadzonego dochodzenia wstępnego, kierowane jest podejrzenie o popełnienie przestępstwa. W procesie karnosądowym, gdy w stan oskarżenia zostanie postawionych więcej osób fizycznych, stają się oni wszyscy pozwanymi w sprawie. W procesie tym występują zatem strony procesowe o przeciwstawnych interesach, „które starają się otrzymać *beneficjum* wyroku, dzięki czynnościom dowodowym i decyzji sędziego” [tamże, 127-31].

Natomiast sędzia jest tym podmiotem, którego zadaniem jest rozpoznanie i rozstrzygnięcie wspomnianego konfliktu interesów między stronami oraz wydanie decyzji w formie wyroku lub dekretu sądowego [Tenże 2003, 134]. Przy czym zauważyć należy, iż zasadą jest, że sprawy rozpatrywane są przez sędziego w składzie jednoosobowym, co jest zgodne z treścią kan. 1424 KPK/83. Jednakże sprawy karne o przestępstwa, które pociągają za sobą wydalenie ze stanu duchownego oraz wymierzenie lub deklarowanie ekskomuniki, rozpatruje w rozumieniu kan. 1425 § 1, 2° KPK/83 trybunał kolegialny trzech sędziów. Warto w tym miejscu choćby wspomnieć, iż na gruncie KPK/17 sprawy karne za przestępstwa, które zagrożone były karą złożenia z urzędu, pozbawienia godności albo stroju duchownego, rezerwowano dla trybunału pięcioosobowego. Wydaje się, iż aktualnie przepis ten jest zbędny, a lepszym rozwiązaniem jest powierzenie biskupowi możliwości ustanowienia trybunału złożonego z trzech lub pięciu sędziów w sprawach trudniejszych lub większej wagi [Del Amo 2011, 1068].

W trybie postępowania karnosądowego występują strony sporu i podmiot uprawniony do jego rozstrzygnięcia, gdyż niewątpliwie dochodzi do rozdzielenia funkcji organu prowadzącego postępowanie i strony przeciwnej w stosunku do oskarżonego, obok występującego w sprawie oskarżonego. Oznacza to, iż funkcję oskarżenia pełni tutaj rzecznik sprawiedliwości, funkcję orzekania sprawuje sędzia, zaś obrona zagwarantowana jest w kan. 1723 KPK/83, zgodnie z którym, sędzia powinien oskarżonego zachęcić do ustanowienia dla adwokata w terminie przez niego wyznaczonym.

W przypadku zaś, gdy oskarżony nie zatroszczy się o ustanowienie obrońcy, sędzia może, przed zawiązaniem sporu, ustanowić dla niego adwokata do czasu, gdy oskarżony nie ustanowi go samodzielnie.

#### 4. Równouprawnienie stron procesowych

Niewątpliwie wzmocnieniem gwarancji dla praw oskarżonego w kanonicznym procesie karnosądowym jest przepis kan. 1723 § 1 i 2 KPK/83, który nakazuje wręcz zachęcanie oskarżonego do ustanowienia adwokata w terminie wyznaczonym przez sędziego. Jednakże, gdyby oskarżony z tego prawa nie skorzystał, to sędzia przed zawiązaniem sporu powinien mianować adwokata, który będzie wykonywał swoje zadania do czasu ustanowienia adwokata przez oskarżonego. *Prima facie* wydaje się, że obowiązek ustanowienia obrony obligatoryjnej w kanonicznym procesie karnosądowym stanowi wzmocnienie gwarancji procesowych oskarżonego. Analizowany kanon jest powtórzeniem kan. 1655 § 1 KPK/17, który nakazywał poinformować oskarżonego o możliwości ustanowienia dla siebie adwokata [Pawluk 1978, 146]<sup>24</sup>.

<sup>24</sup> Kan. 1655 § 1 KPK/17: „In iudicio criminali reus aut a se electum aut a iudice datum semper habere debet advocatum”. Natomiast rozpatrując prawo do obrony w kanonicznym procesie karno-administracyjnym, zgodnie z kan. 1720, 1<sup>o</sup> KPK/83, należy oskarżonemu umożliwić obronę, chyba że właściwie wezwany odmówił stawienia się. Z przytoczonego kanonu jednoznacznie wynika prawo do obrony oskarżonego w tego typu procesie, ale czy jest to prawo oskarżonego do bronięcia jego interesów osobiście, a więc prawo do obrony w sensie materialnym, czy również przysługuje mu uprawnienie do korzystania z pomocy obrońcy z wyboru lub z urzędu, a więc prawo do obrony w sensie formalnym. W wyroku Trybunału Konstytucyjnego z dnia 17 lutego 2004 r., sygn. akt SK 39/02, Lex nr 84271, na gruncie polskiego porządku prawnego zwrócono uwagę, że: „Konstytucyjne prawo do obrony należy rozumieć szeroko, jest ono bowiem nie tylko fundamentalną zasadą procesu karnego, ale też elementarnym standardem demokratycznego państwa prawnego. Prawo to przysługuje każdemu od chwili wszczęcia przeciwko niemu postępowania karnego (w praktyce od chwili przedstawienia zarzutów) aż do wydania prawomocnego wyroku, obejmuje również etap postępowania wykonawczego. Prawo do obrony w procesie karnym ma wymiar materialny i formalny. Obrona materialna to możliwość bronięcia przez oskarżonego jego interesów osobiście (np. możliwość odmowy składania wyjaśnień, prawo wglądu w akta i składania wniosków dowodowych). Obrona formalna to prawo do korzystania z pomocy obrońcy z wyboru lub z urzędu”. W literaturze przedmiotu wyrażono pogląd, iż w postępowaniu karno-administracyjnym niedopuszczalna jest interwencja adwokata, a oskarżony musi bronić się sam, co nie wyklucza osobistej konsultacji z adwokatami lub ekspertami [Krukowski 2007, 408]. Inny autor podkreśla, że oskarżony



Zastanović się zatem należy, jakie konsekwencje pociąga za sobą brak adwokata w kanonicznym procesie karnosądowym. Zagadnienie to jest sporne w doktrynie kanonicznego prawa karnego. Mimo, że zwraca się uwagę na to, iż występowanie adwokata w sprawach karnosądowych prowadzi niejako do zrównania poziomu przygotowania merytorycznego oskarżonego w stosunku do rzecznika sprawiedliwości, to przedstawia się różnorakie konsekwencje braku takiego adwokata. Za nieważnością nieusuwalną wyroku w myśl kan. 1620, 7° KPK/83 opowiedzieli się m.in. G. Di Mattia oraz R. Coppola, przeciwko zaś tej koncepcji opowiadają się m.in. J. Krukowski i A.G. Miziński. Zwolennicy stanowiska opowiadającego się za nieważnością nieusuwalną wyroku podkreślają, że nieobecność adwokata w procesie jest tożsama z odmówieniem prawa do obrony. Z kolei adwersarze, powołując się na kan. 10 KPK/83 i 124 KPK/83 wskazują, że do nieważności aktu potrzebna jest ustawa unieważniająca lub uniezdatniająca [Miziński 2011, 308-11].

Wydaje się jednak, iż więcej argumentów przemawia za pierwszym stanowiskiem, traktującym nieobecność adwokata w procesie jako tożsamym z odmówieniem oskarżonemu prawa do obrony, prowadzącym w myśl kan. 1620, 7° KPK/83 do nieważności nieusuwalnej wyroku. Odmowa prawa do obrony dla jednej ze stron stanowi swoistą klauzulę generalną o doniosłych sankcjach określonych we wspomnianym już kanonie. Rangę, jaką przyznajemy temu uprawnieniu, jakim jest prawo do obrony wynika zaś z prawa naturalnego, które nie może zostać pominięte przez prawodawcę kodeksowego<sup>25</sup>. Dopiero proces, w którym strony miały równoprawny status do bronięcia swoich stanowisk i zwalczania przeciwnych, pozwala również tym stronom ostatecznie zaakceptować treść rozstrzygnięcia. Nie można bowiem zapominać, iż każdy proces powinien oddziaływać wychowawczo na podmiot tego postępowania, jakim w tym zakresie jest sam oskarżony.

---

natomiast, w związku z milczeniem przepisów kodeksowych co do udziału adwokata lub obrońcy w tego typu procedurze, sam musi bronić swych uprawnień. Niezalenie od tego, także w procesie administracyjnym oskarżonemu musi być zapewnione w sposób pełny prawo do obrony, a ordynariusz, zanim wyda dekret ostateczny, na podstawie zebranych dowodów musi osiągnąć pewność moralną odnośnie do winy przestępcy [Miziński 2003, 157-58].

<sup>25</sup> Na temat postępowania karnego w przypadku *Normae de gravioribus delictis* w odniesieniu do zasad: inkwizycyjności, prawa do obrony, jawności, współpracy z władzami cywilnymi i odszkodowania za szkody zob. Núñez 2013, 573-620.

Trudno byłoby to osiągnąć przy założeniu przedstawienia organowi rozstrzygającemu spór racji tylko jednej, profesjonalnie do tego przygotowanej strony. Wyrównywanie szans jednej ze stron poprzez ustanowienie adwokata jest jednocześnie wyrazem tego, iż dopiero kontradyktryjność stanowisk popartych odpowiednim merytorycznym przygotowaniem pozwala doprowadzić do sprawiedliwego osądu.

Prawem oskarżonego jest również zgodnie z kan. 1728 § 2 KPK/83 możliwość nieprzyznawania się do przestępstwa, a co za tym idzie, nie ciąży na nim obowiązek mówienia prawdy odnośnie do tego, co dotyczy jego odpowiedzialności za przestępstwo. Co więcej, nie można od niego żądać złożenia przysięgi, tak aby nie stawić go w sytuacji zmuszającej do popełnienia krzywoprzysięstwa. Jest to rozwiązanie odmienne w stosunku do zwyczajnego procesu spornego, gdzie strony są zobowiązane zarówno do odpowiadania na pytania sędziego, jak i ujawniania całej prawdy. Brak zatem odpowiedzi skutkuje tym, że sędzia może ocenić, jaki z tego wyciągnąć wniosek, jeżeli chodzi o udowodnienie faktów [Tenże 2002, 153-54]<sup>26</sup>.

Pewną przeciwwagą dla oskarżenia i wyrównywania szans po stronie obrony stanowi również dyspozycja kan. 1725 KPK/83, zgodnie z którą oskarżonemu przysługuje prawo, realizowane osobiście albo przez jego adwokata lub pełnomocnika, do ostatniego słowa i to niezależnie od tego, czy dokonuje się ono na piśmie czy ustnie podczas prowadzonej sprawy. Zauważyć należy przy tym, iż w przedmiocie ostatniego słowa kanoniczny proces karnosądowy różni się od zwyczajnego procesu spornego, bowiem na zasadzie kan. 1603 § 3 KPK/83 zarówno rzecznikowi sprawiedliwości jak i obrońcy węzła przysługuje prawo ponownej repliki na odpowiedź stron. Zatem prawo ostatniego słowa nie przysługuje ani stronie powodowej, ani stronie pozwanej. Niemniej, prawo do ostatniego słowa dla oskarżonego również było realizowane pod rządami KPK/17, gdzie wskazywano, iż w pierwszej kolejności głos zabiera promotor sprawiedliwości, natomiast oskarżony i jego adwokat powinni przemawiać i występować z repliką na końcu [Pawluk 1978, 168].

---

<sup>26</sup> Również na gruncie kan. 1744 KPK/17 niemożliwe było odebranie od oskarżonego przysięgi prawdomówności, bowiem zgodnie z tym kanonem: „Iusiurandum de veritate dicenda in causis criminalibus nequit iudex accusato deferre; in contentiosis, quoties bonum publicum in causa est, debet illud a partibus exigere; in aliis, potest pro sua prudentia”.

Na mocy kan. 1726 KPK/83, na każdym stopniu i etapie procesu karnego sądowego oskarżonemu przysługuje prawo do wyroku deklarującego jego niewinność, jeżeli w sprawie ewidentnie stwierdzono, że oskarżony nie popełnił przestępstwa. Zasada ta jest wyrazem prawidłowego wymiaru sprawiedliwości oraz słuszności kanonicznej. Zasadniczo wydanie wyroku uniewinniającego powinno nastąpić po przeprowadzeniu całego postępowania dowodowego w sprawie. Jednakże w sytuacji, gdy już w trakcie trwania procesu byłoby oczywiste, że oskarżonego niesłusznie postawiono w stan oskarżenia, to należy niezwłocznie przerwać takie postępowanie i wydać wyrok uniewinniający. W innym zaś wypadku doszłoby do niezasadnego przedłużania formalizmu procesowego [Miziński 2007, 157].

Z kolei kan. 1727 § 1 KPK/83 daje oskarżonemu prawo zgłoszenia apelacji, gdy wyrok uniewinniający został wydany tylko z tego powodu, że kara była fakultatywna, albo sędzia posłużył się władzą dyskrecjonalną. Należy przy tym pamiętać, że wniesienie apelacji, zgodnie z kan. 1638 KPK/83, powoduje zawieszenie wykonania wyroku. Tym samym oznacza to, że jest to środek o charakterze bezwzględnie suspensywnym. Nie może ujść uwadze fakt, że w kanonicznym postępowaniu sądowym przepisy dotyczące apelacji mają charakter specjalny, gdyż oskarżony uprawniony jest do apelacji w przypadku, gdy czuje się poszkodowany przez samo istnienie lub brzmienie werdyktu. Może on również apelować od wyroku, który nie wymierzył mu kary [Loza 2011, 1296].

Jednakowoż niekorzystną sytuacją dla oskarżonego jest zastosowanie wobec niego środków zapobiegawczych przez ordynariusza. Zgodnie z kan. 1723 KPK/83, ordynariusz może oddalić oskarżonego od świętej posługi lub urzędu i zadania kościelnego oraz nakazać lub zakazać pobytu w określonym miejscu lub terytorium, a nawet zabronić publicznego uczestnictwa w Najświętszej Eucharystii. Zastosowanie tych środków ma na celu uniknięcie zgorzenia, ochronę wolności świadków i gwarancji wymiaru sprawiedliwości. Co prawda ordynariusz może to uczynić dopiero po wysłuchaniu rzecznika sprawiedliwości i wezwawszy samego oskarżonego. W doktrynie prawa kanonicznego podnosi się, iż przeciwko takiemu dekretowi nie przysługuje oskarżonemu rekurs, ponieważ dekret ten nie jest wydawany *extra iudicium*, ale *in quodlibet processus stadio* w celu zagwarantowania i ochrony sprawiedliwości. Co więcej, w tym znaczeniu rekurs mógłby sparaliżować proces poprzez ograniczenie wolności świadka do stawienia się w sądzie i złożenia zeznań. Warto w związku z tym przypomnieć kan.

1958 KPK/17, który stanowił wprost, że przeciwko tego rodzaju dekretem *non datur iuris remedium* i dlatego na zasadzie kan. 6 § 2 KPK/83 należy stosować interpretację *iuris veteris* [tamże, 1294]<sup>27</sup>. Niemniej, zgodnie z kan. 1348 KPK/83, nawet w stosunku do podmiotu uwolnionego od oskarżenia albo wobec którego nie została wymierzona żadna kara, ordynariusz może odpowiednimi upomnieniami lub innymi środkami pasterskiej troski, albo nawet – gdy to jest wskazane – środkami karnymi, zarządzić jego pożytkowi oraz dobru publicznemu.

## 5. Dyspozycyjność stron procesowych

Podobnie jak miało to miejsce w zwyczajnym procesie spornym, również w kanonicznym procesie karnym w trybie sądowym realizowana jest zasada *nemo iudex sine actore*. Potwierdza to treść kan. 1721 § 1 KPK/83, zgodnie z którym po decyzji ordynariusza o konieczności wszczęcia procesu karnego, przekazuje on akta dochodzenia rzecznikowi sprawiedliwości, który następnie powinien przedstawić sędziemu oskarżenie.

Jak wskazuje się w literaturze przedmiotu, impuls procesowy, a więc aktywność procesowa, potrzebna do rozwoju procesu w kanonicznym trybie karnosądowym, powierzona została sędziemu, który jest nie tylko uprawniony, ale i zobowiązany do prowadzenia postępowania z własnej inicjatywy. Wyposażony jest zatem w kompetencje do działania *ex officio*, a więc do decydowania o przebiegu procesu, bez potrzeby czekania na inicjatywę stron procesowych w tym względzie. Niewątpliwie w procesie spornym dotyczącym dobra prywatnego, impuls procesowy należy do stron, podczas gdy już w postępowaniu spornym dotyczącym dobra publicznego, dyspozycyjność rozkłada się pomiędzy sędzią i stronami [Greszata-Telusiewicz 2013, 109]. Dotychczasowe rozwiązanie obowiązywało już w KPK/17, gdzie na podstawie kan. 1619 § 2 KPK/17 sędzia był zobowiązany *ex officio* do uzupełnienia środków dowodowych zarówno obciążających oskarżonego, jak i odciążających [Pawluk 1978, 149]. Potwierdzenie postępowania

---

<sup>27</sup> Zwrócić należy również uwagę na to, iż proponowana reforma prawa karnego z jednej strony ogranicza swobodę decyzyjną przyznawaną władzom kościelnym, z drugiej strony sprzyja wykorzystaniu władzy wykonawczej poprzez rozszerzenie możliwości zastosowania administracyjnego procesu odwoławczego i wspieranie stosowania sankcji karnych. Wśród innowacji proponowanej reformy znajduje się nacisk na kary ekspiacyjne. Zob. Sánchez-Girón 2014, 567-602.

karnosądowego *ex officio* odnajduje się w kan. 1452 § 1 KPK/83, zgodnie z którym po wprowadzeniu sprawy zgodnie z przepisami prawa sędzia może i powinien postępować z urzędu w sprawach karnych, które dotyczą dobra publicznego Kościoła lub zbawienia dusz.

Stronie poszkodowanej w samym procesie karnym przysługuje na zasadzie kan. 1729 § 1 KPK/83 uprawnienie do wniesienia skargi spornej o naprawienie szkód, które poniosła w wyniku przestępstwa. Przy czym uprawnienie to przysługuje jej na pierwszym etapie procesu karnego i nie jest już dopuszczalne po zamknięciu postępowania dowodowego, o czym wyraźnie stanowi kan. 1596 § 2 KPK/83.

Nie można również pominąć treści wynikającej z kan. 1724 KPK/83, nadającymu rzecznikowi sprawiedliwości uprawnienie do zrzeczenia się instancji na każdym stopniu. Jednakże zwraca się przy tym uwagę, że zrzeczenie może nastąpić tylko z polecenia lub za zgodą ordynariusza, z którego polecenia został wszczęty proces. Samo skorzystanie przez rzecznika sprawiedliwości z tego uprawnienia nie jest wystarczające, gdyż co do zasady zrzeczenie musi być przyjęte przez oskarżonego, z wyjątkiem sytuacji, gdy on sam został ogłoszony jako nieobecny w sądzie. Przy czym zauważa się, iż w kanonicznym postępowaniu karnym rzecznik sprawiedliwości nie wykonuje żadnych aktów jurysdykcyjnych, nie posiada zatem *potestas*, ale wykonuje tylko powierzone mu przez prawo *munus*, a jego działania są uzależnione od ordynariusza, który w tym postępowaniu odgrywa rolę decydującą [Miziński 2010, 130]<sup>28</sup>. Przejawem dyspozycyjności rzecznika sprawiedliwości, zgodnie z dyspozycją kan. 1727 § 2 KPK/83, jest zaś niewątpliwie możliwość zaskarżenia przez niego wyroku sądowego w każdym przypadku, gdy nie naprawiono zgorzenia lub nie przywrócono wyczerpująco sprawiedliwości.

Podsumowując powyższe okoliczności można dojść do przekonania, iż w kanonicznym postępowaniu karnym ordynariusz jest *dominus litis* tego postępowania. To on, po otrzymaniu przynajmniej prawdopodobnej informacji o przestępstwie decyduje o tym, czy dochodzenie wstępne

---

<sup>28</sup> Wybierając kanoniczny proces karny w trybie karno-administracyjnym, w pierwszej kolejności zwrócić należy uwagę na to, iż podmiotem, który wszczyna dochodzenie wstępne i może je prowadzić oraz ma uprawnienia do wyboru drogi karno-administracyjnej albo karnosądowej, a także przedstawia oskarżonemu zarzuty i prowadzi to postępowanie jest ordynariusz.

przeprowadzić osobiście, czy za pomocą innej odpowiedniej osoby. To ordynariusz decyduje o wyborze postępowania karno-administracyjnego lub karnosądowego w granicach obowiązującego prawa. Przy czym zwrócić należy uwagę na klauzulę generalną *iustae causae* w kan. 1342 § 1 KPK/83, która jest warunkiem prowadzenia postępowania w trybie karno-administracyjnym, co daje jednocześnie ordynariuszowi dużą swobodę w wyborze drogi kanonicznego procesu karnego lub karno-administracyjnego. W trakcie całego postępowania karnego ordynariusz może stosować środki zapobiegawcze w stosunku do oskarżonego, od niego również zależy możliwość zrzeczenia się przez promotora sprawiedliwości instancji, mimo iż formalnie nie jest sędzią w toczącym się postępowaniu.

## 6. Niezawisłość i bezstronność sędziego

Wybór drogi kanonicznego postępowania karnego w postaci postępowania karnosądowego albo karno-administracyjnego determinuje także pozycję podmiotu prowadzącego to postępowanie i immanentnie wpływa na jego niezawisłość i bezstronność. Analizując gwarancje niezawisłości sędziego kościelnego pominięte zostaną teoretyczne i prawne gwarancje ze względu na to, iż w kanonicznym procesie karnym nie ulegają one zasadniczym modyfikacjom, a szerzej omówione zostały w literaturze przedmiotu<sup>29</sup>. Natomiast uwaga zostanie poświęcona tym gwarancjom procesowym, które w sposób odmienny zostały uregulowane w kanonicznym postępowaniu karnosądowym.

Troska prawodawcy w zakresie niezawisłości sędziowskiej w aspekcie jej gwarancji na etapie rozpoznawania sprawy niewątpliwie przejawia się w zarezerwowaniu najtrudniejszych spraw karnych trybunałowi kolegialnemu, w szczególności w sprawach o których stanowi w kan. 1425 § 1, 2<sup>o</sup> i § 2 KPK/83. Niewątpliwie ustanowienie trybunału kolegiального jest uzasadnione ciężarem gatunkowym spraw i pozytywnie wpływa na poziom gwarancji procesowych. Zauważyć jednak należy, iż zakres kolegialności w obowiązującym kodeksie względem KPK/17 odnośnie do spraw karnych został ograniczony, gdyż nie ma w obowiązujących przepisach obligatoryjnego składu pięcioosobowego, jak i liczba przestępstw zarezerwowana trybunałom kolegialnym została znacznie ograniczona. Niemniej jednak cały czas

---

<sup>29</sup> Zob. Andrzejewski 2021, 18-26.

zasada kolegalności trybunału w najpoważniejszych sprawach karnych została zachowana i sprzyja zachowaniu bezstronności i niezawisłości organu rozstrzygającego sprawę.

W odniesieniu do nadrzędności sędziego wobec stron procesu nie można mieć wątpliwości, iż w postępowaniu, w którym aktywność sędziego nie ogranicza się li tylko do biernego arbitra rozstrzygającego spór, ale jest rozszerzona o możliwość przeprowadzania dowodów *ex officio*, w znacznej mierze wzmacnia się pozycję sędziego kosztem stron procesowych. Niewątpliwie patrząc na cały proces karny łącznie z dochodzeniem wstępnym można stwierdzić, iż pozycja sędziego w tym procesie jest bardzo silna.

Zastanawiając się nad gwarancjami na etapie wyrokowania odnieść należy się do możliwości zaskarżenia wyroku przez oskarżonego, któremu na mocy kan. 1717 § 1 KPK/83 przyznano prawo do apelacji. Zaznaczając przy tym, że jest to przepis własny postępowania karno-sądowego, gdzie może apelować nie tylko od wyroku dla niego niekorzystnego, ale również gdy wyrokiem nie wymierzono ani nie orzeczono żadnej kary. Pamiętać trzeba, iż nawet w takiej sytuacji ordynariusz uprawniony jest to nałożenia na oskarżonego środków administracyjnych.

Analizując liczne zalety kanonicznego postępowania karnosądowego zwrócono w literaturze przedmiotu uwagę, że jeżeli chodzi o proces karny sądowy względem postępowania karno-administracyjnego, to zapewnia on przy administrowaniu sprawiedliwością zaangażowanie i bezstronność Kościoła, nie pozostawiając miejsca dla arbitralności i improwizacji nawet w najcięższych i skandalicznych czynach, jakie stanowią przestępstwa [Tenże 2001a, 151]<sup>30</sup>. Niewątpliwie tym argumentom trudno odmówić słuszności.

---

<sup>30</sup> Na marginesie w odniesieniu do problematyki niezawisłości i bezstronności organu procesowego w trybie karno-administracyjnym zwraca się uwagę, iż przy tak skonstruowanym procesie nie można mówić o pełnej niezawisłości podmiotu prowadzącego to postępowanie. Brak podziału funkcji procesowych pomiędzy różne podmioty oraz samych etapów postępowania o rozstrzygnięcie sprawy w tego rodzaju procesie, a także brak obowiązku zachowania *ad validitatem* przepisów procedury powoduje brak możliwości pełnego poznania prawdy obiektywnej, a zarazem zabezpieczenia sprawiedliwości i uprawnień wiernych, w efekcie czego rozstrzygnięcia podmiotu procesowego obarczone są większym marginesem błędu [Miziński 2002, 142-43].

## Podsumowanie

Analizując zebrane powyżej argumenty należy dostrzec zalety kanonicznego procesu karnego. Nie można odmówić tej odmianie procesu kanonicznego, iż pozwala on zgromadzić dowody w czasie instrukcji sprawy, uzyskać większy stopień pewności moralnej co do zaistniałego przestępstwa, adekwatnie ocenić okoliczności przestępstwa i poczytalność jego sprawcy, określić zarówno stopień uporczywości sprawcy jak i *damnum sociale* wyrządzony przestępstwem, wymierzyć odpowiednią karą zgodnie z duchem duszpasterskim [tamże]. A *contrario* należałoby rozważyć wskazane zalety w odniesieniu do postępowania karno-administracyjnego i dojść do wniosku, iż w tym procesie: nie można mówić o obronie oskarżonego w sensie formalnym, nie ma adekwatnego do procesu sądowego gromadzenia materiałów dowodowych, występuje zdecydowanie mniejszy stopień pewności moralnej, ciężiej jest właściwie ocenić okoliczności przestępstwa i poczytalność jego sprawcy, podobnie utrudnione jest określenie uporczywości sprawcy, możliwa jest większa ostrożność co do bezstronności organu wymierzającego karę.

Odnosząc się w pierwszej kolejności do dochodzenia wstępnego poprzedzającego kanoniczne postępowanie sądowe nie może dziwić fakt, iż zostało one oparte, ze względu na wykrywczy charakter tego postępowania, na zasadzie inkwizycyjności postępowania. Jednakże trudno znaleźć na tym etapie jakichkolwiek poważnych koncesji na rzecz omawianej zasady kontradiktoryjności. Zauważyć bowiem należy, iż w dochodzeniu wstępnym nie dochodzi do przesłuchania podejrzanego, nie ma on bowiem nawet świadomości toczącego się przeciwko niemu postępowania. W konsekwencji nie może on zgłaszać żadnych wniosków o dokonanie określonych czynności śledztwa. W podobnej pozycji pozostaje pokrzywdzony, który nie ma prawa udziału w czynnościach prowadzonych na tym etapie. Dochodzenie wstępne jest całkowicie inkwizycyjne, co niewątpliwie negatywnie rzutuje na prawo oskarżonego do obrony. Nie można bowiem wykluczyć, iż niedostatki uprawnień oskarżonego na początkowym etapie postępowania, mogą sprzyjać niedostatecznemu zgromadzeniu materiału dowodowego przez jedną ze stron. Nawet następujący później etap sądowy nie jest w stanie konwalidować braku udziału oskarżonego we wstępnych czynnościach. *De lege ferenda* dla wzmocnienia gwarancji procesowych wynikających z zasady kontradiktoryjności w kontekście dochodzenia wstępnego wskazane byłoby



np. obowiązkowe przesłuchanie podejrzanego z udziałem ustanowionego obrońcy oraz umożliwienie podejrzanemu składania wniosków o dokonanie czynności procesowych na tym etapie postępowania.

Przechodząc do analizy realizacji warunków kontradiktoryjności w kanonicznym procesie karnosądowym zauważyć należy, iż jest on niewątpliwie oparty na zasadzie skargowości, bowiem postępowanie to rozpoczyna się dopiero po wniesieniu aktu oskarżenia przez promotora sprawiedliwości, który go wcześniej przygotowuje i popiera przed trybunałem I instancji. Tryb ten nie przewiduje działalności sędziego *ex officio*, a zatem nie może sędzia samodzielnie skierować sprawy na drogę sądową i z własnej inicjatywy dokonać zmiany przedmiotu sporu. Z całą pewnością można więc stwierdzić, iż ten warunek zasady kontradiktoryjności spełnia kanoniczne postępowanie w trybie karnosądowym, nawet przy dostrzeżeniu, że rozpoczęcie postępowania skargowego zależy w dużej mierze od woli ordynariusza.

Odnosząc się do oznaczania przedmiotu sporu należy podkreślić, że jest on swoisty dla postępowania karnego i jest nim przestępstwo kanoniczne. Zważywszy, że nie ma definicji legalnej przestępstwa, przy jego opisywaniu należy posłużyć się trójelementową charakterystyką. Oskarżony dowiaduje się zasadniczo o toczącym się przeciwko niemu postępowaniu dopiero na etapie postępowania sądowego, po wezwaniu go przez sędziego. Przy czym nie zawsze otrzymuje on wraz z wezwaniem akt oskarżenia i pełną informację, co jest mu zarzucane. Jak to już było akcentowane, dla prowadzenia sporu w kontradiktoryjnej formule konieczne jest pełne określenie, co ma stanowić treść spornych stanowisk. Z tej perspektywy nie wzmacnia sporności charakter dochodzenia wstępnego, w którym wydaje się m.in. dekret o jego wszczęciu bez podawania tej okoliczności do wiadomości podejrzanego i jeśli nie jest to konieczne dla procesu karnego, przechowuje się go w tajnym archiwum kurii. Na tym etapie postępowania nie dochodzi również do przedstawienia zarzutów podejrzanemu, więc cały czas nie jest on świadomy toczącego się przeciw niemu postępowania. Należy zatem stwierdzić, iż w odniesieniu do dochodzenia wstępnego, warunek oznaczenia przedmiotu sporu nie jest spełniony w odróżnieniu z kolei do postępowania sądowego.

Przechodząc następnie do warunku występowania stron sporu i przedmiotu uprawnionego do jego rozstrzygnięcia, a więc rozdzielania funkcji procesowych, można stwierdzić, iż pozostaje aktualny tylko w odniesieniu

do etapu sądowego. W dochodzeniu wstępnym nie występują bowiem strony przeciwne, a jedynym podmiotem tego etapu postępowania jest sędzia śledczy. Nie dochodzi zatem do rozgraniczenia funkcji organu procesowego, co musi niekorzystnie wpływać nie tylko na wszechstronność zebranego materiału, ale i obiektywizm w jego gromadzeniu. W postępowaniu sądowym sytuacja ma się zupełnie inaczej. Występują przeciwne strony procesowe, rzecznik sprawiedliwości wnosi i popiera skargę karną, oskarżony i jego adwokat mogą podjąć „walkę” procesową w obronie swoich praw, natomiast sędzia powołany jest do rozstrzygnięcia powstałego konfliktu. Nie ma zatem wątpliwości, iż w postępowaniu sądowym istnieją strony sporu i podmiot uprawniony do jego rozstrzygnięcia prowadzący do równoważenia uprawnień przeciwstawnych stron. Nie można bowiem zapominać, iż dopiero wielość podmiotów spełniających w procesie odmienne funkcje może prowadzić do powstania sporu. Rozdzielenie tych funkcji to w końcu nie tylko ważny krok do zapewnienia obiektywizmu zebranego materiału dowodowego, ale również upodmiotowienie i poszanowanie godności występujących w procesie stanowisk, nawet bardzo przeciwstawnych.

Przechodząc do równouprawnienia stron procesowych w pierwszej kolejności zauważyć trzeba, iż ze względu na specyfikę postępowania karnego nie dojdzie nigdy do idealnego równouprawnienia stron. Na etapie dochodzenia wstępnego podejrzany nie ma bowiem możliwości obrony swoich praw. Akt oskarżenia i akta sprawy znane są sędziom z wyprzedzeniem, co również wywiera na nich silny wpływ, stawiając w pozycji uprzywilejowanej stronę oskarżającą. Nie można zlekceważyć i tego faktu, że tym samym etap sądowy jest w głównej mierze odtworzeniem materiału zebranego przy udziale tylko jednej strony toczącej spór sądowy. Natomiast niewątpliwie obowiązek posiadania obrońcy, czy to wyznaczonego przez oskarżonego, czy przez sędziego ma stanowić przeciwwagę dla promotora sprawiedliwości i zasługuje na aprobatę. Podobnie jak prawo oskarżonego do nieprzyznawania się do przestępstwa, tak i możliwość przemawiania na końcu przez oskarżonego, są okolicznościami wzmacniającymi prawo do obrony.

W kontekście zapewnienia w omawianym postępowaniu minimum dyspozycyjności stron procesowych podkreślić należy, iż centralną postacią postępowania karnego jest niewątpliwie ordynariusz. To on decyduje o wszczęciu postępowania i zleca jego prowadzenie, od jego również decyzji zależy wybór trybu postępowania i możliwość zastosowania w trakcie

postępowania środków zapobiegawczych, od których nie przysługują środki odwoławcze. Podobnie w odniesieniu do możliwości zrzeczenia się instancji przez promotora sprawiedliwości, ostatecznie należy do ordynariusza. Nie zmienia tej oceny nawet fakt, iż promotor sprawiedliwości przeprowadza szereg czynności postępowania sądowego, gdyż nadal najważniejsze zostały zastrzeżone dla ordynariusza. W odniesieniu do oskarżonego, o zakresie wpływania na przebieg procesu możemy mówić dopiero od etapu sądowego, co wyraża się choćby w postaci wydania zgody na zrzeczenie się instancji czy możliwości wniesienia apelacji.

Niezawisłość i bezstronność organu procesowego ma niebagatelne znaczenie także dla procesu karnosądowego. W szczególności warunek ten zabezpiecza obowiązek kolegialnego rozpoznania spraw o najcięższe przestępstwa, a także nadrzędną pozycję sędziego wobec stron procesowych. Przy zachowaniu pozostałych gwarancji niezawisłości sędziowskiej w kanonicznym procesie karnym można stwierdzić, iż i ten warunek obowiązywania zasady kontrydiktoryjności zostaje spełniony.

## PIŚMIENNICTWO

- Andrzejewski, Maciej. 2012. „Dominus litis postępowania przygotowawczego-sędzia śledczy czy prokurator?” W *Współczesne problemy wymiaru sprawiedliwości*. T. I, red. Damian Gil, Iwona Butryn, Agata Jakięła, i in., 120-39. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Andrzejewski, Maciej. 2021. „Realizacja zasady kontrydiktoryjności w kanonach Kodeksu Prawa Kanonicznego po reformie procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa papieża Franciszka (dyspozycyjność i niezawisłość).” *Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich XXXI*, 34:9-32. <https://doi.org/10.32084/bskp.4417>
- Borek, Dariusz. 2007. „Uprawnienia i obowiązki ordynariusza w początkowej fazie wymiaru kar (kann. 1341-1342).” *Prawo Kanoniczne* 50, nr 3-4:255-90.
- Del Amo, León. 2011. „Różne stopnie i rodzaje trybunałów.” W *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. Piotr Majer, 1058-1088. Kraków: Wolters Kluwer Polska.
- Green, Thomas. 2000. „The Penal Process [cc. 1717-1731].” W *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. John P. Beal, James A. Coriden, i Thomas J. Green, 1806-817. New York–Mahwah: Paulist Press.
- Greszata-Telusiewicz, Marta. 2013. „Zasada dyspozycyjności i inkwizycyjności w sądownictwie kościelnym.” W *Rodzina w prawie. Księga pamiątkowa*

- dedykowana ks. prof. dr. hab. Ryszardowi Szytchmillerowi z okazji 65. rocznicy urodzin i 30-lecia pracy naukowej, red. Mieczysław Różański, i Justyna Krzywkowska, 101-11. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Grochowina, Michał. 2013. „Dochodzenie wstępne w przypadku dismissio de statu clericali.” *Kościół i Prawo* 15, nr 2:77-99.
- Grześkowiak, Alicja. 2006. „Papież Franciszek o prawie karnym.” *Studia z Zakresu Nauk Prawnoustrojowych. Miscellanea* 6:47-70.
- Kantor, Robert. 2012. „Zasada sprawiedliwości w posłudze sędziego kościelnego.” *Studia Socialia Cracoviensia* 7, nr 2:63-72.
- Krukowski, Józef. 2007. „Proces karny”. W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. V: *Księga VII. Procesy*, red. Józef Krukowski, 400-19. Poznań: Pallottinum.
- Krukowski, Józef. 2011. „Wymierzanie kar w trybie administracyjnym.” *Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich XXI*, 24:76-84.
- Loza, Fernando. 2011. „Proces karny.” W *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. Piotr Majer, 1288-298. Kraków: Wolters Kluwer Polska.
- Miziński, Artur. 2010. „Strony w kanonicznym procesie karno-sądowym według aktualnych przepisów Kościoła łacińskiego.” *Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie III*, 123-47.
- Miziński, Artur. 2001a. „Czynności prawne w dochodzeniu wstępnym kanoniczego postępowania karnego.” *Prawo-Administracja-Kościół* 6-7, nr 2-3:119-58.
- Miziński, Artur. 2001b. „Natura, przedmiot i podmioty dochodzenia wstępnego w kanonicznym postępowaniu karnym.” *Prawo-Administracja-Kościół* 5, nr 1:53-89.
- Miziński, Artur. 2002. „Normy własne kanonicznego procesu karnosądowego.” *Prawo-Administracja-Kościół* 10-11, nr 2-3:141-74.
- Miziński, Artur. 2003. „Elementy kanonicznego procesu karno-administracyjnego.” *Roczniki Nauk Prawnych XIII*, nr 2:127-59.
- Miziński, Artur. 2007. „Ochrona praw oskarżonego w Kościele w szczególności w kanonicznym procesie karnosądowym.” *Roczniki Nauk Prawnych XVII*, nr 1:141-65.
- Miziński, Artur. 2011. *Status prawny adwokata w Kościele łaciński*. Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium.
- Núñez, Gerardo. 2013. „Procesos penales especiales. Los delicia graviora.” *Ius Canonicum* 53, nr 106:573-620.

- Pawluk, Tadeusz. 1978. *Kanoniczny proces karny*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Sánchez-Girón, José. 2014. „El proyecto de reforma del derecho penal canónico.” *Ius Canonicum* 54, nr 108:567-602.
- Syryjczyk, Jerzy. 1985. „Pojęcie przestępstwa w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II.” *Prawo Kanoniczne* 28, nr 1-2:85-96.
- Syryjczyk, Jerzy. 1991. „Niektóre gwarancje sprawiedliwego wymiaru kar w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.” *Prawo Kanoniczne* 34, nr 3-4:147-63.
- Syryjczyk, Jerzy. 2008. *Sankcje w Kościele. Część ogólna. Komentarz*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Sztychmiller, Ryszard. 2003. *Ochrona praw człowieka w normach kanonicznego procesu spornego*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Waltoś, Stanisław, i Piotr Hofmański. 2016. *Proces karny. Zarys systemu*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Wróbel, Włodzimierz, i Andrzej Zoll. 2010. *Polskie prawo karne. Część ogólna*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

# ROZWÓJ KOMPETENCJI PRYMASA POLSKI I PRZEWODNICZĄCEGO KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI

## DEVELOPMENT OF COMPETENCES OF THE PRIMATE OF POLAND AND THE PRESIDENT OF THE POLISH BISHOPS' CONFERENCE

Mgr lic. Paweł Banduła

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska

e-mail: pawelbandula@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-6904-1340>

### Abstrakt

Prawa i przywileje prymasów Polski były ogromne. Prymasi Polski dokonywali koronacji królów Polski, błogosławili małżeństwa królewskie, przewodniczyli obrzędowi pogrzebowemu królów polskich. Byli pierwszymi senatorami królestwa, w trakcie nieobecności króla byli jego namiestnikami i pełnili funkcję *interrex*a. Posiadali prawo do zwoływania sejmów, rad senatu oraz pospolitego ruszenia, zasiadali w organach rządowych, mieli procedencję przed królewiczami i książętami, zasiadali przed kardynałami, posiadali tytuł książęcy, herb oraz nosili szatę purpurową. Przełom w hierarchii nastąpił wraz z nowym ustawodawstwem Kościoła powszechnego. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w kan. 438 wprost reguluje, że oprócz prerogatywy honoru, prymas nie ma już żadnej władzy rządzenia, chyba że w odniesieniu do niektórych z nich stwierdzałoby się co innego na mocy przywileju apostołskiego albo zatwierdzonego zwyczaju, zaś w kan. 452 nakazuje wybrać przewodniczącego konferencji biskupów. Obecnie prymas Polski jest tytułem honorowym przysługującym arcybiskupom metropolitom gnieźnieńskim. Przywilejami wnikającymi z funkcji prymasa są: precedencja podczas uroczystości liturgicznych, stałe miejsce w Radzie Stałej Konferencji Episkopatu Polski, prawo do noszenia purpury oraz posiadania w herbie 30 chwostów.

**Słowa kluczowe:** Prymas Polski, Konferencja Episkopatu Polski, Przewodniczący Konferencji Episkopatu Polski, konferencja biskupów, ustrój hierarchiczny kościoła

## Abstract

The rights and privileges of the primates of Poland were enormous. Polish primates coronated Polish kings, blessed royal marriages, and presided over the funeral rites of Polish kings. They were the first senators of the kingdom, during the king's absence they were his governor and acted as *interrex*. They had the right to convene the Sejm, Senate councils and levy, sat in government bodies, had a procedure before princes and princes, sat before cardinals, had a princely title, a coat of arms and wore a purple robe. A breakthrough in the hierarchy took place with the new legislation of the universal Church. The 1983 Code of Canon Law in Canon 438 expressly regulates that, apart from the prerogative of honour, the primate no longer has any power of government, unless otherwise stated for some of them by apostolic privilege or approved custom, and in Canon 452 orders the election of the president of the conference of bishops. Currently, the Primate of Poland is an honorary title for the Metropolitan Archbishops of Gniezno. The privileges pertaining to the functions of the primate are: precedence during liturgical activities, a permanent place in the Permanent Council of the Polish Episcopal Conference, the right to wear purple and to have 30 tassels in his coat of arms.

**Keywords:** Primate of Poland, Polish Bishops' Conference, President of the Polish Bishops' Conference, bishops conference, hierarchy of the church

## Wstęp

Niniejszy artykuł ukazuje na przestrzeni lat pozycję w hierarchii i rozwój kompetencji Prymasa Polski, które wraz z ewolucją prawa kościelnego uległy decentralizacji. Obecnie prymas Polski pełni funkcję honorową, zaś kompetencje, które pozostały pełni Konferencja Episkopatu Polski na czele z jej przewodniczącym.

### 1. Geneza prymasostwa w Polsce

Na zachodzie Europy podczas początków organizacji Kościoła istniał jeden patriarchat w Rzymie, który obejmował liczne Kościoły lokalne. W granicach tego patriarchatu w IV w. powstał urząd prymasa, czyli pierwszego pomiędzy równymi. Władza prymasa rozciągała się nad kilkoma metropoliami, a później obejmowała najczęściej lokalne Kościoły narodowe [Kumor 1983, 157-58].

Kościół katolicki w Polsce został w pełni zorganizowany, gdy papież Sylwester II uwieńczył starania księcia Bolesława Chrobrego i powołał do życia

samodzielną organizację kościelną w 999 r., jaką była metropolia gnieźnieńska, dlatego też arcybiskupa metropolitę gnieźnieńskiego uznawano za jedynego zwierzchnika całego Kościoła w Polsce, czyli prymasa Polski. Realizacja tej decyzji miała miejsce w 1000 r., gdy podczas Zjazdu Gnieźnieńskiego cesarz Otton III ogłosił powstanie pierwszej polskiej metropolii obejmującej tereny ówczesnego państwa Bolesława Chrobrego [Mielczarski 1993, 61-75]. W skład metropolii weszły trzy sufraganie w: Krakowie, Wrocławiu i Kołobrzegu [Wejman 2016, 2018]. Arcybiskupi gnieźnieńscy jako metropolicy od początku byli uważani za zwierzchników całego Kościoła w Polsce i najwyższych dostojników kościelnych.

W 1367 r. erygowano drugą metropolię w Haliczu. W tej sytuacji powstał problem prymatu hierarchicznego w Kościele. Próbę jego rozwiązania podjęto najprawdopodobniej już w 1414 r. na synodzie prowincjalnym w Wieluniu. Ustalono wówczas zasadę pierwszeństwa metropolity gnieźnieńskiego przed halicko-lwowskim, bo w 1412 r. przeniesiono siedzibę z Halicza do Lwowa, ze względu na starszeństwo Gniezna [Abraham 1904, 268]. Potwierdzenie tego pierwszeństwa poprzez nadanie arcybiskupowi metropolacie gnieźnieńskiemu tytułu prymasa Polski stało się faktem niedługo potem na Soborze w Konstancji w latach 1414-1418. Podczas Soboru Mikołaj Trąba, prymas Polski, został zaproszony do zasiadania pomiędzy prymasami, co równało się wówczas z nadaniem mu tej godności. Taką informację przekazał nam polski historyk Jan Długosz. Niestety nie zachowało się żadne pisemne potwierdzenie nadania godności prymasa dla Mikołaja Trąby. Należy zaznaczyć, że nie starali się o nie także jego następcy, co dowodzi, że ich pierwszeństwo nie było kwestionowane [Pietrzak 2011, 58].

Stolica Apostolska potwierdziła tytuł prymasa Polski dla arcybiskupów metropolitów gnieźnieńskich dopiero po blisko stu latach i to niejako przy okazji. Na prośbę Zygmunta I Starego uczynił to w dniu 25 lipca 1515 r. Leon X w bulli *Pro excellenti praeeminentia*<sup>1</sup>, w której nadał Janowi Łaskiemu tytuł legata urodzonego Stolicy Apostolskiej [Korytkowski 1888a, 120-22]. Akt ten nie precyzował jednak zakresu władzy prymasa Polski, natomiast poddawał jurysdykcji prymasowskiej i legackiej metropolię lwowską. Było tam także ogólne stwierdzenie, że zakres uprawnień prymasa Polski jest taki, „jaki posiadają inni legaci, a szczególnie prymas Anglii w Canterbury na mocy prawa, przywileju i zwyczaju” [Nowacki 1937, 651-52].

---

<sup>1</sup> Leon X, *Pro excellenti praeeminentia*, Archiwum Archidiecezjalne w Gnieźnie, dypl. 625 (or.).



Pod względem kolejności nadania wspomnianych godności Polska była wyjątkiem w Europie. Zwykle bowiem tytuł prymasa otrzymywali hierarchowie posiadający już godność legata urodzonego. Natomiast w Polsce było odwrotnie [Osuchowska 2012, 148].

## 2. Prerogatywy prymasów Polski

Prymasi Polski od 1025 r. byli koronatorami monarchów. Przywilej ten zachowano pomimo tego, że od 1320 r. koronacje odbywały się w Krakowie. Prymas Polski celebrował Mszę św. koronacyjną, zaprzysięgał króla, namaszczał go olejami świętymi, przekazywał mu miecz, nakładał koronę, wręczał berło i jabłko królewskie oraz intonował hymn *Te Deum* [Lengnich 1836, 89-94]. Należy zaznaczyć, że prymasi Polski dokonywali także koronacji małżonek królów polskich [Pietrzak 2011, 60-62].

W XIV w. prymasi Polski zaczęli błogosławić małżeństwa królów polskich. Badacze twierdzą, że przywilejem prymasów Polski było chrzczenie dzieci pary królewskiej [Przyboś 1984, 95-96]. Należy zwrócić uwagę, że od 1573 r. królowie Polski mogli zawierać małżeństwo tylko za radą senatu. Prymasi Polski byli senatorami i nieraz zabierali głos w tej kwestii [Lengnich 1836, 184].

Prymasi Polscy przewodniczyli obrzędowi pogrzebowemu królów Polski. Przywilej ten został zawarty w ceremoniale pogrzebów królów Polskich. Prymas Polski prowadził kondukt żałobny w asyście innych biskupów, celebrował obrzęd pogrzebowy oraz wygłaszał kazanie. Prymas Polski przewodniczył także pogrzebom królowych [Rożek 1977, 58-95].

W XIV w. uformowała się Rada Królewska, która następnie w XVI w. przekształciła się w senat. W skład tych gremiów wchodził prymasi Polski. Arcybiskup metropolita gnieźnieński zasiadał po prawicy króla, był pierwszym senatorem Królestwa, przemawiał w imieniu senatu, reprezentował senat na zewnątrz. Prymasi Polski byli określanymi księżętami senatu [Kromer 1977, 107], a nawet prezesami senatu [Skrzetuski 1782, 153].

Przyjazd prymasa Polski na sejm był wspaniałym widowiskiem i odbywał się według specjalnego ceremoniału. Giulio Ruggieri, nuncjusz apostolski, napisał w 1565 r., że arcybiskupi metropolici gnieźnieńscy zjeżdżali na sejm w tysiąc koni<sup>2</sup>. Trasa wiodła na zamek królewski, gdzie

<sup>2</sup> *Relacje nuncjuszków apostolskich i innych osób o Polsce od roku 1548 do 1690*, wyd. E.

prymas Polski w otoczeniu swego orszaku składał wizytę królowi. Witali go na pierwszym i ostatnim stopniu schodów podkomorzowie królewscy oraz prowadzili do ostatniego przedpokoju, gdzie z kolei witali marszałkowie koronni i litewscy oraz prowadzili do komnaty, gdzie oczekiwał król. Krzysztof Szembek, prymas Polski, napisał w 1741 r., że król przyjmował go z ceremoniałem jak wielkiego posła cesarskiego, ale z „większą dystynkcją” [Skibiński 1913a, 670-73]. Należy zaznaczyć, że poza sejmem przyjazdy i audiencji prymasa Polski u króla miały skromniejszą oprawę według ceremoniału stosowanego do senatorów [Lengnich 1836, 239]. Na rozpoczęcie sejmku odprawiana była Msza św., zazwyczaj przez arcybiskupa metropolitę gnieźnieńskiego, ale bywały wyjątki od tej zasady [Pietrzak 1996, 49-51]. Gdy prymas Polski wchodził do izby senatorskiej, król witał go z tronu z odkrytą głową, którą nieco schylał, a senatorowie wstawali z krzesel. Posłowie zagraniczni sprawujący poselstwa w Polsce składali mu wizyty [Skibiński 1913a, 15].

Od XV w. na prymasach Polski spoczywała szczególna odpowiedzialność za państwo w okresie nieobecności króla. Władysław Jagiełło powołał oficjalnie na urząd namiestnika królewskiego Mikołaja Kurowskiego, prymasa Polski. Arcybiskupowi metropolicie gnieźnieńskiemu został przyznany tytuł *vicarius Regni nostri Poloniae Generalis* na czas wojny z Krzyżakami w latach 1409-1411. Tradycję zastępowania króla Polski przez prymasa Polski kontynuował kard. Ferdynand Jagiellończyk [Korytkowski 1888a, 513, 787].

### 3. Prymas Polski jako *interrex*

W 1575 r. Girolamo Lippomano, poseł wenecki, napisał, że prymas Polski podczas bezkrólewia jest jakby „namiestnikiem królewskim”. W 1636 r. Onorato Visconti, nuncjusz apostolski, twierdził, że prymas Polski ma prerogatywy prawie królewskie, których używa w czasie bezkrólewia. W 1670 r. Galeazzo Marescotii, nuncjusz apostolski, relacjonował, że w czasie bezkrólewia należy do prymasa ster całego rządu [Dzięgielewski 2002, 43-44]. Od 1573 r. prymas Polski podczas każdorazowego bezkrólewia sprawował urząd *interrexa*, czyli pełnił obowiązki głowy państwa. Podczas zjazdu konwokacyjnego w Warszawie od 6 do 29 stycznia 1573 r. uznano prymasa Polski za *interrexa* [Płaza 1969, 28, 63]. W czasach jagiellońskich zdarzało

się, że prymasi Polski zwoływali zjazdy elekcyjne oraz ogłaszali wybór króli. Prymas Polski jako *interrex*: oznajmiał zgon króla i nastanie bezkrólewia; po naradzie z senatorami naznaczał sejmiki i sejm konwokacyjny; na konwokacji, także na sejmie elekcyjnym, przedkładał porządek obrad; wyznaczał deputatów z senatu; przyjmował posłów obcych i wyprawiał posłów polskich; podczas elekcji króla stwierdzał wynik głosowania objeżdżając konno pole elekcyjne, a w przypadku zgodnego wyboru nominował króla, po czym intonował hymn *Te Deum*; królowi elektowi oznajmiał o wyborze; przyjmował przysięgę na *pacta conventa*; po koronacji króla zdawał królestwo; na koniec na sejmie koronacyjnym składał sprawozdanie stanom z okresu bezkrólewia [Lengnich 1836, 51, 73-75, 90, 97]. Prymas Polski podejmował decyzje samodzielnie lub za radą obecnych senatorów. Dopiero w 1632 r. sejm konwokacyjny ograniczył władzę prymasa Polski jako *interrexa*. Od tego roku prymasowi Polski przydawano konsyliarzy z senatu i Izby Poselskiej. Ostatni raz uczyniono to na konwokacji w 1764 r. [Pietrzak 2011, 68-69].

Zasady funkcjonowania państwa w okresie zarządzanym przez prymasa Polski jako *interrexa* opierały się na zwyczaju, często precedensie, bo stosowanej konstytucji nie uchwalono. Podczas bezkrólewia w latach 1763-1764 prymas Polski dokonał nominacji na urzędy świeckie i duchowe, które to nominacje król zatwierdził. Należy podkreślić, że najważniejszą prerogatywą *interrexa* było nominowanie króla. Z punktu widzenia historycznego należy zaznaczyć, że nominacji króla dokonali inni biskupi [Korytkowski 1888a, 118].

Końcem XVII w. podczas okresu bezkrólewia tron prymasa Polski w izbie senatorskiej stawiano przed tronem królewskim. W 1696 r. podczas sejmiku konwokacyjnego nad tronem prymasa Polski umieszczono nawet baldachim [Bużeński 1860, 181]. Był to jednak wyjątek ponieważ sprzeciw wyrażała szlachta [Walewski 1874, 50-51].

Prymas Polski miał prawo ogłaszania sejmów, zwoływania posiedzeń senatu oraz zbierania i ogłaszania jego uchwał w czasie nieobecności króla i w okresie bezkrólewia [Kromer 1977, 107]. Ten zakres prerogatyw prymasa Polski jest dyskutowany do chwili obecnej w gremiach historyków [Pietrzak 2011, 74-75]. Niekwestionowaną prerogatywą prymasa Polski, ale jako *interrexa*, było zwoływanie podczas bezkrólewia Rad Senatu oraz sejmiku konwokacyjnego oraz zdarzało się, że zwoływał szlachtę na elekcję [Walewski 1874, 74-75].

Prymas Polski pod nieobecność króla przewodniczył obradom senatu i Izb Połączonych, ale głosu udzielał marszałek koronny, tak samo, gdyby obradom przewodniczył król. Prymasa Polski podczas obrad zastępował najwyższy rangą senator [Uruszczak 1980, 169]. W historii zdarzało się, że pospolite ruszenie zwoływał prymas Polski. Takie wydarzenie odbyło się w 1593 r., 1697 r. i 1764 r. [Korytkowski 1891, 337].

Prymas Polski był strażnikiem prawa. Należy zwrócić uwagę, że wówczas panowało prawo poddanych do oporu wobec władcy łamiącego prawo. W przypadku zaistnienia bezprawia zadaniem senatorów było upomnienie władcy, a w ostateczności naród mógł wypowiedzieć posłuszeństwo [Tenże 1888a, 126]. W konstytucji z 1607 r. zawarto, że w przypadku omawianej sytuacji prymas Polski ma upomnieć króla, a w sytuacji, gdy monarcha nie posłucha, to przedłożyć sprawę sejmowi [Lengnich 1836, 175]. Galeazzo Marescotti, nuncjusz apostolski, pisał, że prymas Polski ma prawo przypominać królowi wszystko to, co jest ważne dla dobra Rzeczypospolitej, do pełnienia praw i *pacta conventa*, a nawet napominania króla, jeżeli zaistniała taka potrzeba [Ochmann-Staniszevska 2000, 251].

Konstytucja z 1764 r. wprowadziła zmiany pojmowania urzędu prymasa Polski. Akt ten traktował arcybiskupa gnieźnieńskiego jako rzeczywistego wicekróla. Hierarcha miał prawo nie tylko używania baldachimu, ale grożono tym, którzy podważali tę dystynkcję. Feliks Szczęsny Czacki, podczaszy koronny, w traktacie pt. *Mysli patriotyczne* przekonywał, że prymas nie tylko powinien być *interrexem*, ale przy królu wicekrólem [Konopczyński 1966, 306-10].

W 1775 r. prymas Polski zasiadał w Radzie Nieustającej [Karaskiewicz 2007, 229-30]. W 1776 r. prymas Polski był prezesem Komisji Edukacji Narodowej [Pietrzak 2011, 78]. Prymas Polski był w precedencji przed królewiczami i książętami [Lengnich 1836, 233-34].

Innocenty X w konstytucji apostolskiej *Militantis ecclesiae regimini* z 19 grudnia 1644 r.<sup>3</sup> nadał kardynałom godność książąt krwi, co miało im zapewnić odpowiednią rangę w precedencji państwowej [Bączkowicz, Baron, i Stawinoga 1957, 446]. W Polsce traktowano godność kardynalską jako obcą i niebezpieczną, bo powodującą spory w precedencji państwowej i podważającą uprawnienia prymasa Polski [Kawecki 2001, 484-85]. Ten

---

<sup>3</sup> Innocentius PP. X, *Militantis Ecclesiae regimini* (19.12.1644), [https://la.wikisource.org/wiki/Militantis\\_Ecclesiae\\_\(Innocentius\\_X\)](https://la.wikisource.org/wiki/Militantis_Ecclesiae_(Innocentius_X)) [dostęp: 03.05.2023].

problem został rozstrzygnięty na zjeździe walnym w Piotrkowie 17 czerwca 1451 r. przez króla Kazimierza Jagiellończyka, który wydał przywilej *De praerogativis archiepiscopi gnesnesis et jure coronandi reges*. Postanowienia zawarte w przywileju akceptował zarówno prymas, jak kardynał. W akcie zabezpieczono prawa i przywileje arcybiskupów gnieźnieńskich, natomiast kardynałowi „prerogatywy jego hierarchicznej dostojności” [Korytkowski 1889, 413]. Celem uniknięcia sporów między kardynałem a prymasem wprowadzono zasadę alternatywy udziału w Radzie Królewskiej. Prymas i kardynał mieli przybywać na posiedzenia Rady pojedynczo i to na wezwanie króla oraz kolejno zajmować pierwsze miejsce. Na przyszłość zakazano biskupom, także prymasowi, starać się o kapelusz kardynalski i przyjmować go bez zezwolenia króla i Rady Królewskiej, czyli senatu. Obowiązek chodzenia kardynała i prymasa na sesje alternatywnie i to na wezwanie króla przypomniano jeszcze w Konstytucji z 1718 r. [Tenże 1888b, 228-30, 233-35]. Na ogół kardynałowie i prymasi Polscy unikali sporów o pierwszeństwo, unikając równoczesnego publicznego występowania zwłaszcza na dworze królewskim, Radach Senatu i sejmie. Gdy jednak dochodziło do wspólnej obecności w senacie, pierwszeństwo miał zawsze prymas Polski. Zdarzało się, że niektórzy z kardynałów żądali wprost precedencji przed prymasami [Pietrzak 2011, 82-83].

W XVI w. ustanowiono w Polsce nuncjusza apostolskiego, któremu przysługiwało pierwszeństwo przed wszystkimi posłami zagranicznymi. Stolica Apostolska w instrukcjach dla nuncjuszy w Polsce zwracała im uwagę na wielkie znaczenie prymasów w Królestwie i posiadaną przez nich godność legata urodzonego. Dlatego nakazywano im okazywać szacunek prymasowi, wspierać go w działaniu, a w sprawach protokolarnych postępować bardzo ostrożnie i roztropnie [Wojtyśka 2002, 79]. Nuncjusze przybywający do Polski doznawali ze strony prymasów życzliwego przyjęcia. Witano ich okazale w rezydencjach prymasowskich. Prymas nie ustępował pierwszeństwa ani nuncjuszowi apostolskiemu, ani posłom królów i książąt. Przeważnie jednak prymas i nuncjusz unikali równoczesnego występowania [Lengnich 1836, 239].

Od czasów prymasa Uchańskiego prymasi używali tytułu „pierwszego księcia” Królestwa. Prymas Polski miał przywilej, na wzór legatów apostolskich, używania krzyża osadzonego na długim drzewcu. Prymasi Polski uważali, że posiadane prawo używania krzyża rozciąga się na całe terytorium Królestwa, a potem Rzeczypospolitej. Prawa używania krzyża nie

mieli prymasi nominaci, nabywali je dopiero po otrzymaniu papieskiej bulli zatwierdzającej. Prymasi używali krzyża w obecności nuncjuszy apostoelskich i kardynałów, natomiast nie czynili tego w obecności legata *a latere* [Czacki 1861, 331]. Prymasi używali herbu. Godło na tarczy herbowej było godłem rodowym, natomiast tzw. oznaki, a więc elementy umieszczone wokół tarczy, symbolizowały godność kościelną [Weiss 1993, 729-36].

W połowie XVIII w. prymasi otrzymali także przywilej przywdziewania purpurowych szat oraz używania tytułu eminencji, nawet jeśli nie byli kardynałami. Wzorem monarchów i książąt utrzymywali także liczny dwór, który przebywał tam, gdzie rezydowali. Miał także nadzwyczajne prawo do używania kardynalskiego tytułu eminencji [Korytkowski 1888a, 125]. Jako ciekawostkę należy przypomnieć, że ten zwyczaj zachował się do dnia dzisiejszego. Z przywileju nadanego w 1749 r. przez Benedykta XIV korzystał abp Henryk Muszyński, metropolita gnieźnieński, Prymas Polski.

Konsekwencje rozbiorów uderzyć musiały także w urząd prymasa Polski. W czasie zaborów, po drugim rozbiorze prymas Polski, podobnie jak wszyscy mieszkańcy Wielkopolski stał się obywatelem Prus. Dekretem król pruski Fryderyk Wilhelm, uznając tytuł Prymasa Polski za symbol polskości, w 1795 r. zabronił abp. Ignacemu Krasickiemu używania tytułu prymasa i przyznał w to miejsce tytuł książęcy [Tenże 1888a, 138]. Rząd pruski po kongresie wiedeńskim w latach 1814-1815 otwarcie dążył do zlikwidowania archidiecezji metropolii gnieźnieńskiej. Planowano utworzyć w jej miejsce metropolię we Wrocławiu [Barańska 2008, 63]. Ostatecznie Pius VII w bulli *De salute animarum* z 16 lipca 1821 r.<sup>4</sup>, wyniósł biskupstwo poznańskie do rangi arcybiskupstwa i połączył je unią personalną z archidiecezją gnieźnieńską. Odtąd obie diecezje miały jednego arcybiskupa metropolitę [Hoffmann 1932, 43-44].

Po odzyskaniu niepodległości powstał konflikt precedencji. W 1918 r. odrodzona Polska miała dwóch prymasów: Edmunda Dalbora, arcybiskupa metropolitę gnieźnieńskiego i poznańskiego, prymasa Polski oraz Aleksandra Kakowskiego, arcybiskupa metropolitę warszawskiego, prymasa Królestwa Polskiego [Zieliński 2007, 335-37]. Powstało wówczas pytanie,

---

<sup>4</sup> Pius PP. VII, *De salute animarum* (16.07.1821), „Gesetz-Sammlung für die Königlichen Preussischen Staaten” 12 (1821), s. 113-52; tekst polski w: M. Józefczyk, *Translacja bulli De salute animarum i dokumentów korygujących granice diecezji warmińskiej w 1861 i 1922 roku*, „Studia Elbląskie” 18 (2017), s. 12-27.

przy której ze stolic arcybiskupich dziedzictwo prymasowskie ma pozostać. Ostatecznie decyzję podjęła Stolica Apostolska, Kongregacja dla Nadzwyczajnych Spraw Kościoła dekretem z 5 lutego w 1925 r.<sup>5</sup> znosząc jurysdykcję prymasowską w Polsce i zachowując tytuł prymasa Polski dla arcybiskupa metropolity gnieźnieńskiego oraz tytuł prymasa Królestwa Polskiego dożywotnio tylko dla Aleksandra Kakowskiego [Fąka 1977, 123-24].

#### 4. Konferencja biskupów

W XVIII w. powoli zaczęły się kształtować spotkania biskupów, które przerodziły się w instytucję konferencji biskupów. Dokładnie momentem przełomowym dla tej instytucji był Sobór Watykański II [Sztafrowski 1984, 22]. Istniejące konferencje biskupów uzyskały status instytucji prawa powszechnego, a biskupi krajów, w których konferencje te jeszcze nie istniały, zostali zobowiązani do ich utworzenia [Dyduch 1998, 63-64].

Pierwsza oficjalna Konferencja biskupów w Polsce odbyła się od 10 do 12 grudnia 1918 r. w Warszawie z udziałem biskupów ze wszystkich zaborów. Zebranie plenarne biskupów w niepodległej ojczyźnie zostało zwołane przez Aleksandra Kakowskiego, arcybiskupa metropolitę warszawskiego, prymasa Królestwa Polskiego. Obradom przewodniczył Achille Ratti, wizytator apostolski. Niestety w tym gremium nieobecny był Edmund Dalbor, arcybiskup metropolita gnieźnieński i poznański, prymas Polski, który ze względów komunikacyjnych między Wielkopolską a Warszawą nie mógł dotrzeć do Warszawy [Hemperek 1977, 51].

Kolejne spotkanie odbyło się od 12 do 14 marca 1919 r. w Warszawie. Zebranie to zostało także zwołane przez A. Kakowskiego i przewodniczył mu A. Ratii. To posiedzenie było szczególnie ważne ze względu na konieczność zajęcia stanowiska wobec spraw kościelnych, które miały być rozpatrywane w sejmie. W trakcie tego spotkania biskupi rozpoczęli prace nad regulaminem zebrań plenarnych [Dyduch 2013, 4].

Trzecie zebranie plenarne zwołał E. Dalbor. Miało miejsce od 26 do 30 sierpnia 1919 r. w Gnieźnie. W tym gremium uchwalono *Regulamin Zjazdów Biskupów Polskich*. Akt ten określał: skład uczestników, przedmiot i procedurę obrad oraz charakter Zjazdu Biskupów Polskich [Manzanares

---

<sup>5</sup> Treść pisma w tej sprawie: Fąka 1977, 123-24.

1980, 46-47]. Na podstawie *Regulaminu* z 1919 r. oficjalna nazwa spotkań biskupów brzmiała *Zjazd Biskupów Polski* [Krasowski 1992, 33].

Pozycja Konferencji Episkopatu Polski wzrosła po zawarciu Konkordatu z 1925 r.<sup>6</sup> Dalszy wzrost autorytetu nastąpił w okresie PRL, zarówno w stosunkach wewnątrzkościelnych, jak i w stosunkach z władzami państwowymi, czego przejawem było utworzenie Komisji Wspólnej Episkopatu Polski i Rządu oraz podpisanie między nimi porozumień w 1950 r. i 1956 r. [Miształ 2011, 30-33].

Zajmując się tym tematem należy wymienić postać kard. Stefana Wyszyńskiego, który w latach 1948-1981 był arcybiskupem metropolitą gnieźnieńskim i warszawskim, prymasem Polski oraz przewodniczącym Konferencji Episkopatu Polski. Na mocy *Statutu* z 1969 r.<sup>7</sup> przewodniczącym konferencji był, z mocy prawa, każdorazowy prymas Polski i zebranie plenarne nie dokonywało jego wyboru [Stępień 2019, 66]. Co więcej ten statut imiennie wymieniał prymasa Tysiąclecia jako przewodniczącego konferencji biskupów. W następnym *Statucie* z 1987 r.<sup>8</sup> taki zapis już się nie znalazł [Banduła 2022, 19].

Wraz ze śmiercią kard. Wyszyńskiego rozpoczął się okres *sede vacante* na stolicy biskupiej w Gnieźnie i Warszawie. Decyzją Jana Pawła II w dniu 7 lipca 1981 r. nowym arcybiskupem metropolitą warszawskim i gnieźnieńskim został Józef Glemp, biskup warmiński, który jeszcze na mocy *Statutu* z 1969 r. został przewodniczącym Konferencji Episkopatu Polski. Kard. Glemp był ostatnim hierarchą, który łączył funkcję prymasa Polski i przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski [Kindziuk 2019, 206-207].

## 5. Przewodniczący konferencji biskupów

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>9</sup> nie wymienia urzędu prymasa, ale w kan. 452 nakazuje wybrać przewodniczącego konferencji biskupów

<sup>6</sup> Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 1925 r. podpisany w Rzymie dnia 10 lutego 1925 r., Dz. U. Nr 72, poz. 501.

<sup>7</sup> *Statutum Conferentiae Episcoporum Poloniae. Varsaviae* (13.02.1969), „Akta Konferencji Episkopatu Polski”, sygn. II 013100, s. 1-10.

<sup>8</sup> *Decretum. Sacra Congregatio pro Episcopis. Poloniae de Statutorum Conferentiae Episcoporum recognitione*, (10.10.1987), „Akta Konferencji Episkopatu Polski”, sygn. III 013100.

<sup>9</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75



[Krukowski 2005a, 322-23]. Co więcej w kan. 438 uregulowano wprost, że oprócz prerogatywy honoru, prymas nie ma już żadnej władzy rządzenia, chyba że w odniesieniu do niektórych z nich stwierdzałoby się co innego na mocy przywileju apostolskiego albo zatwierdzonego zwyczaju [Tenże 2005b, 303-304].

Obowiązujący *Statut Konferencji Episkopatu Polski* z 2009 r.<sup>10</sup> reguluje, że prymas Polski zachowuje honorowe pierwszeństwo wśród biskupów polskich (art. 3), jest członkiem Rady Stałej i obok kardynałów kierujących diecezjami, jest faktycznie jedynym niewybieralnym członkiem tejże Rady (art. 22). *Statut* określa, że przewodniczącego i jego zastępcę wybiera spośród biskupów diecezjalnych zebranie plenarne na okres pięciu lat. Funkcje te można pełnić bez przerwy przez dwie kolejne kadencje (art. 26). Kompetencje przewodniczącego to reprezentowanie Konferencji na zewnątrz (art. 27), zwoływanie Rady Stałej, zwoływanie zebrania plenarnego, zwoływanie Rady biskupów diecezjalnych, przewodniczenie obradom podczas tychże zebrań. Przewodniczący zaprasza, wyjątkowo i w szczególnych przypadkach, na zebranie Konferencji inne osoby, po wysłuchaniu Prezydium, przesyła sprawozdania i dokumenty z zebrań plenarnych oraz Rady biskupów diecezjalnych do Stolicy Apostolskiej za pośrednictwem Nuncjatury Apostolskiej (art. 28). W przypadku prawnej przeszkody przewodniczącego funkcję tę pełni jego zastępca (art. 29).

Obecnie abp Wojciech Polak jest metropolią gnieźnieńskim, prymasem Polski. To jest 90 arcybiskup metropolita gnieźnieński i 57 prymas Polski. Abp Stanisław Gądecki, metropolita poznański, jest przewodniczącym Konferencji Episkopatu Polski, zaś abp Marek Jędraszewski, metropolita krakowski, jest zastępcą przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski.

Jako ciekawostkę można wskazać, że w herbach wymienionych hierarchów prymas Polski ma zachowane 30 chwostów, czyli frędzli ułożonych po połowie i piramidalnie po obu stronach tarczy herbowej, zaś arcybiskupi metropolicie poznański i krakowski mają po 20 chwostów. Liczba 30

---

(1983), pars II, s. 1-317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku*. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Pallottinum, Poznań 2022 [dalej: KPK/83].

<sup>10</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret* (25.08.2009), „Akta Konferencji Episkopatu Polski”, sygn. V 02-13-003-023.

chwostów przysługuje kardynałom, a od XIX w. także prymasom, liczba 20 arcybiskupom, zaś liczba 12 biskupom [Kitowicz 1950, 174].

### Podsumowanie

W Europie żaden z biskupów przez wieki nie miał podobnych prerogatyw do tych, jakie posiadał prymas Polski. Tytuł ten wiązał się początkowo z prawem do koronacji królewskiej i zwierzchności jurysdykcyjnej w Kościele w Polsce, zarówno nad metropolią gnieźnieńską, jak i w pewnych wymiarach także lwowską. Na początku XVI w. uprawnienia zostały wzbogacone o tytuł i uprawnienia *legata urodzonego* Stolicy Apostolskiej. Prymas Polski miał prawo wizytowania biskupstw oraz zwoływania synodów prowincjalnych, czyli krajowych. Reprezentował cały Kościół w Polsce na zewnątrz, a w precedencji nie ustępował nawet kardynałom. Prymas Polski miał prawo przyjmowania apelacji od sądów kościelnych z całej Rzeczypospolitej. Zastępował króla w czasie jego nieobecności, był najważniejszą osobą po królu, jako senator zajmował pierwsze miejsce po władcy i nie ustępował go nawet nuncjuszom apostolskim. Na sejmie w 1573 r. przyznano prymasom oficjalnie urząd interreksa.

Konsekwencje rozbiorów uderzyć musiały także w urząd prymasa Polski, który był symbolem jedności Kościoła i Polski. Fryderyk Wilhelm, król pruski, zakazał w 1795 r. arcybiskupowi metropolacie gnieźnieńskiemu używać tytułu prymasa Polski i przyznał w to miejsce tytuł książe. Aleksander I, car Rosji, uzyskał dla nowo utworzonej archidiecezji metropolii warszawskiej w 1818 r. tytuł prymasa Królestwa Polskiego. Od tego wydarzenia było prymasów dwóch: prymas Polski i prymas Królestwa Polskiego. Kongregacja dla Nadzwyczajnych Spraw Kościoła dekretem zatwierdziła arcybiskupowi Gniezna tytuł prymasa Polski, a arcybiskupowi metropolacie warszawskiemu dożywotnio tytuł prymasa Królestwa Polskiego. Niniejszy dekret zniósł jednak jurysdykcję prymasowską wobec innych polskich diecezji. Wówczas w Kościele katolickim zaczęły się oddolnie tworzyć konferencje biskupów, które znalazły uregulowanie w KPK/83.

Obecnie prymas Polski jest tytułem honorowym przysługującym arcybiskupom metropolitom gnieźnieńskim. Rola ta jednak, w związku z przemianami w Kościele powszechnym, została radykalnie ograniczona. Z tytułem tym nie wiąże się żadna jurysdykcja wobec innych biskupów i diecezji. Przywilejami wynikającymi z funkcji prymasa są: precedencja

podczas uroczystości liturgicznych, stałe miejsce w Radzie Stałej Konferencji Episkopatu Polski, prawo do noszenia purpury oraz posiadania w herbie 30 chwostów.

## PIŚMIENNICTWO

- Abraham, Władysław. 1904. *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*. T. 1. Lwów: Nakładem Towarzystwa dla Popierania Nauki Polskiej. Kraków: W drukarni Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Banduła, Paweł. 2022. „Ewolucja regulacji prawnej w statutach Konferencji Episkopatu Polski.” W *Kodeks Prawa Kanonicznego w badaniach młodych naukowców*. T. 5, red. Mirosław Sitarz, i Agnieszka Romanko, 13-30. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Barańska, Anna. 2008. *Między Warszawą, Petersburgiem i Rzymem. Kościół a państwo w dobie Królestwa Polskiego*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Bączkowicz, Franciszek, Józef Baron, i Władysław Stawinoga. 1957. *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*. T. 1. Opole: Wydawnictwo Diecezjalne św. Krzyża w Opolu.
- Bużeński, Stanisław. 1860. *Żywyoty arcybiskupów gnieźnieńskich*. T. 3. Wilno: Nakładem Księgarni Rubena Rafałowicza.
- Czacki, Tadeusz. 1861. *O litewskich i polskich prawach, o ich duchu, źródłach, związku i o rzeczach zawartych w pierwszym Statucie dla Litwy 1529 r. wydany*. T. 1. Kraków: Druk. „Czasu”.
- Dyduch, Jan. 1998. „Konferencja Biskupów w świetle motu proprio „Apostolos suos”.” *Prawo Kanoniczne* 41, nr 3-4:59-74.
- Dyduch, Jan. 2013. „Kształt prawny Konferencji Episkopatu Polski.” *Prawo Kanoniczne* 56, nr 2:4-15.
- Dzięgielewski, Jan. 2002. „Prymasi w roli interreksów.” W *Prymasi i prymasostwo w dziejach państwa i narodu polskiego*, red. Wiesław J. Wysocki, 39-50. Warszawa: Pax.
- Fąka, Marian. 1977. „Kwestia prymasostwa w okresie arcybiskupich rządów kardynała Edmunda Dalbora (1915-1926): (ciąg dalszy).” *Prawo Kanoniczne* 20, nr 3-4:109-29.
- Hemperek, Piotr. 1977. „Konferencje Biskupów metropolii warszawskiej 1907-1925.” *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 24, nr 1-2:24-47.
- Hoffmann, Bogumił. 1932. „Wykonanie bulli „De Salute animarum” w Wielkim Księstwie Poznańskim.” *Roczniki Historyczne* 8, nr 1:22-58.

- Karaskiewicz, Katarzyna. 2007. „Spory o status prymasa na Sejmie Czteroletnim.” *Czasopismo Prawno-Historyczne* 61, nr 2:221-39.
- Kawecki, Roman. 2001. „Z dziejów nominacji kardynalskich w Polsce przedrozbiorowej.” *Nasza Przeszłość* 95:479-89.
- Kindziuk, Milena. 2019. „Kardynał Józef Glemp – ostatni taki prymas.” W *100-lecie Konferencji Episkopatu Polski. Księga jubileuszowa*, red. Artur G. Miziński, 205-49. Kielce: Wydawnictwo Jedność.
- Kitowicz, Jędrzej. 1950. *Opis obyczajów za panowania Augusta III*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Konopczyński, Władysław. 1966. *Polscy pisarze polityczni XVIII w. (do Sejmu Czteroletniego)*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Korytkowski, Jan. 1888a. *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821 czyli do połączenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z biskupstwem poznańskim*. T. 1. Poznań: Druk. Kuryera Poznańskiego.
- Korytkowski, Jan. 1888b. *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821 czyli do połączenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z biskupstwem poznańskim*. T. 2. Poznań: Druk. Kuryera Poznańskiego.
- Korytkowski, Jan. 1889. *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821 czyli do połączenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z biskupstwem poznańskim*. T. 3. Poznań: Druk. Kuryera Poznańskiego.
- Korytkowski, Jan. 1891. *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821 czyli do połączenia arcybiskupstwa gnieźnieńskiego z biskupstwem poznańskim*. T. 4. Poznań: Druk. Kuryera Poznańskiego.
- Krasowski, Krzysztof. 1992. *Episkopat katolicki w II Rzeczypospolitej*. Warszawa–Poznań: Redakcja Naukowa.
- Kromer, Marcin. 1977. *Polska czyli o położeniu, ludności, obyczajach, urządach i sprawach publicznych Królestwa Polskiego*. Olsztyn: Pojezierze Olsztyn.
- Krukowski, Józef. 2005a. „Konferencje biskupów.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. II/1: *Księga II. Lud Boży. Część I. Wierni chrześcijanie. Część II. Ustrój hierarchiczny Kościoła*, red. Józef Krukowski, 314-32. Poznań: Pallottinum.
- Krukowski, Józef. 2005b. „Metropolici.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. II/1: *Księga II. Lud Boży. Część I. Wierni chrześcijanie. Część II. Ustrój hierarchiczny Kościoła*, red. Józef Krukowski, 299-304. Poznań: Pallottinum.
- Kumor, Bolesław. 1983. „Prymas Kościoła katolickiego w Polsce. Znaczenie i rola w dziejach Polski.” *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 16:157-69.
- Lengnich, Gottfried. 1836. *Prawo polskie Królestwa Polskiego*. Kraków: Druk. Kwartalnika.

- Manzanares, Julio. 1980. „Las Conferencias Episcopales en tempos de Pio XI.” *Revista Española de Derecho Canonico* 36:46-47.
- Mielczarski, Stanisław. 1993. „Działalność misyjna Wojciecha i Ottona.” *Studia Gdańskie* 9:61-75.
- Misztal, Henryk. 2011. „Stosunki państwo-Kościół w okresie Polski Ludowej.” W *Prawo wyznaniowe*, red. Artur Mezglewski, Henryk Misztal, i Piotr Stanisław, 30-33. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Nowacki, Józef. 1937. „De archiepiscopi gnesnensis dignitate ac praerogativa primatiali.” *Collectanea Theologica* 18, z. 3-4:616-700.
- Ochmann-Staniszevska, Stefania. 2000. „Prymasi polscy za panowania Jana Kazimierza Wazy i Michała Korybuta Wiśniowieckiego.” W *Służcie Panu z weselem. Księga jubileuszowa ku czci kard. Henryka Gulbinowicza z okazji 50-lecia kapłaństwa, 30-lecia biskupstwa, 25-lecia posługi w archidiecezji wrocławskiej i 15-lecia kardynalatu*, red. Ignacy Dec, 239-52. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny.
- Osuchowska, Marta. 2012. „Pierwsze polskie konkordaty (do czasów rozbiorów).” *Studia Politolologiczne* 23:143-60.
- Pietrzak, Jerzy. 1996. „Nabożeństwo na rozpoczęcie Sejmu XVI-XVIII.” *Śląski Kwartalnik Historyczny Sobótka* 51, nr 1-3:47-53.
- Pietrzak, Jerzy. 2011. „Przywileje i godności Prymasów Polski.” *Studia Prymasowskie UKSW* 5:57-98.
- Płaza, Stanisław. 1969. *Próby reform ustrojowych w czasie pierwszego bezkrólewia (1572-1574)*. Kraków: Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Przyboś, Adam. 1984. *Michał Korybut Wiśniowiecki 1640-1673*. Kraków-Wrocław: Wydawnictwo Literackie.
- Rożek, Michał. 1977. *Groby królewskie w Krakowie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Skibiński, Mieczysław. 1913a. *Europa a Polska w dobie wojny o sukcesje austriacką w latach 1740-1745*. T. 1. Kraków: Akademia Umiejętności. Nakładem funduszu nestora Bucewicza. Skład Gł. w Księgarni Sp. Wyd. Polskiej.
- Skibiński, Mieczysław. 1913b. *Europa a Polska w dobie wojny o sukcesje austriacką w latach 1740-1745*. T. 2. Kraków: Akademia Umiejętności. Nakładem funduszu nestora Bucewicza. Skład Gł. w Księgarni Sp. Wyd. Polskiej.
- Skrzetuski, Wincenty. 1782. *Prawo polityczne narodu polskiego*. Warszawa: Drukarnia J. K. Mci i Rzeczyplitey u XX. Scholarum Piarum.
- Stępień, Marek. 2019. „Status prawny i organizacja Konferencji Episkopatu Polski.” W *100-lecie Konferencji Episkopatu Polski. Księga jubileuszowa*, red. Artur G. Miziński, 51-92. Kielce: Wydawnictwo Jedność.

- Sztafrowski, Edward. 1984. *Konferencje biskupie*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Uruszczak, Waław. 1980. *Sejm walny koronny w latach 1506-1540*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Walewski, Antoni. 1874. *Dzieje bezkrólewia po skonie Jana III*. T. 1. Kraków: Akademia Umiejętności w Krakowie.
- Weiman, Grzegorz. 2016. „Dzieje Kościoła katolickiego na pomorzu zachodnim i północnym do 1945 roku. Zarys problemu.” *Colloquia Theologica Ottoniana* 2:217-38.
- Weiss, Anzelm. 1993. „Heraldyka kościelna.” W *Encyklopedia Katolicka*. T. 6, 729-36. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Wojtyska, Henryk D. 2002. „Prymasostwo-nuncjatura. Dzieje relacji międzyinstytucjonalnych.” W *Prymasi i prymasostwo w dziejach państwa i narodu polskiego*, red. Wiesław J. Wysocki, 79-84. Warszawa: Pax.
- Zieliński, Zygmunt. 2007. *Papiestwo i papieże dwóch ostatnich wieków*. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.



## PAPAL INDULT, CULT, VENERATION AND FRANÇOIS DU PUY'S VITA OF SAINT BRUNO THE CARTHUSIAN

### PAPIESKI INDULT I KULT ŚW. BRUNONA KARTUZA A JEGO ŻYWOT AUTORSTWA FRANÇOIS DU PUY

Wiktor Dziemski, MA, JCL

The Jagiellonian University in Kraków, Poland

e-mail: w.dziemski@doctoral.uj.edu.pl; <https://orcid.org/0000-0001-8166-2249>

#### Abstract

The article deals with the issue of the cult of Saint Bruno, the founder of the Carthusian Order. The scholarly literature had so far failed to present this matter from the perspective of canon law and that has caused numerous ambiguities and terminological errors, that have also affected the way in which scholars perceived the development of this saint's cult. The public cult of St. Bruno was only authorized by Pope Leo X in 1514, when he allowed the Office of St. Bruno to be celebrated within the Order. The article also presents the connections of this papal indult with the *Life of St. Bruno* written by the General of the Order, François du Puy.

**Keywords:** Saint Bruno, Carthusians, Leo X, cult, hagiography

#### Abstrakt

Artykuł ten podejmuje zagadnienie kultu świętego Brunona, założyciela Zakonu Kartuzów. W dotychczasowej literaturze naukowej brakowało dotąd przedstawienia tej kwestii z perspektywy prawa kanonicznego, co powodowało liczne niejasności i błędy terminologiczne. Ta sytuacja związana była również z rozwojem kultu tego świętego. Na jego publiczne sprawowanie zgodę wyraził dopiero papież Leon X w 1514 r., kiedy to pozwolił odprawiać oficjum ku czci św. Brunona w obrębie zakonu. Artykuł przedstawia także związki tego papieskiego indultu z żywotem św. Brunona napisanym przez generała zakonu François Du Puy.

**Słowa kluczowe:** Św. Bruno, kartuzi, Leon X, kult, hagiografia



## Introduction

The founders of religious orders constitute a significant group among saints and blessed in the Catholic Church. Their understanding and application of the Gospel, being of divine inspiration, could be perceived as a signpost pointing towards Heaven [Schulmeister 1971, 47-52]. In some instances, the impact of these *institutores* on society has been so powerful and obvious that it led, *circumstantiis non obstantibus*, to a swift official affirmation of their sainthood in the form of a beatification or canonization shortly after their death.<sup>1</sup> In most cases, however, the papacy avoided haste and careless action in this delicate and important matter, as a letter of Pope John XXII to Thomas of Lancaster about the canonization of Archbishop of Winchester, written in 1319, clearly indicates: “[...] scire te volumus, quod Romana Mater Ecclesia non consuevit, super tanta causa praesertim, praecipitanter aliquid agere, quinpotius tale negotium sollempnis examinationis indagine ponderare.”<sup>2</sup>

This paper, in an effort to solve some of the ambiguities, investigates the path that led to Leo X’s authorization of the celebration of an office in honor of Bruno of Cologne within the houses of the Carthusian Order, with special attention paid to the *Chartae* of the Carthusian General Chapter. In addition, it also analyzes the relationship between this official papal indult and the *Vita Brunonis* written by prior general of the Order – François du Puy.

Bruno’s life has been subject of many detailed studies, but a brief summary will be sufficient to provide some context for further considerations. He was born in Cologne in the year 1030, where he also obtained his first education. Not long after, in 1056, he was appointed by the bishop Gervais de Château-du-Loir to the office of *magister* in the renowned cathedral school of Reims. It is very likely that this position made it inevitable for him to engage in the most fierce contemporary theological disputes concerning the problem of universals and the real presence of Christ in the Eucharist. Bruno held the office of *magister* for almost 20 years. During this time, he

---

<sup>1</sup> Just to name two very evident examples, St. Francis of Assisi died in 1226 and was canonized just two years later in 1228. St. Dominic de Guzman died in 1221 and was canonized 1234.

<sup>2</sup> *Litterae Cantuarienses: The Letter Books of the Monastery of Christ Church, Canterbury*, edited by J. Sheppard, Cambridge University Press, Cambridge 2012, Appendix, p. 400-401.

became known for his knowledge and integrity.<sup>3</sup> After leaving Reims as a result of a simoniac crisis and spending some time in a kind of exile, his new vocation became increasingly evident. Although he was not the first to leave the world, it must have been quite shocking for the people around him to see a man of his position, status, and age commit himself to the *fuga saeculi*. Bruno at first joined Robert of Molesmes and his cenobitic community, which later on contributed to the founding of the Cistercian Order. This was, however, not the kind of life Bruno was looking for and so in 1084 he established a new hermitage in the valley of Chartreuse [Louf 2013, 216]. Bruno led the newly founded monastery until 1090, when he was called to Rome by his previous student from Reims – Odo de Chatillon, who became Pope Urban II. Having experienced a peaceful and contemplative life at Chartreuse, Bruno grew weary of the agitated and restless conduct of the *Curia Romana*. The Pope, though, could not afford to lose such a valuable advisor and so he offered Bruno the episcopal see of Reggio in Calabria, but the proposition was turned down. Then, the founder of Chartreuse had, most likely with the help of Urban II, erected a new monastery called *Santa Maria della Torre*.<sup>4</sup> There is a quite common confusion regarding the name of the new foundation,<sup>5</sup> resulting from the fact that shortly after Bruno's death in 1101, his successor in the office of prior, Lanuin, established a new coenobitic community just about a kilometer from the hermitage of Santa Maria, called *Sancti Stephani de Bosco*.<sup>6</sup> It took a different path of development compared to the Chartreuse and was soon (1191) taken over by the Cistercian Order. The recuperation of *Domus Sancti Stephani* followed in the year 1513, which was related to efforts the Carthusian Order made to obtain an official approval of Bruno's sainthood.

---

<sup>3</sup> Guibert de Nogent, *De vita sua*, I 11 (PL 156) 853: "fuit [...] Bruno quidam in urbe Remensi vir, et liberalibus instructus artibus, et magnorum studiorum rector"; Hugo von Die, *Epistolae extra registrum*, Ep VIII: PL 148, 745: „[...] commendamus gratiae sanctitatis vestrae, [...] dominum Brunonem Remensis Ecclesiae in omni honestate magistrum."

<sup>4</sup> More about the reasons why Bruno stayed in Calabria: Posada 1987, 146.

<sup>5</sup> It might be even found in the writings of Carthusian Hagiographers, e.g. *Vita Brunonis* written by the prior of the Charterhouse in Basel Heinrich Arnoldi ca. 1486. See Dziemski 2020, 99, 102.

<sup>6</sup> More about the name and how it is represented in the earliest medieval sources: Ceravolo 2017, 101.

## 1. Why was there no beatification or canonization in the 12<sup>th</sup> century?

While in the ancient and early medieval Church the expressions *sanctus* and *beatus* were used alternately and in the same sense, certain members of mendicant orders interpreted the praxis of the Holy See too extensively and promoted local, but also public cults of people, which they then called blessed because the term “blessed” did not yet have canonical content. Urban V, in 1386, called this undermining of binding law *fraus* [Veraja 1983, 16]. In the 15<sup>th</sup> century, *beatus* was someone, *qui privatis in locis a privatis personis in Sanctorum coetu esse creditur*. It was Sixtus IV who connected the title blessed with public cult when he approved the veneration of Johannes Bonus in 1483.<sup>7</sup> Veraja, in his book, presents 29 more examples of papal approval of local cults in the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries. After the foundation of the Congregation of Rites, it was common to allow or confirm the veneration of a certain person in some monasteries of the same order, the whole order, dioceses, or sometimes a kingdom, usually as a step preceding the canonization. Slowly but steadily, the terms *beatus* and *sanctus* acquired their own specific meanings. However, even until the reform of Pope Urban VIII (1623-1644) there was still some confusion [Misztal 2003, 159-60]. Some bishops believed that they had the competence to approve the public cult of people who had died on the territory of their diocese. Quite often people would venerate someone who, although passed away in *opinione sanctitatis*, was never officially canonized. There was also a great deal of disorientation regarding the difference between the private and public cult and between a particular cult that had received papal approval and canonization. This confusion was also visible in art<sup>8</sup> and poetry. Therefore, the papal reform was set to resolve the ambiguity and establish the legal procedure of the canonical process of canonization at the level of the diocese, where an inquiry into the life of the candidate and the miracles that prove his sainthood were necessary. The reform of Urban VIII also completely changed the current order of canonization proceedings. Before, it was more likely that a certain person would be canonized when he or she had already enjoyed a public cult (*via cultus*). This was also the normal path

<sup>7</sup> “possit pro beato venerari” [Veraja 1983, 19].

<sup>8</sup> Heinrich Arnoldi has devoted an entire chapter of his *Vita Brunonis* to the subject of the difference in depicting saint and blessed: *Capitulum XX Differentia in figurando sanctos vel beatos, canonizatos vel non canonizatos* [Dziemski 2020, 108].

that led to canonization. From then on, however, the *via ordinaria* required that the person was not yet publicly venerated (*via non cultus*), although some exceptions were accepted (*casus exceptus*) [ibid., 113-15, 162-64].

As has been shown, it is necessary to understand the difference between canonization and beatification, since these technical terms cannot be used interchangeably.<sup>9</sup> Beatification is a legal act that allows the veneration of a certain saint on a restricted territory or in a certain religious order, whereas canonization introduces an obligation to venerate a particular saint in the entire Catholic Church. However, Benedict XIV, in his great work *De servorum Dei beatificatione, et beatorum canonizatione*, adds that the most important difference lies in the fact that the canonization, as opposed to the beatification, is a final and definitive act.<sup>10</sup> The legal institution of beatification is younger than that of canonization and was introduced over a long period of time. It has its provenance in inconclusive decisions of bishops, synods, and popes during medieval times. Since the 15<sup>th</sup> and 16<sup>th</sup> centuries, there was a growing number of papal beatifications using the legal phrase *ut possit pro beato venerari*, and it was Pope Leon X who reserved the act of beatification to the Holy See in 1515 – *cum nulli liceat quemquam pro beato absque auctoritate Sedis Apostolicae venerari* [Veraja 1983, 18-19, 28-33]. As for the canonization that originated with the cult of martyrs (1<sup>st</sup> – 4<sup>th</sup> century) and was later on enriched by the application of *translatio* or *elevatio*, there were at first no precise rules that led to confirmation of sainthood [Amore 1977, 68-77]. However, the Fifth Council of Carthage (401) made the diocesan bishop responsible for the determination of a martyr's sanctity [Kemp 1948, 15], marking the beginning of a process that led finally to papal reservation by Alexander III with his well-known decree *Audivimus* in 1181. Of course, there is evidence of both the necessity of papal affirmation before *Audivimus* [Hertling 1935, 174-79] and independent acts of canonization afterward, but this important decree presents a milestone in the development of what is today known as the canonization process.

---

<sup>9</sup> As it quite often happens see: Paravy 2017, 17-52; Zadnikar 1983, 248; Hogg 1995, 126; Posada 1987, 262.

<sup>10</sup> "Idcirco ultima differentia inter beatificationem et canonizationem minime quidem constituenda erit vel in permissione Cultus vel in eius coarctatione in personis aut in locis particularibus, quae in beatificatione habeatur, secus ac in canonisatione, sed extrema et definitiva de sanctitate sententia cultum aliis sanctis debitum in universa Ecclesia per canonizationem nequaquam vero per beatificationem praecipiente." I, 38, 14.

Subsequently, Bruno, who died in 1101, might have been beatified or canonized, e.g., by the bishop of Squillace, Giovanni de Niceforo (who also made donations to the newly founded *Santa Maria della Torre* [Cervolo 2017, 101], which was situated in his diocese) under the conditions generally applicable at that time. First and foremost, there needed to be the will of either the people or a religious community that perceived a certain individual as a saint (*opinio sanctitatis*). This was, of course, based on the heroism of his virtues and, very often, the miracles that he performed. As we can see, no formal obstacle stood in the way of Bruno's beatification or canonization at that time. Furthermore, a mortuary roll<sup>11</sup> sent by the monks of *Santa Maria della Torre* after their founder's death clearly demonstrates that Bruno was recognized as a saint not only by the community he led, but also by others who sought his intercession.<sup>12</sup> Secondly, there are also accounts of miracles related to Bruno's tomb in Calabria. The author of *Chronica Laudemus* [Wilmart 1926, 77-142], written about 1250, is the first to mention that the water flowing from Bruno's grave had the power to cure diseases. The same story was later reproduced in various Carthusian texts, e.g., the *Ortus et Decursus Ordinis Cartusiensis* (1398) [Vermeer 1929, 99] or the *Vita* by Heinrich Arnoldi (1486) [Dziemski 2020, 102]. A more detailed narrative on the veneration and devotion that Bruno enjoyed is quoted by C. Byeus in his foreword in *Acta Sanctorum*. He mentions<sup>13</sup> the *Vita* composed by Peter Blomevenna – prior of the Charterhouse in Cologne. It was printed by the Carthusians about 1516. However, the issue of Blomevenna's works on Bruno calls for some further inquiry. There are at least three slightly different versions of the text dated either to 1515 or 1516. They also have different titles: *Vita sancti Brunonis*,<sup>14</sup> *Divi Brunonis Carthusiensis ordinis fundatoris vita*<sup>15</sup> – which is the longest and contains the same sapphic verse by S. Brant that might be found in the *Vita*, written by François du Puy, and finally, *Sermo de Sancto Brunone confessore initiate ore ordinis Carthusiensis*,<sup>16</sup> which is supposed to be the sermon preached by Blomevenna at the Carthusian General Chapter in 1516 [Clark

<sup>11</sup> More in: Beyer, Signori, and Stickel 2014; Excoffon 2003, 3-17; Constable 2017, 139-48.

<sup>12</sup> E.g. Tituli No. 1, 3, 39, 52, 79, 146, 175 178 in: Beyer, Signori, and Stickel 2014.

<sup>13</sup> AS Oct, t. III, p. 694.

<sup>14</sup> VD 16 B 5746.

<sup>15</sup> VD 16 B 5745.

<sup>16</sup> VD 16 B 5756.

2011, 166]. The *Sermo* has a different beginning,<sup>17</sup> but from the fol. 19r, it reproduces the text of *Vita sancti Brunonis*. C. Byeus, by saying “quae sub contextae a se Sancti Vitae finem in litteras mittit Blömenvenna” refers to the version entitled *Divi Brunonis*, which contains a thorough account of the recuperation of the Calabrian Charterhouse and Bruno’s miracles, ends with a narrative on the veneration of Bruno’s tomb and the reverence he received from people of all conditions and social strata. This passage substantiates the existence of Bruno’s cult and aims to deliver proof of his sainthood. It was, as mentioned above, normal conduct before the reform of Urban VIII (*via cultus*). Without refuting it, the observation has to be made that Blomevenna’s account was written about 400 years after Bruno’s death, and this could have an impact on its credibility. But even if Bruno was venerated as a saint, it still stands that he was neither beatified nor canonized until the 16<sup>th</sup> century. It is all the more puzzling because there were Carthusians canonized much before Bruno, e.g., Hugh of Lincoln or Anselm of Belley [Louf 2013, 214]. Nevertheless, the question of why Bruno was not beatified or canonized in the 12<sup>th</sup> century still remains. Nabert claims that in spite of the praise that Bruno received in the mortuary roll, it was Guigo I, his successor at Grande Chartreuse, who, through establishing the first legislative text – *Consuetudines Cartusiae*, became the reference authority [Nabert 2003, 181]. The text itself was written at the request of the priors of the newly founded charterhouses in Portes (1115), Saint-Sulpice (1116), and Meyriat (1117) [Hogg 1970, 18]: “Amicis et fratribus in Christo dilectissimis, Bernardo Portarum, Humberto Sancti Sulpici, Milioni Maiorevi prioribus et universis qui cum eis Deo serviunt fratribus, Cartusiae prior vocatus Guigo et qui secum sunt fratres perpetuam in Domino salute.”<sup>18</sup>

With even more monasteries being erected at that time (Les Écouge, Durbon, Silva-Benedicta, Arvieres), and the *Consuetudines* being approved by the Pope in 1133, it became necessary to establish an institution that would ensure homogeneous celebration of divine office and observance of the Carthusian customs.<sup>19</sup> Thus, the first General Chapter was summoned in 1140 or 1141. Shortly before, in the year 1132, the original monastery

<sup>17</sup> UB Basel Mscr A IX 29 Fol. 4v-18r.

<sup>18</sup> Guigo I, *Consuetudines Cartusiae*, Prologus (PL 153), p. 635.

<sup>19</sup> See the document found by Mabillon in: Hogg 1970, 21.

at Grand Chartreuse was completely destroyed by an avalanche that also resulted in the loss of the archive and death of seven monks. Those who survived had to move two kilometers down the valley and start building new buildings for the community. Despite the catastrophe and other difficulties the Carthusian had to face, only in the 12<sup>th</sup> century 36 new charterhouses were founded as well as a female branch, established in 1145. All these circumstances surely impacted the actions the Carthusians took in the initial decades of the Order. Furthermore, Paravy points to the long and drawn-out process of constructing the memory and identity of Carthusians that was influenced by the surrounding culture and the inseparable ordinary preoccupations [Paravy 2017, 18]. The Order was also known for its seclusion and eremitical spirituality, which certainly did not promote the idea of boasting or advertising the sainthood of its members. Later on this notion became proverbial: *Cartusia sanctos facit, sed non patefacit* [Martin 1992, 1]. Heinrich Arnoldi elucidates on this matter in one chapter of his *Vita Brunonis – Ratio cur ordo Carthusiensis parum curet de miraculis et canonizatione suarum personarum*, quoting a certain prior of the Grand Chartreuse, who said that ‘the calendar is already full of saints and the Church of God does not need any Carthusian feasts’ [Dziemski 2020, 110]. The same motive was also employed almost 100 years earlier by Boniface Ferrer, a Carthusian monk from the house Porta Coeli [Martin 2003, 199]. The same idea of humility, which makes up one of the cornerstones of Carthusian spirituality, encouraged many members of the Order to publish their writing anonymously to avoid unwanted publicity.

Additionally, the 12<sup>th</sup> and 13<sup>th</sup> centuries were the times when popes, by means of canonization, wanted to give an example of saint bishops,<sup>20</sup> pointing to those who carried out their duty with heroic dedication and true love for people as opposed to some, whose misconduct cast a shadow on the Catholic Church. Both Carthusian saints mentioned before, Hugh of Lincoln and Anthelm of Belley were bishops, and their canonization fits in the papal endeavor of rehabilitating the episcopate after the crises it experienced from ca. 950 to about 1050 [Bligny 1984, 106].

Finally, it also seems that the distance that separated the original foundation at Grand Chartreuse from Santa Maria della Torre was a major factor that disrupted regular communication between the two. Furthermore,

---

<sup>20</sup> See Krafft 2005, 58-674; Paciocco 2013, 277-99.

the lavish ducal donations to the latter and the distinct ambient, differing from that of France, profoundly modified the conditions of monastic life, which became increasingly open to the inflow of postulants. This, as a result, made a strict eremitical vocation, which implied a small number of community's members, impossible to maintain, eventually ending with the overtake of the monastery by the Cistercian Order in 1091 [Paravy 2017, 47].

## 2. The developments that led to Leon X's indult of July 19, 1514

The growth of the Carthusian Order, slow at first, enjoyed rapid acceleration in the 14<sup>th</sup> and 15<sup>th</sup> centuries, with 105 and 45 new houses founded at that time, respectively [Hogg 1987, 5-26; Rütthing 1967, 9-50]. At the brink of reformation, there were about 200 charterhouses spread throughout all of Europe.<sup>21</sup> It was common for Carthusians, known for their piety and learning, to be sought by the most noble and royal patrons. In the 14<sup>th</sup> century, the initiative of founding a new charterhouse was rarely from the monks themselves [Lorenz 2002, 5]. Another important development took place in the 13<sup>th</sup> century. The establishment of a monastery Vauvert near Paris may be regarded as a turning point in the history of the Carthusian Order. Until then, new charterhouses had always been founded in isolated locations such as a valley or the wilderness. Subsequently, they were quite often located near municipalities [Witkowski 2004, 82]. This shift, without relaxation of the strict observance,<sup>22</sup> led to a closer relationship with the world surrounding the charterhouse than previously. Jedin called the results of this change a 'Copernican shift' [Jedin 1949, 115]. The pressure of the outside world and certain events like, e.g., the Avignon Captivity or the Great Western Schism, affected the mentality of the monks. They found themselves in a position where they had to face various accusations and defend their customs, like in the case of accusations against fasting from meat [Paravy 2017, 39]. The work *Ortus et Decursus Ordinis Cartusiensis* bears further evidence that the dialogue with the outside world was taken seriously, with its author refuting the allegations concerning the austere observances in the Order [Rütthing 1967, 94]. The documents of the General Chapter are a great source of information on this matter.

---

<sup>21</sup> A list of the charterhouses may be found in *Statuta ordinis cartusiensis* printed by Amerbach in 1510 in Basel on fol. 311r-312r (e.g. UB Basel AK VI 21).

<sup>22</sup> See Martin 1995, 41-66.



The experience of the Great Schism, which left deep wounds in the body of Church, taught Carthusians to be prepared for eventual reappearance of the divisions. In the year 1512, the General Chapter ordained that *si oriretur schisma in ecclesia* the monks would not favor any of the contending parties “continuing to conform with the truth and the judgment of the Holy Mother Church” [Clark 1998, 50-51]. Closer relations with the world made the Carthusians more liable to outside opinions and keen to avoid publicity and scandalous behavior. There are at least two instances supporting this assumption. The first case was treated by the General Chapter in the year 1490. It was related to monks who had transferred between the houses. This, according to the charter, might have been regarded as an act of *fugae* or even *apostasiae* and might result in *scandalum* [Idem 1999, 59]. As a solution, the *visitatores* were ordered to approve only those transfers that had an urgent cause and were in accordance with the Carthusian *Statuta*. In addition, the charterhouses were to be on alert and ready to capture and incarcerate vagabond Carthusian monks. The other example comes from the year 1499 [ibid., 89], but the ordinance was also repeated in the year 1504 [Idem, 12-13], thus the matter had not been swiftly resolved. At first, it prohibited the practice of *ars alchimia et quinta essentia* in the province of *Alemaniae Inferioris* and *Renii*, but later it was extended to the entire Carthusian Order. Again, the main goal of this ordinance was to suppress the melting of precious metals and the emergent scandal.<sup>23</sup> Thus, the effort to avoid shameful conduct is clearly visible and implies lively relations with the outside world. Moreover, in the 15<sup>th</sup> century Carthusian monks from cities like Nuremberg, Cologne, Freiburg, Basel, Strasbourg, and Paris exchanged letters with leading humanists and lent books to printers and scholars [Martin 1995, 45]. This is especially true in the case of the Basel Charterhouse *Vallis s. Margarethae*, where fruitful cooperation between the monks, members of the university, printers, and scholars took place [Wilhelmi 2002, 21-27; Heinzer 2014, 113-28]. It was also quite common for humanists, university professors, and printers (very often represented by one person) to enter the Carthusian Order and become monks. This might seem very contrary to the traditional notion of humanism,

---

<sup>23</sup> “[...] tempus et vitam in alchimia et quinta essentia consumant, multasque experientias faciunt, iuxta Apostoli dictum, semper addiscentes et nunquam ad veritatis scientiam pervenientes, aurum et argentum flent, et in dispendium patrimonii Christi et Ordinis scandalum in nihilum redigant” [Clark 1999, 89].

which actually did not mean the turn of perspective from God to human [Lefèvre 1998, 1-43]. That kind of understanding of humanism can be hardly identified in the writings of representative humanists, who first and foremost dealt with Latin literature and language [Stroh 2007, 153]. In their opinion, poetics is best able to express the truth, and the most important issues have been represented by means of poetic metaphor (platonian myths, evangelical parables, and the Sacred Scripture in general) and not syllogism [Iannizzotto 1959]. Therefore, the shift leads not from God to human, but rather from logic to rhetoric, from metaphysics to utilitarian attitude, from *via contemplativa* to *via activa*. Of course, this is a general tendency and its examples are not omnipresent [Swieżawski 1983, 43] and implicit. It influenced, however, from the 14<sup>th</sup> century on, the culture and the minds of people, among which there were also future Carthusians. Johannes von Heynlin presents a splendid example of this issue. He entered the Basilean Charterhouse in 1487 after studying and later lecturing at the Universities in Erfurt, Leipzig and Paris, where he became the rector of Sorbonne. He was also the first, accompanied by Guillaume Fichte, to establish a printing press in France [Febvre and Martin 2014, 190]. The editions created at that time consist both of classical authors like Sallust, Wallerian Maximus, Cicero, or Plato and contemporary humanists like Gasparino Barzizius or Laurentius Valla. It was people like Heynlin who, contributing to the phenomenon of *docti cucullate* [Müller 2006, 367], played a major role in the diffusion of humanism north of the Alps. Schweizer, acknowledging the role the Charterhouse in Basel played in the development of humanism and art of print, calls it *geistieger Brennpunkt am Oberrhein* [Schweizer 1935, 28]. This slow but ongoing process that started around the 13<sup>th</sup> century prepared the ground for the initiative to obtain papal approval of Bruno's veneration on July 19, 1514. Along the way, however, was the recuperation of *Domus Sancti Stephani*.<sup>24</sup>

The idea is mentioned for the first time in the documents of the General Chapter of the year 1487: *Priori domus Neapolis non fit misericordia. Et faciat diligentiam ut domus Sancti Stephani de Buscho restituatur Ordini* [Clark 2011, 60] and does not reappear until 1497 when more specific decisions were made, including an introduction of a modest tax that would cover

---

<sup>24</sup> The whole process has been depicted in detail in: Clark 2003, 239-47. The Charters concerning this charterhouse have been collected by: Hogg 2013.

the expenses associated with the papal bull by means of which the monastery would return to the Carthusian Order. As there are no master copies of the charters for the years 1491-1503, and the only available information might be found in excerpts made by Dom Jean Chauvet; further developments concerning this issue remain unknown. In 1503, François du Puy became the general of the Order, and from the year 1506 to 1509, the matter of publication *Tertia Compilatio Statutorum* was the primary concern of the General Chapter [Clark 1992a, 58, 81, 91; Idem 1992b, 109, 118]. After the publication of the statutes by Amerbach in 1510 in Basel, and the completion of repairs that needed to be carried out at Grand Chartreuse from 1510-12 due to a fire that seriously damaged some of the buildings, the issue of recuperation of *Domus Sancti Stephani* was reintroduced by an ordinance for the visitors of *Lombardia Remotior*. They were supposed to negotiate with the Cardinal of Aragon, who had the abbacy in his possession, the conditions of his resignation and were to keep General du Puy regularly informed [Idem 1998, 54]. As it happened, the Prior of Naples exceeded the mandate given to him by the General Chapter and committed the entire Order to pay a considerable amount of money as a pension to the Cardinal. Failure to fulfill the obligation would result in *poenis ac censuris* [ibid., 58]. The *doctor utriusque* François du Puy, recognizing the danger of the situation, called a private chapter to meet in February 1514. From its decisions it is known that already during the priorate of Ambrosius in the Charterhouse of Naples (1504-1507) [Idem 1992, 24, 106], the Order, under similar conditions, could have regained the Calabrian foundation. On that occasion, Gonzalo Fernández de Córdoba, Grand Captain of the King of Spain, was able to ensure the payment of a smaller pension, but the General Chapter would not accept the condition of legal responsibility that might burden the Carthusians.<sup>25</sup> The private chapter sought the help of Cardinal of Pavia, who was the Protector of the Order, and through his mediation, an agreement was reached. The Cardinal of Aragon was to receive 2,200 gold ducats of pension, but after his death this sum would not be transferred to his successors. This stipulation was quite important to the Carthusians because du Puy feared that after the Cardinal's death the pension might be transferred to someone else, making the obligation everlasting. This agreement needed

---

<sup>25</sup> Gonzalo Fernández, in his pious affection for the Carthusian Order, after his original offer was not accepted, financed the foundation of Charterhouse in Grenada in 1513. See Clark 2011, 147.

the ratification of the coming General Chapter; however, a series of papal bulls authorizing the repossession of the monastery by the Carthusian had already been issued by Leon X in late 1513 [Hogg and Leoncini 2018, 22], and the first group of monks arrived on site on February 27, 1514 [Clark 2003, 242]. Thus, in the same year, after the recovery of *Domus Sancti Stephani* with the body of the *primus institutor* of the Order, a delegation of four priors headed to Rome to ask Leon X for permission to celebrate an official feast of Bruno in the Carthusian Order.

### 3. Canonizatio, beatificatio aequipollens, confirmatio cultus or...?

As mentioned before, there is a great deal of confusion concerning Pope Leon X's decision of July 19, 1514. It was mainly caused by not referring to strict canon law terminology. Some call it canonization, others use the term beatification, and some add that it was actually a *beatificatio aequipollens*. Or maybe it was just a confirmation of a preexisting cult (*confirmatio cultus*). First, it should be pointed out that the decision was made by *oraculum vivae vocis* [Idem 1998, 70], meaning that the Pope had not issued any written document concerning this issue. The Pope, as the supreme legislator, is not bound by any obligatory form to make new laws or legal prescriptions. However, the indult was issued by Cardinal Antonius, who was the protector of the Carthusian Order, and was corroborated by the signature of other witnesses in order to avoid any *dubium* [ibid., 70].

Pope Leon X, at the request of a delegation of four Carthusian priors (*supplicamus*), found it reasonable to grant permission (*licentiam concedere dignaretur*) to celebrate Bruno's feast (*festum quotannis in eius memoria ac solenne officium celebrandi*) and to commemorate him on other occasions (*commemoratio caeteris diebus*). This decision was neither a canonization nor a *canonizatio aequipollens* [Veraja 1975] because this was done by Pope Gregory XV in 1623,<sup>26</sup> and there are no instances of canonizing someone who had already been canonized.

The problem of beatification is more complex. An act of formal beatification, as opposed to what is called *beatificatio aequipollens*, requires a legal inquiry into the life and deeds of a certain person, thus a canonical procedure that ends with a papal decree. As for the *beatificatio aequipollens*, it

---

<sup>26</sup> AS Oct, t. III, p. 700.

needs to be underlined that the term was first coined by Prospero Lambertini (Benedict XIV) in the 18<sup>th</sup> century and was used by him in an ambiguous manner. He would describe it as a papal approval of a decision *super casu excepto*,<sup>27</sup> secondly as permission for celebration of mass and office and lastly a case of beatification that lacked *iuris solemnitatem*.<sup>28</sup> This opinion, although upheld also in the 20<sup>th</sup> century [Noval 1932, 6], can no longer be accepted because beatification means an introduction of a new cult and the procedure, which used to be called *beatificatio aequipollens*, but in fact did not exist, is a beatification after the confirmation of a cult [Misztal 2003, 113]. However, in Bruno's example, the decision was made about 120 years before Urban VIII reform and introduction of *casus exceptus*, which allowed, or rather confirmed (*confirmatio cultus*) public devotion to a person whose public veneration was already based on general consent of the Church, papal indult, permission of the Congregation, writings of the Church fathers, or a cult *ab immemorabili*. This reform was meant for cases precisely like that of Bruno's. His public cult was established by means of papal indult and not *confirmatio cultus*, which was a legal institution introduced some 120 years later and afterwards erroneously called *beatificatio aequipollens*. Furthermore, this institution can hardly be applied to Bruno because before Leo X's decision he did not enjoy any public cult.<sup>29</sup> This was also observed by someone who had used and annotated the exemplar of Carthusian Statutes now held at UB Basel.<sup>30</sup> This print after the original text of the *statuta* has some additional information concerning Leo X's permission. On fol. 318v, the indult was copied with the following caption: "Leo decimus dedit ordini nostro privilegium venerandi publice in ecclesiis nostris dumtaxat personis ordinis nostri beatum Brunonem cum solemnibus festo et quotidiana commemoratione, etc." This shows exactly how the indult was understood by the Carthusians. Bruno was perceived as a saint, as was already demonstrated in the case of the mortuary

<sup>27</sup> Referring to the decrees of Urban VIII.

<sup>28</sup> *De servorum Dei beatificatione, et beatorum canonizatione*, C XXXI, XXXII.

<sup>29</sup> In the understanding of canon law, a public cult means a cult exerted by persons lawfully appointed in the name of the Church. "Cultus si deferatur nomine Ecclesiae a personis legitime ad hoc deputatis et per actus ex Ecclesiae institutione Deo, Sanctis ac Beatis tantum exhibendos, dicitur publicus: sin minus privatus." *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (27.05.1917), AAS 9 (1917), pars II, s. 1-593, can. 1256.

<sup>30</sup> AK V 3.

roll. Furthermore, it is more than plausible that he was regarded as such in the Carthusian Order as well. Evidence can be found, for example, in Boniface Ferrer's text "Libellus ostendens quod ad probandam sanctitatem et puritatem ordinis cartusiensis non est necessarium quod dictus ordo habeat sanctos canonizatos vel quod in eodem ordine fiant miracula."<sup>31</sup> His sainthood is also implicitly present in the idea that Carthusians do not appeal for an official approval of their member's sainthood, as expressed in *Ortus et Decursus Ordinis Cartusiensis* [Vermeer 1929, 116]. According to Gaens, almost 75% of the extant manuscripts of *Ortus* come from Carthusian Charterhouses, and the text itself was recommended for Carthusian novices by Dominic of Prussia [Gaens 2017, 232, 236]. Thus, the work was meant rather for the inner audience of the Order. The same can be said about the *Vita* by Heinrich Arnoldi, which is preceded by a handwritten note: "Illam partem primo rescibatis ut curam pro noviciis habeamus."<sup>32</sup> As mentioned above, this work also dwelt on the idea that Bruno's sainthood did not need official approval. All these texts were meant to explain Carthusian spirituality and customs to those who had recently entered the Order. The care for proper monastic formation remained a focal point of the General Chapter [Hogg 1989, 114]. Similarly, the initiative to obtain papal approval for the public veneration of Bruno did not contradict the Order's attitude towards humility and its position to avoid publicity. Contrary to what Collins claims [Collins 2008, 81], Carthusian did not aim for a canonization that would extoll the Order and its founder. They rather sought to honor God and his faithful servant Bruno without the unwanted pomp and worldly splendor, and this is exactly what they accomplished on July 19, 1514.

#### 4. The 'official' Vita of Saint Bruno

This last section explores the relationship between the consequences of Leon X's decision and the *Vita* written by François du Puy. The ordinance of the General Chapter from the year 1516, after confirming the directives from the previous year [Clark 1998, 71-72] and giving liturgical instructions concerning the new feast, ends with a demand to read the newly printed *vita* in the refractory when celebrating the commemoration

---

<sup>31</sup> Printed in: Villanueva 1806, 226-35.

<sup>32</sup> UB Basel A VII 30 fol.225v.

of Saint Bruno.<sup>33</sup> Clark postulates that this might refer to an anonymous *vita* from the year 1509, just to add in the footnote that the *vita* written by du Puy might have also furnished the text [Idem 2003, 243]. The latter conception is fully sound and evidence that corroborates it can be found in the UB Basel Mscr E II 4. A provenience note claims that the print belonged to the Charterhouse in Basel, and that among other works it contains *Vita Beati Brunonis confessoris primi institutoris ordinis carthusiensis que singulis annis in die festo ipsius in refectorio monachorum legi debet prout mandatum est in charta anni 1515 ubi sic dicitur: Et nichilominus ordinamus quod de vita eius noviter in Basilea impressa legatur in refectorio singulis annis in singulis domibus ordinis nostri in dicto festo.*<sup>34</sup> Thus, this note points directly to du Puy's work. Furthermore, it also adds that this *vita* was printed in Basel, an information absent in the text of the original ordinance of the General Chapter [ibid.], but one that can be found in the colophon of the print. Thus, it was the work of du Puy that was supposed to be read throughout the entire Carthusian Order, but when was it printed exactly? The text vaguely mentions that it was impressed *noviter* and various catalogues display ambiguity in the dating ranging from 1510 to 1515.<sup>35</sup> The only information provided by the print itself, as mentioned above, is the location where it was impressed – the colophon reads *Basileae*. The text of the *vita* lacks the name of the author, and there is also no indication of the publisher. Paravy credited it to Amerbach [Paravy 2003, 19], probably because of his close ties with the Carthusians and the fact that he had published the *Statuta*, but Amerbach died in 1513 and his printing house was taken over by his son Basilius [Witkowski 2001, 43]. Furthermore, Sebastiani, in her monumental work (830 pages), ascribed the print of this work to Froben [Sebastiani 2018, 199]. The same information might

<sup>33</sup> Bibliothèque nationale de France, Latin 10889 f. 10v-11r: “Ordinationem in precedenti capitulo factam circa celebrationem festi beati Brunonis patris nostri confirmamus. Et eam perpetue in ordine nostro observari volumus et mandamus. Hoc addimus quod sicut in letaniis privatis ita et in conventualibus ponatur et scribatur et abinde dicatur sancte Bruno ora pro nobis et in martirologio sub die sexta octobris scribantur hec verba. In Calabria depositio beati Brunonis confessoris primi institutoris ordinis cartusiensis et nichilominus ordinamus quod de vita eius noviter impressa legatur in refectorio singulis annis in singulis domibus ordinis in dicto festo.”

<sup>34</sup> UB Basel Mscr E II 4 Fol. Br. A digitalized version is available: [https://www.e-rara.ch/bau\\_1/content/titleinfo/24627809](https://www.e-rara.ch/bau_1/content/titleinfo/24627809) [accessed: 24.08.2022].

<sup>35</sup> BSB-Ink D-323; GW V Sp.573a; VD16 D2991.

be found in all other catalogues that mention the *vita* written by du Puy; however, in doing so, they all seem to refer to the same source – a laconic sentence from Frankfurter Bücherfreund, which reads: “[...] ist auch die Vita Beati Brunonis (Hain 4010, Proctor 7788) keine Inkunabel und kein Druck von Bergmann, sonder ein solcher von Froben zwischen 1513 und 1515” [Koegler 1919/20, 473]. But the evidence that reaffirms this ascription can be found in one of the copies of *Vita Brunonis* from UB Basel that again used to belong to the Basilean Charterhouse. The provenience note on fol. Ar reads as follows: “Liber fratrum Carthusianorum domus Vallis beate Margarethe Basilee minoris donatus partim (quantum ad vitam beati Brunonis etc) a magistro Joanne Froben calcographo Basiliensi partimque ab aliis quantum ad reliqua hic contenta.”<sup>36</sup> Froben, who printed *Vita Brunonis* for the Carthusian Order, also donated a single copy to the charterhouse in his town, Basel. This was not the only instance when he acted this way.<sup>37</sup> As for the authorship of the text, it has to be observed that it was printed, in accordance with the Carthusian custom, anonymously. In 1524, this *vita* with some minor stylistic amendments was reprinted by Jodocus Badius in his *Opera et vita Sancti Brunonis* and was later published in *Acta Sanctorum* as *Vita Altera*.<sup>38</sup> The first to ascribe it to du Puy was Laurentius Surius, who used its text alongside that of Blomevenna to write his own *vita* [Surius 1574, 588-606].

As for the dating of du Puy’s work, the text was surely printed after the decision of Pope Leo X because the author refers to it in his work. Thus, the *terminus postquam* is July 19, 1514. It was mentioned above that the General Chapter in 1516 ordered this *vita* to be read at the feast of Saint Bruno. It seems, however, that this instruction only confirmed what was already decreed at the Chapter, which started on May 7, 1515 [Clark 2011, 158]. Furthermore, the year 1515 is corroborated by the handwritten note from UB Basel Mscr E II 4, although the excerpts of Carthusian capitularies

<sup>36</sup> UB Basel Aleph D I 18 Digital copy: [https://www.e-rara.ch/bau\\_1/content/titleinfo/25571379](https://www.e-rara.ch/bau_1/content/titleinfo/25571379) [accessed: 24.08.2022].

<sup>37</sup> In a print of Erasmus’ *Adagiorum Chiliades* from 1513 (UB Basel DB IV 10) a similar provenience note might be found on fol. 1r: “Liber Cartusiensis in Basilea donatus a domino Johanne Froben de Hamelburg Impressore ac cive Basiliensi [...]” Digital copy: [https://www.e-rara.ch/bau\\_1/content/titleinfo/12665440](https://www.e-rara.ch/bau_1/content/titleinfo/12665440) [accessed: 24.08.2022].

<sup>38</sup> The Bollandist have used the amended version from Badius and have left out the last part of the work, which was of an ascetic nature. See AS Oct, vol. III, p. 707-21.



prepared by Dom Chauvet for the year 1515 lack the paragraph concerning the lecture in the refectory [Idem 1998, 71-78]. This is either due to the fact that Dom Chauvet was using incomplete *exemplares* or to an error in the note that was supposed to mention the Chapter of 1516. The former seems more plausible, and thus the *terminus antequam* would be 7 May 1515 (beginning of the Chapter). In addition, there is one more piece of evidence pointing to this year, namely a handwritten remark from the print, which is currently being held at Zaragoza. After the colophon *Basileae*, a user of the book wrote simply 1515.<sup>39</sup> Therefore, it is most likely that the *vita* was printed in the first half of the year 1515 by Johann Froben.

## Conclusion

This article has addressed the uncertainties that might be encountered in scholarship regarding the introduction of Bruno's public cult and the *vita* written by du Puy. Most of these doubts were caused by either an imprecise application of terms from the realm of canon law or the fact that various authors paid more attention to different topics concerning the life of Saint Bruno and the Carthusian Order in general. As has been shown, the cultural and historical developments influenced the Carthusian monks and the societies from which they came from. Without changing the core of the hermit vocation and spirituality, they entered into a fruitful dialogue with the outside world and attracted many intellectuals and humanists, one of whom was François du Puy, who after successful engagement in the reform work under Laurent I Bishop of Grenoble, joined the Carthusian Order [Angotti 2003, 139] in 1500. Just three years later, he became the general prior and began work related to the new edition of *Statuta* finished in 1510. Then came the matter of recuperation of *Domus Sancti Stephani* and the request for papal permission to publicly venerate Saint Bruno. Shortly after, his *vita* was printed in Basel. It was aimed, just as many of Bruno's *vitae*, at providing Carthusians with useful information regarding the Order and its spirituality. The ascetic exhortation at the end of the *vita* also pointed to the permanent actuality of the Carthusian vocation [Paravy 2003, 21]. In general, the monks enjoyed and used this work. With the *tituli*

---

<sup>39</sup> Archivo Histórico Provincial de Zaragoza P-2760-7, Fol. 54v. Digital copy: <https://bibliotecavirtual.aragon.es/i18n/consulta/registro.do?control=ARA20120000285> [accessed: 24.08.2022].

from the mortuary roll attached, it was regarded as a good recommendation of the Order and its founder.<sup>40</sup> The final part, which consists of a prayer, was later on hand copied and inserted by Carthusian monk Georg Carpentarius into a paper manuscript entitled *Exercitium spirituale quotidianum*<sup>41</sup> making it even more accessible. Du Puy, who owned an opulent library of which more than 200 incunables are extant to this day [Idem 2004, 254], wrote a widely used book that has continued to enrich the Carthusian Order and its members.

## REFERENCES

- Amore, Agostino. 1977. "Culto e canonizzazione dei santi nell' antichità cristiana." *Antonianum* 52:38-80.
- Angotti, Claire. 2003. "Lectures d'un manuscrit de droit canon à la fin du Moyen Âge." *Mediévales* 45:135-58.
- Beyer, Hartmut, Gabriele Signori, and Sita Steckel. 2014. *Bruno the Carthusian and His Mortuary Roll: Studies, Text, and Translations*. Turnhout: Brepols.
- Bligny, Bernard. 1984. *Saint Bruno le premier chartreux*. Rennes: Ouest-France.
- Ceravolo, Tonino. 2017. "Certosa di Serra San Bruno." In *Monasticon Carthusinense. Provincia Lombardiae Remotioris (Provincia Sancti Brunonis)*, edited by James Hogg, 98-130. Salzburg: Analecta Cartusiana 185.
- Clark, John. 1992a. *The Chartae of the Cartusian General Chapter MS. Parkminster B62 (1504-1513)*. Vol. 1. Salzburg: Analecta Cartusiana 100.
- Clark, John. 1992b. *The Chartae of the Cartusian General Chapter MS. Parkminster B62 (1504-1513)*. Vol. 2. Salzburg: Analecta Cartusiana 100.
- Clark, John. 1998. *The Chartae of the Cartusian General Chapter 1504-1515 (MS. Grande Chartreuse 1 Cart. 14). A supplement to Ms. Parkminster B 62*. Salzburg: Analecta Cartusiana 100.
- Clark, John. 1999. *The Chartae of the Cartusian General Chapter 1475-1503 (MS. Grande Chartreuse 1 Cart. 14)*. Salzburg: Analecta Cartusiana 100.
- Clark, John. 2003. "The Recovery of the Serra San Bruno." In *Saint Bruno et sa postérité spirituelle. Actes du colloque international des 8 et 9 octobre 2001 à l'Institut catholique de Paris*, 239-47. Salzburg: Analecta Cartusiana 189.

---

<sup>40</sup> Aleph D I 18 fol. Ar: "Vita beati Brunonis [...] cum titulis [...] in commendationem ipsius et totius ordinis."

<sup>41</sup> UB Basel A X 95 fol. 204r-206r: "Ex legenda sancti Brunonis precatio ad Deum Optimum Maximum ex diversis concinne et eleganter compilata."

- Clark, John. 2011. *The Chartae of the Cartusian General Chapter 1475-1515 (MS. Grande Chartreuse 1 Cart. 16, Volume 2)*. Salzburg: Analecta Cartusiana 100.
- Collins, David. 2008. *Reforming Saints. Saints' Lives and Their Authors in Germany 1470-1530*. Oxford: Oxford University Press.
- Constable, Giles. 2017. "The Image of Bruno of Cologne in His Mortuary Roll." In Giles, Constable. *Medieval Monasticism*, 139-48. New York: Routledge.
- Dziemski, Wiktor. 2020. *Słodki owoc duchowego pocieszenia. Edycja krytyczna nieznanego żywota św. Brunona Kartuza*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Excoffon, Sylvain. 2003. "Le rouleau des titres funèbres, mémoire immédiate de Bruno." In *Saint Bruno en Chartreuse*, 3-17. Salzburg: Analecta Cartusiana 192.
- Febvre, Lucien, and Henri-Jean Martin. 2016. *Narodziny książki*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Gaens, Tom. 2017. "Speculum Carthusianum. Carthusian Historiographical Texts as Mirrors for Reform and Conversion." In *Histoire et mémoire chez les Chartreux XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. Colloque international du CERCOR (24-27 juin 2015)*, edited by Sylvain Excoffon, and Coralie Zermatten, 225-44. Salzburg: Analecta Cartusiana 319.
- Heinzer, Felix. 2014 "Gregor Reisch und seine «Margarita philosophica»." In *Die Kartause St. Johannisberg in Freiburg im Breisgau: historische und baugeschichtliche Untersuchungen*, edited by Heinz Kreig, 113-28. Freiburg im Breisgau: Stadtarchiv Freiburg im Breisgau.
- Hertling, Ludwig. 1935. "Materiali per la storia del processo di canonizzazione." *Gregorianum* 16:170-95.
- Hogg, James, and Giovanni Leoncini. 2018. *The Charterhouse of Naples and the Charterhouse of Guglionesi*. Salzburg: Analecta Cartusiana 57.
- Hogg, James. 1970. *Die ältesten Consuetudines der Kartäuser*. Salzburg: Analecta Cartusiana 1.
- Hogg, James. 1987. *Die Ausbreitung der Kartäuser*. Salzburg: Analecta Cartusiana 89.
- Hogg, James. 1989. *Ordinations of the Carthusian General Chapter between the Statuta Jancelini and the Statuta Antiqua*. Salzburg: Analecta Cartusiana 100.
- Hogg, James. 1995. "Le Vite di San Bruno." In *San Bruno e la Certosa di Calabria. Atti del Convegno Internazionale di Studi per il IX Centenario della Certosa di Serra S. Bruno (Squillace, Serra S. Bruno 15-18 settembre 1991)*, edited by Pietro de Leo, 123-45. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Hogg, James. 2013. *The Charterhouses of the Provincia Lombardiae Remotioris as Seen in the Chartae of the Chartusian General Chapter*. Vol. 4. Salzburg: Analecta Cartusiana 100.

- Iannizzotto, Matteo. 1959. *Saggio sulla filosofia di Coluccio Salutati*. Padova: CEDAM.
- Jedin, Hubert. 1949. *Geschichte des Konzils von Trient*. Vol. 1: *Der Kampf um das Konzil*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kemp, Eric. 1948. *Canonization and Authority in the Western Church*. London: Oxford University Press.
- Koegler, Hans. 1919/20. "Johann Bergmann von Olpe." *Frankfurter Bücherfreund* 13:469-74.
- Krafft, Otfried. 2005. *Papsturkunde und Heiligsprechung. Die päpstliche Kanonisationen vom Mittelalter bis zur Reformation*. Köln: Böhlau.
- Lefèvre, Eckard. 1998. "Humanismus und humanistische Bildung." In *Humanismus in Europa*, edited by Helmut Engler, 1-43. Heidelberg: Stiftung "Humanismus heute" d. Landes Baden-Württemberg.
- Lorenz, Sönke. 2002. "Ausbreitung und Studium der Kartäuser in Mitteleuropa." In *Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Potkowski*, edited by Lorenz Sönke, 1-19. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Louf, André. 2013. "Saint Bruno." *Cistercian Studies Quarterly* 48, no. 2:213-24.
- Martin, Dennis. 1992. *Fifteenth-Century Carthusian Reform: The World of Nicholas Kempf*. Leiden: E. J. Brill.
- Martin, Dennis. 1995. "Carthusians during the Reformation Era: «Cartusia nunquam deformata, reformari resistens»." *The Catholic Historical Review* 81, no. 1:41-66.
- Martin, Dennis. 2003. "Sanctity in Carthusian Spirituality." In *Saint Bruno et sa postérité spirituelle. Actes du colloque international des 8 et 9 octobre 2001 à l'Institut catholique de Paris*, 197-215. Salzburg: Analecta Cartusiana 189.
- Misztal, Henryk. 2003. *Prawo Kanonizacyjne*. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz.
- Müller, Harald. 2006. *Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Nabert, Nathalie. 2003. "La réception de la spiritualité de Bruno dans les premiers siècles de l'Ordre, présence et silence." In *Saint Bruno et sa postérité spirituelle. Actes du colloque international des 8 et 9 octobre 2001 à l'Institut catholique de Paris*, 179-88. Salzburg: Analecta Cartusiana 189.
- Noval, José. 1932. "De causis beatificationis Servorum Dei et canonizationis Beatorum." In *Commentarium Codicis Iuris Canonici, Liber IV, pars II*. Augustea-Taurinorum-Romae: Sumptibus et typis Petri Marietti.
- Paciocco, Roberto. 2013. "Le canonizzazioni papali nei secoli XII e XIII. Evidenze a proposito di centro romano, vita religiosa e periferie ecclesiastiche." In *Die*

- Ordnung der Kommunikation und die Kommunikation der Ordnungen. 2. Zentralität: Papsttum und Orden im Europa des 12. und 13. Jahrhunderts*, edited by Cristina Andenna, 277-99. Stuttgart: Franz Steiner.
- Paravy, Pierette. 2003. *Dom François Du Puy, biographe de saint Bruno à l'aube du XVI<sup>e</sup> siècle, Saint Bruno en Chartreuse*. Salzburg: Analecta Cartusiana 192.
- Paravy, Pierette. 2004. "Enquête sur la bibliothèque de François Du Puy, official du diocèse de Grenoble, puis prieur général de Chartreuse (fin XV<sup>e</sup> siècle)." In *Humanisme et Église en Italie et en France méridionale: 15. siècle-milieu du 16. Siècle*, edited by Patrick Gilli, 251-68. Rome: École Française de Rome.
- Paravy, Pierette. 2017. "1514: La canonisation de Saint Bruno dans L'Ordre Cartusien. Jalons pour la construction d'une memoire." In *Histoire et mémoire chez les Chartreux XII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles. Colloque international du CERCOR (24-27 juin 2015)*, edited by Sylvain Excoffon, and Coralie Zermatten, 17-52. Salzburg: Analecta Cartusiana 319.
- Posada, Gerardo. 1987. *Der heilige Bruno, Vater der Kartäuser. Ein Sohn der Stadt Köln*. Köln: Wienand Verlag.
- Rüthing, Heinrich. 1967. *Der Kartäuser Heinrich Eggher von Kalkar 1328 – 1408*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schulmeister, Rolf. 1971. *Aedificatio und imitatio. Studien zur intentionalen Poetik der Legende und Kunstlegende*. Hamburg: Hartmut Lüdke Verlag.
- Schweizer, Julius. 1935. *Aus der Geschichte der Basler Kartaus. Eine Darstellung in Wort und Bild*. Basel: Helbing & Lichtenhahn.
- Sebastiani, Valentina. 2018. *Johann Froben, Printer of Basel. A Biographical Profile and Catalogue of His Editions*. Leyde: Brill.
- Stroh, Wilfried. 2007. *Latein ist tot, es lebe Latein! Kleine Geschichte einer großen Sprache*. Berlin: List Verlag.
- Surius, Laurentius. 1574. *De probatis sanctorum historiis*. Vol. V. Cologne: Geruinus Calenius & Haeredes Quentelios.
- Swieżawski, Stefan. 1983. *Między średniowieczem a czasami nowymi*. Warszawa: Więż.
- Veraja, Fabijan. 1975. *La Canonizzazione equipollente e la questione dei miracoli nelle cause de canonizzazione*. Roma: Institutum Utriusque Iuris Pontificiae Universitatis Lateranensis.
- Veraja, Fabijan. 1983. *La beatificazione. Storia, problemi, prospettive*. Vatican: Libreria Editrice Vaticana.
- Vermeer, Hendrina. 1929 *Het Tractaat "Ortus et decursus Ordinis Cartusiensis" van Henrik Eggher Van Kalkar met een biographische inleiding*. Wageningen: H. Veenman & Zonen.

- Villanueva, Joaquín-Lorenzo. 1806. *Viage literario a las iglesias de España*. Vol. 4. Madrid: Imprenta Real.
- Wilhelmi, Thomas. 2002. „Humanistische Gelehrsamkeit im Umkreis der Basler Kartause.“ In *Bücher, Bibliotheken und Schriftkultur der Kartäuser. Festgabe zum 65. Geburtstag von Edward Potkowski*, edited by Sönke Lorenz, 21-27. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Wilmart, André. 1926. “La Chronique des premiers chartreux.” *Revue Mabillon. Revue internationale d'histoire et de littérature religieuses* 16:77-142.
- Witkowski, Rafał. 2001. “The Carthusians and the Print Revolution.” In *Die Kartäuser und die Künste ihrer Zeit*. Vol. 3, edited by James Hogg, Alain Girard, and Daniel le Blevet, 21-116. Salzburg: Universität Salzburg.
- Witkowski, Rafał. 2004. “Carthusian library catalogues.” In *Die Reichskartause Buxheim 1402-2002 und der Kartäuserorden. Internationaler Kongress vom 9. bis zum 12. Mai 2002*, 81-150. Salzburg: Analecta Cartusiana 182.
- Zadnikar, Marijan. 1983. *Die Kartäuser – Der Orden der schweigenden Mönche*. Köln: Wienand Verlag.



# KONSTRUKCJA KAN. 15 § 2 KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO Z 1983 ROKU ORAZ JEJ IMPLIKACJE

## THE CONSTRUCTION OF CANON 15 § 2 OF THE 1983 CODE OF CANON LAW AND ITS IMPLICATIONS

Ks. prof. dr hab. Ginter Dzierżon

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska  
e-mail: ginter.dzierzon@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-5116-959X>

### Abstrakt

W zaprezentowanym artykule Autor podjął analizę kan. 15 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. pod kątem jego konstrukcji i jej *ratio legis*. Wykazał, iż zasady ujęte w pierwszej części zdania regulacji mają charakter zasad ogólnych. W jego opinii przyjęcie takiego rozwiązania wynika z faktu, iż przesłanki ujęte w zapisie odnoszą się do ustaw nakazujących lub zakazujących, które w aspekcie nieważności aktu mają charakter mniej radykalny aniżeli ustawy unieważniające lub uniezdalniające (kan. 10), do których prawodawca odniósł się w kan. 15 § 1. Ponadto dowiódł, analizując regulacje występujące poza pierwszą księgą Kodeksu Prawa Kanonicznego, a także dorobek doktryny, iż w relacji do obszaru określonego w kan. 15 § 2 w kanonicznym porządku prawnym funkcjonują jeszcze zasady uprzednie, wynikające z założeń systemowych oraz generalnej teorii aktu prawnego skutkujące tym, iż w pewnych uwarunkowaniach zasady ogólne nie obowiązują.

Zdaniem Autora, wprowadzenie domniemania *iusuris tantum* w drugiej części zdania kan. 15 § 2 wynikało z faktu, iż fakt cudzy nienotoryjny nie charakteryzuje się taką oczywistością jak fakt własny czy fakt cudzy notoryjny.

**Słowa kluczowe:** zasada ogólna, domniemanie, ustawy nakazujące zakazujące, ustawa, kara, fakt własny, fakt cudzy, fakt nienotoryjny

### Abstract

In the presented article, the Author undertook an analysis of Canon 15 § 2 of the 1983 Code of Canon Law from the point of view of its construction and its *ratio legis*. He showed that the principles included in the first part of the sentence of the regulation have the character of general rules. In his opinion, the adoption



of such a solution results from the fact that the premises included in the provision refer to the prescriptive or prohibitory laws, which, in the aspect of nullity of the act, are of a less radical character than the invalidating or disqualifying laws (Canon 10), to which the legislator referred in Canon 15 § 1. Moreover, he proved by analysing the regulations outside the first book of the Code of Canon Law as well as the doctrinal heritage that, in relation to the area defined in Canon 15 § 2, in the canonical legal order there still exist prior principles resulting from the systemic assumptions and the general theory of a legal act resulting in the fact that, in certain circumstances, the general rules are not valid.

According to the Author, the introduction of the presumption *iuris tantum* in the second part of the sentence of Canon 15 § 2 was due to the fact that a non-notorious fact of another is not characterised by such obviousness as one's own or another's notorious fact.

**Keywords:** general rule, presumption, laws prescribing, laws prohibiting, law, penalty, one's fact, another's fact, non-notorious fact

## Wstęp

W tytule I *Ustawy kościelne* Księgi I *Przepisy ogólne* Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>1</sup> znalazł się m.in. kan. 15, a w nim paragraf drugi o następującej treści: „Nie domniemywa się niewiedzy lub błędu odnośnie do ustawy, kary albo faktu własnego, albo cudzego notoryjnego; natomiast domniemywa się to odnośnie do faktu cudzego nienotoryjnego, dopóki coś przeciwnego nie zostanie udowodnione”. Przytoczony paragraf sporadycznie stanowi przedmiot zainteresowania komentatorów, niemniej jednak z aspektu teoretycznego jego konstrukcja jest niezwykle interesująca. Na pozór bowiem mogłoby się wydawać, iż ustawodawca w obu częściach zdania regulacji ujął różne rodzaje domniemania, jakimi są najbardziej znane: domniemanie *iuris et de iure* oraz domniemanie *iuris tantum*. Tak jednak nie jest. Celnie spostrzegli Valesio De Paolis i Andrea D'Auria, iż w pierwszej części zadania paragrafu drugiego nie postanowiono, że domniemywa się wiedzę lub błąd, ale stwierdzono, że nie domniemywa się niewiedzy lub błędu. Dlatego też w doktrynie w odniesieniu do tej hipotezy nie operuje się kategorią presumpcji, ale kategorią „zasady ogólne” [Socha 1983, ad 15, n.

<sup>1</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku*. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Pallottinum, Poznań 2022 [dalej: KPK/83].

11]. Przyjęcie takiej tezy stanowi zatem bazę do podjęcia analizy problemu jawiącego się w normie pod kątem wad sfery poznawczej: niewiedzy oraz błędu [De Paolis i D'Auria 2008, 141]. Co ciekawe, w drugiej części normatywnego zdania prawodawca wprowadził inną konstrukcję, to jest domniemanie, postanawiając, iż domniemywa się niewiedzę lub błąd odnośnie do faktu cudzego nienotoryjnego [Jimenez Urresti 1985, 26]. Zauważamy więc, iż w kan. 15 § 2 z jednej strony występują zasady ogólne co do niewiedzy lub błędu odnośnie do ustawy, kary albo faktu własnego lub faktu cudzego notoryjnego, z drugiej zaś występuje presumpcja co do możliwości wystąpienia niewiedzy lub błędu odnośnie do faktu cudzego nienotoryjnego. Ta niejednorodna konstrukcja generuje istotne pytanie badawcze o *ratio legis* takiego rozwiązania legislacyjnego. Stąd też w tym opracowaniu zostanie podjęta próba udzielenia odpowiedzi na to istotne pytanie.

## 1. Zasady ogólne

Zasady ogólne ujęte w kan. 15 § 2 nie mają charakteru jednolitego. Dwie pierwsze bowiem przesłanki dotyczą prawa (ustawa, kara); dwie kolejne natomiast odnoszą się do faktów (fakt własny, fakt cudzy notoryjny).

### 1.1. Zasady dotyczące prawa

#### 1.1.1. Ustawy

Odnosząc się do pierwszego komponentu zapisu normatywnego, jakim są ustawy, na początku należy stwierdzić, iż w interpretacji tej kwestii nie można abstrahować od kontekstu, jakim w tym wypadku jest treść kan. 15 § 1, w którym prawodawca wprowadził zasadę, zgodnie z którą niewiedza lub błąd w odniesieniu do ustaw unieważniających lub uniezdalniających nie pozbawia ich skuteczności prawnej. Oznacza to tyle, iż w paragrafie drugim kan. 15 nie chodzi o kategorie ustaw, o których traktuje kan. 10, ale jedynie o ustawy nakazujące lub zakazujące.

Źródła tej zasady upatruje się w regule 13 in VI<sup>2</sup> *Ignorantia facti, non iuris excusat* (*Usprawiedliwia nieznaną faktów, nie zaś prawa*). Zaczepnięto ją z paremii Paulusa: *iuris quidem ignorantiam cuique nocere*,

---

<sup>2</sup> *Liber Sextus Bonifatii VIII*, w: *Corpus Iuris Canonici*, t. 2, Emil Friedeberg, Lipsiae 1881.

*facti vero ignorantiam non nocere* (Ignorancja prawa szkodzi; ignorancja faktu zaś nie szkodzi)<sup>3</sup>.

W literaturze przedmiotu wskazuje się, że *ratio legis* kodeksowej zasady wynika z założenia, iż adresaci ustawy, po jej promulgacji, są zobligowani do jej poznania [Aymans i Mörsdorf 1991, 175; Socha 1983, ad 15, n. 11], ze względu na moralne i prawne zobowiązanie do jej zachowania [Kroczyk 2011, 233]. Zgodnie z tą zasadą skuteczność podjętych przez podmiot działań jest niezależna od jego braku wiedzy czy też błędu, w który popadł [Lombardía 2018, 97]. W myśl doktryny pryncypium to jednak nie ma charakteru bezwzględnego. Poruszając tę kwestię Luigi Chiappetta zwrócił uwagę, iż w treści kan. 16 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.<sup>4</sup> występowało słowo *generatim*, które tłumaczono jako „nie wchodząc w szczególności”. *De facto* usunięto je w trakcie prac kodyfikacyjnych, niemniej jednak, zdaniem włoskiego kanonisty, w interpretacji nie można od niego abstrahować. Uważał on, iż w przypadku młodocianych poniżej 16. roku życia taką ignorancję można domniemywać; innymi słowy, nie można jej wykluczyć [Chiappetta 1996, 61]. Wyrażony przez Chiappettę pogląd nie był odosobniony. Już bowiem w okresie obowiązywania KPK/17 Adolf van Hove wskazał, iż w tym czasie dominowała spisana doktryna, iż niewiedzę można domniemywać u młodocianych czy niewykształconych [van Hove 1928, 245].

### 1.1.2. Kary

Kolejną przesłanką wymienioną w kan. 15 § 2 są kary. Należy zauważyć, iż przytoczona regulacja jest ustawą ograniczającą swobodne wykonywanie uprawnień. Zgodnie zatem z zasadą interpretacyjną ujętą w kan. 18 powinna być ona interpretowana ściśle [Dzierżon 2021, 300-303]. Oznacza to, iż zasada ogólna, która jest przedmiotem naszej uwagi dotyczy wyłącznie kar. Analizując regulacje materialnego prawa karnego nietrudno spostrzec, iż w występują w nim jednak regulacje, których brzmienie trzeba uznać za odstępstwo od pryncypium określonego w paragrafie drugim. I tak, w kan. 1323, 2<sup>o</sup> czytamy: „Nie podlega żadnej karze ten, kto w chwili naruszenia ustawy lub nakazu bez własnego zawinienia nie wiedział, że narusza

<sup>3</sup> *Pauli Libri Quinque Sententiarum*, w: *Fontes Iuris Romani Anteiustiniani*, Pars Prima, Ed. G. Barbèra, Florentiae 1908, s. 261-344, PS. 22, 6, 9.

<sup>4</sup> *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (27.05.1917), AAS 9 (1917), pars II, s. 1-593 [dalej: KPK/17].

ustawę lub nakaz; z niewiedzą zaś zrównane są nieuwaga i błąd”. Z kolei w kan. 1325 postanowiono: „W stosowaniu przepisów kan. 1323 [...] nigdy nie może być brana pod uwagę niewiedza ciężko zawiniona [...]”. Wreszcie w kan. 1324 § 1, 9° stwierdzono: „Sprawca naruszenia nie jest wolny od kary, lecz kara ustanowiona ustawą lub nakazem ma być złagodzona lub zastąpiona pokutą, jeśli przestępstwo zostało popełnione przez tego, kto bez własnego zawinienia nie wiedział, że do ustawy lub nakazu została dołączona kara”.

Nie można zgodzić się z opinią wyrażoną przez Jerzego Syryjczyka, iż w tym kan. 15 § 2 mamy do czynienia z domniemaniem prawnym zwykłym [Syryjczyk 2008, 132]. Teza ta nie koresponduje bowiem z przytoczonym przed chwilą normatywnym zwrotem: „nie domniemywa się niewiedzy lub błędu”. Ustosunkowując się do tego normatywnego zwrotu trzeba spostrzec, iż ustawodawca celowo wprowadził go, aby nie było wątpliwości co do tego, iż omawiany zapis nie ma charakteru presumpcji.

Komentatorzy są zgodni co do tego, iż przywołaną zasadę należy wiązać z ignorancją (błędem) niezawinionym. Swe stanowisko dedukcyjnie wywodzą z treści kan. 2202 § 1 KPK/17 podkreślając, iż nie imputuje się naruszenia prawa w przypadku ignorancji niezawinionej. Ustosunkowując się do tej zasady Gommarus Michiels powołując się na pryncypium *nihil volitum, quin praecognitum* (*nic nie może być chciane, jeśli uprzednio nie było poznane*) utrzymywał, iż jej *ratio* wynika z założenia, iż w ustawę mogą godzić jedynie działania świadome [Michlies 1929, 356]. Antonio Calabrese prezentując karny koncept ignorancji (błędu) zwrócił uwagę, iż opiera się on na dobrej wierze osoby przejawiającej się w tym, że działając subiektywnie jest ona przekonana, że podjęcie działania lub jego zaniechanie jest dozwolone [Calabrese 2006, 54].

Konkludując ten *passus* należy zauważyć, w przeciwieństwie do zasady określonej w kan. 15 § 1 odnoszącej się do ustaw unieważniających i uniezwalniających (kan. 10), w odniesieniu do pozostałych kategorii ustaw, o której traktuje pierwsza część zdania kan. 15 § 2 należy mówić jedynie o zasadzie ogólnej [Aymans i Mörsdorf 1991, 175]. Wykazano, iż znajduje ona aplikację jedynie w przypadku ignorancji (błędu) niezawinionego [Michiels 1929, 356], co znalazło odzwierciedlenie w kan. 1323, 2° oraz 1325.

## 1.2. Zasady dotyczące faktów

Druga kategoria zasad występująca w kan. 15 § 2 dotyczy faktów, jakimi są fakt własny oraz fakt cudzy notoryjny. W języku łacińskim desygnatami słowa *factum* są m.in. „czyn”, „dzieło”, „działanie”, a także „przedmiot zobowiązania” oraz „świadczenie”.

### 1.2.1. Fakt własny

Pierwsza z dwóch kolejnych zasad sformułowanych w kan. 15 § 2 dotyczy faktu własnego, którego się nie domniemywa. Wynika ona z przesłanki, że żaden roztropny człowiek nie może ignorować (błądzić) co od faktów wynikających z podjętego przez niego działania na sposób ludzki (*actus humanus*) [Michiels 1929, 356]. Przy tym należy zauważyć, iż pryncypium to zostało już wyartykułowane w X 1, 3, 41<sup>5</sup>, gdzie w odniesieniu do ekskomunikowanego zauważono, iż powinien być on pewien swego faktu (*de facto suo certus esse debet*). Ustosunkowując się do tej zasady kanoniści podkreślają, że znajduje ona aplikację wówczas, gdy fakt jest oczywisty (*offenkundig*) [Aymans i Mörsdorf 1991, 175; Socha 1983, ad 15, n. 11]. Tłumacząc interesujące nas pryncypium Aymans i Mörsdorf posłużyli się następującym przykładem. Jeśli skradziono by drogocenny kielich, gdy złodziej chciałby go sprzedać handlarzowi, to co do zasady nie mógłby zaprzeczyć faktowi, iż został on skradziony. Musiałby udowodnić, iż z całą oczywistością nie był świadom tego [Aymans i Mörsdorf 1991, 175]. Podobnie jak w przypadku poprzednio omawianych zasad, tak i tutaj nie wyklucza się innej ewentualności. Według Javiera Otaduya byłaby ona nierelevantna, gdy podmiot działający z przyczyn naturalnych zapomniałby o danym fakcie [Otaduy 1996, 349]. W kanonistyce przedkodeksowej takiej ewentualności nie wykluczał Anaclet Reiffenstuel, zauważając, iż było to możliwe w przypadku odległego faktu, bądź w sytuacjach, w których miałyby miejsce liczne działania bądź gdy działanie podjęto by w okolicznościach skrajnych [Reiffenstuel 1870, 44]<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> *Decretales Domini papae Gregorii*, w: Ch.H. Freiesleben alias Ferramontano, *Corpus Iuris Canonici academicum*, vol. II: *Gregorii papae IX Decretales una cum libro Sexto, Clementis et extravagantibus*, Acc. Septimus decretalium et J.P. Lnacelotti *Institutiones iuris canonici*, Praguae 1728.

<sup>6</sup> R.J. 13 in VI, n. 11, s. 44: „[...] nisi forsan valde antiqua sint, vel in plurimis negotiis implicatus, aut in extremum existens foret, indeque verisimilis oblivio prudenter praesumi

### 1.2.2. Fakt cudzy notoryjny

Następna przesłanka wymieniona w kan. 15 § 2 odnosi się do faktu cudzego notoryjnego. W związku z normatywnym zapisem przedmiot szczególnej uwagi komentatorów stanowi prawne znaczenie słowa „notoryjny”. Rozważając ten wątek na początku należy sprecyzować, iż w tym wypadku chodzi o notoryjność faktyczną. Zdaniem kanonistów chodzi o fakt powszechnie znany [Socha 1983, ad 15, n. 11]. Chiappetta pisze o fakcie bezspornie powszechnie znanym [Chiappetta 1996, 61]. W tym kontekście komentatorzy zauważają, iż notoryjność faktyczna nie necessarily musi odznaczać się obiektywną oczywistością, gdyż może ona też mieć charakter relatywny. Dla przykładu, fakt może być notoryjny w pewnej wspólnoty; nie musi nim być natomiast poza nią; może być notoryjny w jakimś kraju z powodu rozpowszechnienia przez środki masowego przekazu; niekoniecznie zaś musi mieć taki charakter w jakimś miasteczku czy wiosce, do którego środki masowego przekazu nie docierają. Stąd też w każdym przypadku położony lub sędzia powinien rozstrzygnąć czy notoryjność spełnia warunki określone w kan. 15 [Jimenez Urresti 1985, 26]. W prawie kanonicznym zasada, o której mowa, podobnie jak wiele innych, została zaczerpnięta z prawa rzymskiego [van Hove 1928, 243]. Również i w tym wypadku pryncypium to opiera się na regule 13 in VI, ta zaś nawiązuje do słów Ulpiana: *Qui enim, si omnes in civitate sciant quod ille solus ignorat (Nie ma znaczenia, gdy wszyscy o tym wiedzą, co do którego tylko jeden jest ignorantem)* (D. 1,9,12,6)<sup>7</sup> [Regatillo 1961, 80].

Reiffenstuel, nawiązując do wspomnianej już wcześniej paremii *Ignorantia facti, non iuris excusat*, utrzymywał, iż nieznanostwo faktu byłoby usprawiedliwiona pod warunkiem, że nie wynikałoby z powaźnego zaniedbania. Pryncypium to obala hipoteza, w której wszyscy w mieście wiedzą o tym fakcie. Mogłoby to mieć miejsce wtedy, gdy ignorancja faktu nie mogłaby zostać przezwyciężona [Reiffenstuel 1870, 45]<sup>8</sup>. Według Michielsa, jej

valeret”.

<sup>7</sup> Digesta Iustiniani Augusti, w: *Corpus Iuris Civilis*, t. 2 (editor maior), red. T. Mommsen, Bertolini 1860-1870.

<sup>8</sup> R.J. 13 in VI, n. 19, s. 45: „Sed facti ignorantia ita demum cuique non nocet, si non ei summa neglegentia objiaciat; qui denim, si omnes in civitate sciant, quo ille solus ignorant, cum concordant, quavis haec propria fallentia dici vix queat; cum hujusmodi casibus censetur adesse supina vincibilis ignorantia facti, sicut in illis factis, quae quis vi status et conditionis scire tenetur: de qua ignorantia quia non loquitur regula per dicta n.,

*ratio* wynika z założenia, iż niewiedza co do faktów notoryjnych zarówno w przypadku notoryjności faktycznej, jak prawnej, którą owładnięci pozostają prawie wszyscy członkowie wspólnoty lub regionu jest nieprzewycięzalna nawet przy założeniu, że powstałaby z zaniedbania [Michiels 1929, 354]<sup>9</sup>. Ten belgijski kanonista powołując się Reiffenatuela, Barbosa oraz Ojettiego uważał, iż gdy w danej społeczności istniałaby notoryjność prawna występująca regularnie, to wraz z upływem czasu mogłaby ona przybrać postać notoryjności faktycznej. W jego opinii, równoznaczna z tą postacią niewiedzy jest niewiedza co do faktów cudzych, które powinniśmy znać z urzędu (*ex officio scire debemus*). Jego zdaniem zasada ta znajduje umocowanie w paremii: *non potest esse pastoris excusatio, si lopus oves comedat et pastor nesciat* (nie usprawiedliwia pasterza fakt, w którym wilk zjadłby owce, a on o tym nie wiedziałby) [Michiels 1929, 354].

## 2. Domniemanie *iuris tantum*

Jak nadmieniono, w drugiej części zdania kan. 15 § 2 ustawodawca wprowadził domniemanie *iuris tantum*, stanowiąc: „natomiast domniemywa się to odnośnie do faktu cudzego nienotoryjnego, dopóki coś przeciwnego nie zostanie udowodnione”. Również i w tym wypadku presumpcja opiera się na regule 13 in VI. Zasadniczy powód jej wprowadzenia wynika z faktu, iż niemożliwym jest poznanie wszystkich faktów dotyczących innych, które są niezliczone [Reiffenstuel 1870, 43-44; Michiels 1929, 354; Jone 1950, 35].

Przy tym należy zauważyć, iż w porównaniu do presumpcji *iuris et de iure* konstrukcja presumpcji *iuris tantum* jest inna, gdyż w tym wypadku dopuszcza się dowód przeciwny. Domniemanie zatem ustępuje wtedy, gdy udowodni się coś przeciwnego, to znaczy, wykaże się, że w konkretnej sytuacji ignorancja (błąd) nie miały miejsca [De Paolis i D’Auria 2008, 141]. Źródłem przyjętej zasady jest reguła 47 in VI, zgodnie z którą *praesumitur ignorantia, ubi scientia non probatur* (domniemywa się niewiedzę tam, gdzie nie udowodniono wiedzy) [Michiels 1929, 355]. Według Sochy, udowodnić

---

fallentiae in dictis casibus proprie non censetur subiecta”.

<sup>9</sup> „[...] ratio est, quia ignorantia factorum notorium, sive notorietate facti, sive notorietate iuris, que fere cunctis in communitate vel ragione patent a quovis, modica dumtaxat adhibita diligentia, sciri possunt, omnino vincibilis, imo supina apparet”.

niewiedzy nie musi ten, kto na nią się powołuje, ale ten, kto *de facto* uzyskałby korzyść [Socha 1983, ad 15, n. 11].

### Zakończenie

Przeprowadzone analizy rodzą wiele pytań. W wywodzie tym wykazano, iż w kan. 15 § 2 pierwsze dwie przesłanki dotyczą ustaw (*leges*) oraz kar (*poena*). W związku z tym należałoby postawić pytanie: dlaczego prawodawca nie ujął ich w kan. 15 § 1? Odpowiadając na to pytanie należy zauważyć, iż charakterystyka zapisów obu paragrafów kan. 15 jest inna. Treść kan. 15 § 1, w porównaniu do paragrafu drugiego, ma charakter bardziej kategoryczny. Z aspektu legislacyjnego domagały się tego kategorie ustaw unieważniających oraz uniezdalniających (kan. 10). Specyficzny ich charakter bowiem w zakresie skutków domaga się uzyskania pewności prawnej [Dzierżon 2010, 733-40]. Nieco innych charakter mają ustawy nakazujące lub zakazujące, których dyspozycje nie są obarczone sankcjami nieważności, ale jedynie godziwości. Należy zauważyć, iż naruszenie dyspozycji tego typu norm nie skutkuje tak radykalnymi następstwami w obszarze ważności, jak w przypadku ustaw unieważniających czy uniezdalniających [Bunge 2006, 81]. Wydaje się, iż w głównej mierze to odmienny charakter ustaw zdecydował o tym, iż *leges* i *poenae* znalazły się w paragrafie drugim kan. 15.

Treść kan. 15 § 2 nie ma charakteru tak kategorycznego, jak treść kan. 15 § 1. Większość zawartych w nim zapisów w doktrynie uznaje się za zasady ogólne. W tym kontekście rodzi się zatem kolejne pytanie o ich walor oraz znaczenie. Z wywodów tego opracowania wynika, iż zasadniczymi źródłami zasad ujętych w kan. 15 § 2 były reguły prawne zaczerpnięte z *Liber Sextus*; te zaś co do zasady w kanonicznym porządku prawnym zostały recypowane z paremii funkcjonujących w prawie rzymskim. Omawiając kwestię kształtowania zasad prawa Tomasz Gałkowski spostrzegł, iż ich finalny kształt jest rezultatem wielowiekowego procesu uogólniania reguł prawa [Gałkowski 2020, 144-45]. Nie ulega wątpliwości, iż w przypadku zasad określonych w kan. 15 § 2 taki proces miał miejsce. Z drugiej zaś strony trzeba podkreślić, iż generalny, sformalizowany ich charakter [Berlingò 2015, 267-69] organicznie wpisuje się w cel Księgi I KPK/83 *Przepisy ogólne*, jakim jest stworzenie bazy dla pewnej lektury oraz interpretacji norm kodeksowych, jak i pozakodeksowych [De Paolis i D'Auria 2008, 53].



W opracowaniu tym wykazano, iż „równolegle” do zasad ujętych w paragrafie drugim w doktrynie wskazuje się także na inne, uprzednie niesformalizowane, które kanoniści dedukcyjnie wywiedli z pryncypiów systemowych kanonicznego porządku prawnego oraz założeń teorii aktu prawnego. I tak, według komentatorów, w sensie podmiotowym zasady dotyczące prawa nie są relewantne w przypadku wystąpienia ignorancji (błędu) nieprzewyciężonej. Należy zauważyć, iż to stanowisko dedukcyjnie wywiedziono z jurydycznego założenia antropologicznego, w myśl którego prawnie skuteczne są jedynie akty dokonane na sposób ludzki (*actus humanus*). W związku z tym trudno byłoby optować za skutecznością aktu, jeśli byłoby to niemożliwe w sferze intelektualnej. Stanowisko to znajduje umocowanie w paremii *ad impossibile nemo tenetur* (nie można zmuszać człowieka do rzeczy niemożliwych), której źródłem jest prawo naturalne.

Kontynuując, należy stwierdzić, iż aspekt przedmiotowy aktu prawnego jest szczególnie istotny w odniesieniu do zasad dotyczących faktów. W tym wypadku bowiem sformalizowane zasady pozostają w ścisłym związku z oczywistością faktów; ta zaś, jak już wykazano, w pewnych uwarunkowaniach może mieć charakter względny. Jeśli zatem w konkretnych okolicznościach pojawiłby się brak owej oczywistości, to z natury rzeczy wyartykułowane w kan. 15 § 2 zasady ogólne co do faktu własnego lub cudzego notoryjnego nie mogłyby być aplikowane.

Wydaje się, iż to brak oczywistości w przypadku faktu cudzego nienotoryjnego w głównej mierze zaważył o tym, iż ustawodawca w drugiej części zdania nie sformułował zasady ogólnej, lecz wprowadził presumpcję, w myśl której „domniemywa się niewiedzę lub błąd odnośnie do faktu cudzego nienotoryjnego, dopóki coś przeciwnego nie zostanie udowodnione”. Trzeba też zauważyć, iż jej treść wskazuje na jej charakter; nie ulega wątpliwości, iż jest nią presumpcja *iuris tantum*.

Należy zauważyć, iż natura tego domniemania jest taka, iż należy je traktować jako instrument logiczny służący rozwiązaniu powstałych w praktyce wątpliwości [Sánchez-Gil 2012, 432]. W przypadku domniemania, w porównaniu do zasady ogólnej, wnioskowanie jest inne, gdyż polega ono na operacji intelektualnej, za pomocą której powstały problem rozwiązuje się w ten sposób, że z jakichś faktów w jakimś momencie pewnych indukcyjnie wywodzi się prawdopodobieństwo (nie zaś możliwość) innych faktów [Tenże 2006, 33]. Wydaje się, iż wprowadzenie do kan. 15 § 2 tego typu mechanizmu wynikało z tego powodu, iż obiektywnie fakt cudzy nienotoryjny

z reguły nie charakteryzuje się taką oczywistością jak fakt cudzy notoryjny. Stąd też możliwe było sformułowanie normatywnej tezy opierającej się na prawdopodobieństwie. Inaczej natomiast ma się rzecz z wnioskowaniem w przypadku zasad ogólnych, gdzie w oparciu o wnioskowanie dedukcyjne optuje się za aplikacją dyspozycji normy do przypadku konkretnego.

Podsumowując, należy przeto zauważyć, iż istnieje różnica pomiędzy zasadami ogólnymi a domniemaniem ujętymi w kan. 15 § 2, wynikająca głównie z konstrukcji myślowych łączących się z interpretacją prawa lub faktów. Deklaracja natomiast w doktrynie zasad uprzednich niesformalizowanych świadczy o tym, iż interpretacja prawa w systemie kanonicznym nie opiera się na pozytywizmie prawnym, gdyż jego fundamentem jest prawo naturalne oraz prawo Boże pozytywne.

## PIŚMIENNICTWO

- Aymans, Winfried, i Klaus Mörsdorf. 1991. *Kanonisches Recht*. T. 1. Paderborn–München–Wien–Zürich: Schöningh Verlag.
- Berlingò, Salvatore. 2015. *Nel silenzio del diritto. Risonanze canonistiche*. Bologna: Mulino.
- Bunge, Alejandro. 2006. *Las claves del Código. El libro I del Código de Derecho Canónico*. Buenos Aires: San Benito.
- Calabrese, Antonio. 2006. *Diritto penale canonico*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Chiappetta, Luigi. 1996. *Il Codice di Diritto Canonico. Commento giuridico-pastorale*. T. 1. Roma: Edizioni Dehoniane.
- De Paolis, Valesio, i Andrea D’Auria. 2008. *Le norme generali di Diritto Canonico. Commento al Codice di Diritto Canonico*. Roma: Urbaniana University Press.
- Dzierżon, Ginter. 2010. „Ignorancja i błąd a skuteczność ustaw unieważniających oraz uniezdalniających w kanonicznym porządku prawnym (kan. 15 § 1 KPK).” *W W kręgu nowożytnej i najnowszej historii ustroju Polski. Księga dedykowana Profesorowi Marianowi Kallasowi*, red. Sławomir Godek, Dariusz Makiła, i Magdalena Wilczek-Karczewska, 743-40. Warszawa: InterLeones Halina Dyczkowska sp.j.
- Dzierżon, Ginter. 2021. „Interpretacja ustawy zgodnie z kan. 18 KPK.” *Studia Redemptorystowskie* 19:295-307. <http://dx.medra.org/10.48290/sr2021.18>
- Gałkowski, Tomasz. 2020. *Ogólne zasady prawa w prawie kanonicznym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

- van Hove, Adolf. 1928. *Commentarium Lovaniense in Codicem Iuris Canonici*. Cz. 1. T. 2: *Prolegomena*. Mechliniae–Romae: Summi Pontificis, SS. Congregationum Rituum et de Propaganda Fide nenen Archiep. Mechl. Typographus.
- Jimenez Urresti, Teodoro I. 1985. „Comento al can. 15 CIC.” W *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada*, red. Lamberto De Echeveria, 26. Madrid: Biblioteca de Autores Cristanos.
- Jone, Heribertus. 1950. *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*. T. 1. Paderborn: Officina Libraria Ferdinand Schönigh.
- Kroczek, Piotr. 2011. *The Art of Legislation: the Principles of Lawgiving in the Church*. Kraków: Unum Publishing House.
- Lombardía, Pedro. 2018. „Comento al can. 15 CIC.” W *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe y anotada*, 97-98. Pamplona: EUNSA.
- Michiels, Gommarus. 1929. *Normae generales juris canonici*. T. 1. Lublin: Universitas Catholica.
- Otaduy, Javier. 1996. „Comento al can. 15 CIC.” W *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*. T. 1, red. Angel Marzoa, Jorge Miras, i Rafael Rodríguez-Ocaña, 347-50. Pamplona: EUNSA.
- Regatillo, Eduardo. 1961. *Institutiones iuris canonici*. T. 1. Santander: Editorial «Sal Terrae».
- Reiffenstuel, Anaclet. 1870. *Ius canonicum universum*. T. 7. Parisiis: Apud Ludovicum Vivés.
- Sánchez-Gil, Antonio S. 2006. *La presunzione di validità dell'atto giuridico nel diritto canonico*. Milano: Giuffrè Editore.
- Sánchez-Gil, Antonio S. 2012. „Presunción.” W *Diccionario general de Derecho canónico*. T. 7, red. Javier Otaduy, Antonio Viana, i Joaquín Sedano, 424-33. Pamplona: Aranzadi.
- Socha, Heribert. 1983. „Allgemeine Normen.” W *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*. T. 1, red. Klaus Lüdicke, ad 15. Essen: Ludgerus Verlag.
- Syryjczyk, Jerzy. 2008. *Sankcje w Kościele. Część ogólna komentarz*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

**PROBLEMATYKA WSPÓLDZIAŁANIA MIĘDZY  
PAŃSTWEM I KOŚCIOŁEM W ZAKRESIE PRAWA  
PROCESOWEGO W ŚWIETLE ART. 1 I 5  
KONKORDATU MIĘDZY STOLICĄ APOSTOLSKĄ  
I RZECZĄPOSPOLITĄ POLSKĄ**

**THE ISSUE OF COOPERATION BETWEEN THE STATE  
AND THE CHURCH IN THE FIELD OF PROCEDURAL  
LAW IN THE LIGHT OF ARTICLE 1 AND 5  
OF THE CONCORDAT BETWEEN THE HOLY SEE  
AND THE REPUBLIC OF POLAND**

Ks. dr Rafał Kamiński

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska  
e-mail: rafal.kaminski@uksw.edu.pl; <https://orcid.org/0000-0002-7822-3402>

**Abstrakt**

Zasada współdziałania Kościoła i Państwa została w jednoznaczny sposób wysłowiona w art. 1 Konkordatu między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską z 1993 r. Jednocześnie współdziałanie, które może obejmować swym zakresem różne dziedziny, musi odbywać się w poszanowaniu zasady autonomii i niezależności każdej ze stron umowy międzynarodowej we własnym zakresie.

Kościół katolicki w art. 5 Konkordatu uzyskał od Państwa zapewnienie swobodnego wykonywania swojej jurysdykcji, włącznie z autonomią kościelnego sądownictwa, zwłaszcza w sprawach małżeńskich (por. art. 10 ust. 3-4 Konkordatu). Wynika to z nadrzędnej zasady poszanowania wolności religijnej, zapisanej w Konstytucji RP z 1997 r.

Jednym z obszarów współdziałania Kościoła i Państwa może być prawo procesowe. Złożona problematyka musi uwzględniać normy dwóch odrębnych porządków prawnych – państwowego i kościelnego. Problematykę tę należy zatem rozważać zarówno mając na uwadze normy prawa polskiego, a szczególnie Konkordat między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską, jak również normy kanoniczne, jako prawo wewnętrzne Kościoła katolickiego.

Autor artykułu ukazuje problematykę współdziałania Państwa i Kościoła w zakresie prawa procesowego, ograniczając się do procesowego prawa małżeńskiego i procesowego prawa karnego, które stosowane jest w sądownictwie kościelnym, a które nie może być aplikowane w całkowitym oderwaniu od ustawodawstwa państwowego.

Na bazie poszczególnych przepisów polskich i kościelnych dotyczących Kościoła rzymskokatolickiego, a także orzecznictwa i stosowanej praktyki, ukazane zostały obowiązki i prawa, jakie wynikają z norm prawnych, ale także wątpliwości i trudności wynikające z odmiennych założeń dwóch porządków prawnych.

**Słowa kluczowe:** współdziałanie, konkordat polski, prawo procesowe, prawo karne, prawo małżeńskie

### Abstract

The principle of cooperation between the Church and the State has been unequivocally expressed in Article 1 of the 1993 Concordat between the Republic of Poland and the Holy See. At the same time, cooperation, which may cover various scopes, must respect the principle of autonomy and independence of each party to an international agreement on its own.

The Catholic Church in Article 5 of the Concordat obtained from the State the assurance of the free processing of his jurisdiction, including the autonomy of the ecclesiastical judiciary, especially in matrimonial matters (cf. Article 10, para. 3-4 of the Concordat). This is due to the overriding principle of respect for religious freedom, enshrined in the 1997 Constitution of the Republic of Poland.

One of the areas of cooperation between the Church and the State may be procedural law. Complex issues must include the norms of two separate legal orders – state and church. Therefore, this issue should be considered by taking into account the norms of Polish law, especially the Concordat between the Republic of Poland and the Holy See, as well as canonical norms as the internal law of the Catholic Church.

The author of the article shows the issue of cooperation between the state and the church in the field of procedural law, limiting to the procedural matrimonial law and the procedural criminal law, which is used in the church judiciary, and which cannot be applied in complete isolation from state legislation.

Based on individual Polish and church regulations concerning the Roman Catholic Church, as well as jurisprudence and applied practice, the obligations and rights were shown as resulting from legal norms, as well as doubts and difficulties resulting from different assumptions of the two legal orders.

**Keywords:** cooperation, Polish concordat, procedural law, criminal law, marriage law

## Wstęp

Zagadnienie współdziałania Kościoła i Państwa w zakresie prawa procesowego dotyczy dwóch odrębnych porządków prawnych – państwowego i kościelnego. Problematykę tę należy zatem rozważać zarówno mając na uwadze normy prawa polskiego, a szczególnie Konkordat między Rzeczpospolitą Polską a Stolicą Apostolską<sup>1</sup>, jak również normy kanoniczne, jako prawo wewnętrzne Kościoła katolickiego.

Problematyka procesowego współdziałania jest złożona, co wynika z odrębności systemów prawnych oraz przedmiotów, które stanowią podstawę do realizowania władzy sądowniczej w obu porządkach. W praktyce jednak w pewnym zakresie prawo państwowe oddziałuje na prawo kanoniczne, a prawo kanoniczne na prawo państwowe.

W podejmowanej refleksji zostaną ukazane tylko niektóre aspekty współdziałania Państwa i Kościoła w zakresie prawa procesowego, szczególnie te związane z prawem małżeńskim i prawem karnym. Podejmowana problematyka posiada wiele odcieni, które z jednej strony podkreślają odrębność charakteryzowanych podmiotów, z drugiej jednak mimo ograniczeń, umożliwiają stworzenie harmonijnego obrazu ich współdziałania.

### 1. Zasada współdziałania Państwa i Kościoła katolickiego na gruncie polskim

Z konstytucyjnej zasady niezależności i autonomii Państwa i Kościoła oraz współdziałania między nimi dla dobra wspólnego i dobra człowieka<sup>2</sup>, wynika że Państwo i Kościół nie stają wobec siebie jako instytucje konkurencyjne, ale „choć z różnego tytułu służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi”<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r., Nr 51, poz. 318 [dalej: Konkordat], art. 1.

<sup>2</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. Nr 78, poz. 483 [dalej: Konstytucja RP], art. 25 ust. 3 *in fine*.

<sup>3</sup> Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* (07.12.1965), AAS 58 (1966), p. 1025-115;

Jak trafnie zauważa J. Krukowski, „zadaniem Kościoła i państwa, mimo, że są to społeczności innego typu, jest świadczenie ludziom pomocy w osiągnięciu dobra wspólnego, czyli w budowaniu takiego ładu i porządku społecznego, w którym prawa i wolności każdego człowieka są zagwarantowane i realizowane” [Krukowski 1999, 72].

Tak zatem Państwu, jak i Kościołowi powinno zależeć, aby współpraca między nimi układała się poprawnie. Jeden z wybitnych kanonistów średniowiecza, w którym zasada współdziałania Kościoła i Państwa, choć nie była proklamowana wprost, to jednak została doceniona jako podstawa rozwoju obu rzeczywistości, wyraził to w formie następującego *adagium*: *cum regnum et sacerdotium inter se conveniunt, bene regitur mundus, floret et fructificat Ecclesia* (gdy władza świecka i kościelna zgadzają się między sobą, dobrze rządzony jest świat, kwitnie i owocuje Kościół)<sup>4</sup>.

Uzgodnieniu wzajemnych relacji między wymienionymi podmiotami służą dwustronne umowy. Konkordat, który jest jedną z ich form, reguluje stosunki na płaszczyźnie Państwo – Kościół, szanując odmiennosc partnerów. Jest to bowiem nie umowa między państwowa, lecz między państwem a Stolicą Apostolską występującą jako najwyższy organ i reprezentant Kościoła katolickiego, posiadający osobowość prawną międzynarodową. Kościół zatem i państwo istnieją w tym samym społeczeństwie, żyją na tym samym terytorium i w znacznej mierze do obu wspólnot należą ci sami ludzie [tamże, 70].

Szczególnie w polskich warunkach prawno-kulturowych, z wyżej wymienionego powodu, optymalną formą relacji obu podmiotów jest współdziałanie i współpraca<sup>5</sup>. Te same osoby, jako obywatele i wierni, są podmiotami praw i obowiązków na gruncie prawa państwowego i prawa kanonicznego i są zaangażowane w życie obydwu społeczności [Kroczek 2017b, 54].

Obowiązujący Konkordat już w pierwszym swoim artykule zawiera postanowienie „[...] że Państwo i Kościół katolicki są – każde w swej dziedzinie – niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do pełnego

---

tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallottinum, Poznań 2002, s. 526-606 [dalej: GS], nr 76.

<sup>4</sup> Ep. 328 (PL 162, 246 B).

<sup>5</sup> W rzeczywistości w polskim porządku prawnym współdziałanie Kościoła i państwa ma szeroki charakter. Zob. Poniatowski 2015, 307-22; Zarzycki 2007, 23-60.

poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego”.

Zasada współdziałania jest zatem ogólnym zobowiązaniem do podjęcia i prowadzenia działań mających na celu realizację dobra człowieka i dobra wspólnego. Jednym z podstawowych „dóbr człowieka” i zarazem jego podstawowych praw, jest konstytucjonalizowane w drugim rozdziale polskiej ustawy zasadniczej prawo do sprawiedliwego sądu (art. 45 ust. 1 Konstytucji RP) [Sobczyk 2015, 191].

Również na gruncie prawa kanonicznego jednym z podstawowych uprawnień przysługującym wiernemu jest prawo do obrony i dochodzenia własnych praw, a także prawo do sprawiedliwego wyroku (kan. 221 § 1-2)<sup>6</sup>. Mogą to czynić korzystając z drogi sądowej i administracyjnej, choć trzeba przyznać, że zgodnie z założeniem ustawodawcy kościelnego, prowadzenie procesów w Kościele jest wyjątkiem, a nie zasadą<sup>7</sup>. Jednakże uzasadniona jest w Kościele konieczność istnienia systemu, dzięki któremu będzie możliwe przywrócenie naruszonego porządku<sup>8</sup>.

Działalność władzy sądowniczej ma w Kościele charakter pastoralny, co wiąże się z jego naturą. Kościelny aparat sądowniczy opiera się na poszanowaniu godności i praw każdego człowieka. Sprawiedliwy wyrok, do którego wierni mają zawsze prawo, powinien być wydany zgodnie z przepisami prawa, jednakże z zachowaniem słuszności kanonicznej [Miziński 2009, 76].

Nie można również tracić z pola widzenia naczelnej zasady kościelnego prawa, wyrażoną przez ustawodawcę w ostatnim kanonie KPK/83, czyli zbawienia dusz, które w Kościele ma być najwyższym prawem. Zasada *salus animarum suprema lex*, choć była zawsze obecna w świadomości Kościoła, *expressis verbis* została wysłowiona dopiero w KPK/83. T. Pieronek ubolewa,

---

<sup>6</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku*. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Pallottinum, Poznań 2022 [dalej: KPK/83].

<sup>7</sup> Kan. 1446 § 1 KPK/83: „Wszyscy wierni, przede wszystkim zaś biskupi, winni pilnie pracować, by zachowując sprawiedliwość, na ile to możliwe, wykluczyć spory w Ludzie Bożym i jak najszybciej pokojowo je rozwiązywać”.

<sup>8</sup> Bardzo trafnie, rozważając specyficzną naturę Kościoła, wyrażoną w biblijnych obrazach: „Lud Boży”; „Ciało Chrystusa” i „Wspólnota Wiernych”, argumentuje to Z. Grocholewski, ukazując sposób rozwiązywania sporów w Kościele różniący się od metod stosowanych w społecznościach świeckich [Grocholewski 1985, 492-94].



że nie znajduje się ona na początku kodyfikacji, a dopiero na samym jej końcu, przy okazji drugorzędnej procedury przenoszenia proboszczów, jednak jak zauważa, tę najwyższą zasadę prawa kościelnego postawiono na straży wszystkich przepisów kościelnych [Pieronek 1988, 251].

Odmienne aksjomaty kościelnego i państwowego porządku prawnego, gwarantują Kościołowi autonomię sprawowania swojej jurysdykcji, co zostało zapisane w art. 5 Konkordatu<sup>9</sup>. Wynika to z poszanowania prawa do wolności religijnej. W odniesieniu do sądownictwa kościelnego i państwowego, choć odnosi się to wprost do orzekania w kanonicznych sprawach małżeńskich, w art. 10 Konkordatu została zagwarantowana wyłączność kompetencji władzy kościelnej (ust. 3), a w zakresie skutków cywilnych sądów państwowych (ust. 4)<sup>10</sup>. Jednocześnie w ostatnim ustępie tego artykułu przewidziano możliwość współdziałania w zakresie wzajemnego powiadamiania o orzeczeniach. Procedura z tym związana winna być przedmiotem ustaleń Komisji Wspólnej Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencji Episkopatu Polski (por. art. 27 Konkordatu).

Jak jednak konstatuje W. Góralski, zapis ten nie ma charakteru normatywnego, stanowiąc jedynie deklarację woli układających się stron. Tego rodzaju regulacja musiałaby być dokonana na drodze nowej umowy dwustronnej, bądź też uzgodniona między Rządem i Konferencją Biskupów, upoważnioną do tego przez Stolicę Apostolską [Góralski 2008, 145].

Jeszcze innym obszarem, w którym możliwe, a niekiedy wręcz konieczne jest współdziałanie sądownictwa kościelnego i państwowego wymiaru sprawiedliwości, jest prawo karne. Konieczność ta ujawniła się szczególnie w ostatnich latach, przy okazji doniesień o możliwości popełnienia przestępstw przez niektórych duchownych na tle seksualnym wobec osób małoletnich. Delikty te, nie wszakże jako jedyne, mogą być karane zarówno przez władzę kościelną, jak i państwową. Są one w ten sposób zaliczane do przestępstw mieszanych, tzw. *delicta mixti fori*. W praktyce oznacza to,

---

<sup>9</sup> Art. 5: „Przestrzegając prawa do wolności religijnej, Państwo zapewnia Kościołowi katolickiemu, bez względu na obrządek, swobodne i publiczne pełnienie jego misji, łącznie z wykonywaniem jurysdykcji oraz zarządzaniem i administrowaniem jego sprawami na podstawie prawa kanonicznego”.

<sup>10</sup> Art. 10 ust. 3: „Orzekanie o ważności małżeństwa kanonicznego, a także w innych sprawach małżeńskich przewidzianych w prawie kanonicznym, należy do wyłącznej kompetencji władzy kościelnej”; ust. 4: „Orzekanie w sprawach małżeńskich w zakresie skutków określonych w prawie polskim należy do wyłącznej kompetencji sądów państwowych”.

że bardzo często prowadzone są równolegle procesy na gruncie kanonicznym i państwowym. Wynika to również z obowiązku doniesienia o możliwości popełnienia niektórych przestępstw, który nakłada polski prawodawca państwowy w art. 240 *Kodeksu karnego*<sup>11</sup>. Pociąga to za sobą wielorakie skutki, które zostaną poddane analizie w dalszej części opracowania. Po rozpoznaniu sprawy przez sąd świecki, także kościelny wymiar sprawiedliwości ma możliwość, a niekiedy obowiązek nałożenia kanonicznych sankcji karnych [Olechna i Rybińska 2015, 252].

Tak określone kompetencje otwierają pole do współdziałania na gruncie prawa karnego procesowego obu porządków. Rodzą jednocześnie wątpliwości i pytania o obowiązki i prawa jednego forum wobec drugiego. Niektóre z uprawnień i zobowiązań wynikają wprost z norm prawnych. Inne są nieokreślone i wynikają z praktyki procesowej.

Pośrednio wynika to również z analizy art. 1 Konkordatu *in fine*. Układające się strony zobowiązały się do respektowania zasady niezależności i autonomii we współdziałaniu dla dobra wspólnego. Należy jednak zaznaczyć, że nie zobowiązały się do samego współdziałania. Istota współpracy między Kościołem i państwem nie polega na tym, aby obie społeczności sobie służyły i pomagały. Nie mają wobec siebie bezpośrednich obowiązków. Racją współdziałania wspólnoty religijnej i wspólnoty państwowej jest dobro osoby ludzkiej realizowane w granicach kompetencji obu społeczności [Hemperek 1985, 79; Góralski i Pieńdyk 2000, 22].

Jak więc powinno wyglądać współdziałanie Kościoła i Państwa w zakresie prawa procesowego? Aby odpowiedzieć na to pytanie należy sięgnąć do jego motywów. W klasycznym kościelnym prawie publicznym wyróżniano motyw negatywny polegający na zwalczaniu zła moralnego, czyli grzechu (*ratio peccati*) oraz motyw pozytywny, który miał na względzie udzielanie sobie wzajemnej pomocy w osiągnięciu dobra (*ratio boni perficiendi*). Jak zauważa J. Krukowski, w tradycyjnym ujęciu stawiano motywy negatywny. We współczesnym natomiast na pierwszy plan wysuwa się aspekt pozytywny. Nie należy jednak lekceważyć współdziałania w celu zwalczania patologicznych zjawisk życia ludzkiego w wymiarze indywidualnym i społecznym. Ten aspekt uwidoczni się szczególnie na gruncie procesów karnych [Krukowski 1992, 25].

---

<sup>11</sup> Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. *Kodeks karny*, Dz. U. Nr 88, poz. 553 z późn. zm. [dalej: k.k.].

Konkludując tę część opracowania, należy postawić pytania: W jakim zakresie możliwe jest współdziałanie Państwa i Kościoła w zakresie prawa procesowego? Kiedy jest ono obowiązkiem, a kiedy jedynie możliwością? Czy po stronie Kościoła istnieje obowiązek udostępniania dokumentacji procesowej? Czy Kościół ma prawo do otrzymywania takiej dokumentacji od organów państwowych? Czym skutkują orzeczenia wydane na jednym forum wobec drugiego? Na tak postawione zagadnienia będziemy szukać odpowiedzi analizując teorię i praktykę współdziałania władzy kościelnej i państwowej na gruncie małżeńskiego prawa procesowego i karnego prawa procesowego aplikowanego w sądownictwie kościelnym.

## 2. Współdziałanie w zakresie małżeńskiego prawa procesowego

Małżeństwo i rodzina są wartościami chronionymi zarówno przez Kościół, jak i Państwo. W porządku kanonicznym nierozzerwalność stanowi istotny przymiot małżeński (kan. 1056 KPK/83). Również w porządku prawa państwowego związek kobiety i mężczyzny posiada szczególnie wysoką rangę w hierarchii wartości. W Konstytucji RP ustawodawca, umieszczając je wysoko w systematyce ustawy zasadniczej, przyznaje mu „ochronę i opiekę” ze strony państwa (art. 18 Konstytucji RP).

Współdziałanie Państwa polskiego i Kościoła katolickiego w kwestiach małżeńskich zostało wyraźnie zapisane w Konkordacie, którego art. 10 ust. 1 stanowi, że „od chwili zawarcia małżeństwo kanoniczne wywiera takie skutki, jakie pociąga za sobą zawarcie małżeństwa zgodnie z prawem polskim”, jeśli zostały spełnione warunki, które prawodawca wymienia w pkt. 1-3 tego samego ustępu art. 10. Skutkiem zawarcia i ratyfikowania Konkordatu stały się odpowiednie zapisy w *Kodeksie rodzinno-opiekuńczym*<sup>12</sup>.

Orzekaniem w sprawach małżeńskich rządzi jednak zasada autonomii sądownictwa wyznaniowego i sądownictwa państwowego. Każde

---

<sup>12</sup> Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Dz. U. z 2022 r. poz. 2140 [dalej: k.r.o.], art. 1 § 2: „Małżeństwo zostaje również zawarte, gdy mężczyzna i kobieta zawierający związek małżeński podlegający prawu wewnętrznemu kościoła albo innego związku wyznaniowego w obecności duchownego oświadczą wolę jednoczesnego zawarcia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu i kierownik urzędu stanu cywilnego następnie sporządzi akt małżeństwa. Gdy zostaną spełnione powyższe przesłanki, małżeństwo uważa się za zawarte w chwili złożenia oświadczenia woli w obecności duchownego”.

z nich pozostaje kompetentne w zakresie skutków zawarcia małżeństwa, określonych we właściwych sobie porządkach prawnych (art. 10 ust. 3-4 Konkordatu).

Jest to konsekwencją wzajemnego uznania w art. 1 Konkordatu zasady niezależności i autonomii państwa i Kościoła, a tym samym wzajemnego respektowania odrębnych porządków prawnych: kościelnego i państwowego [Góralski i Adamczewski 1994, 65]. Gwarancje swobodnego wykonywania jurysdykcji i rządzenia się własnym prawem, które państwo, przestrzegając wolności religijnej, zapewnia Kościołowi w art. 25 i 53 Konstytucji RP oraz art. 5 Konkordatu, także skutkują autonomią sądownictwa wyznaniowego [Rapacz 2007, 56].

Istnieje zasadnicza odmiennosc przesłanek kierujących postępowaniem przed sądem kościelnym i sądami państwowymi w sprawach małżeńskich. W procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa poszukuje się obiektywnej prawdy o małżeństwie, badając w szczególności okres jego kojarzenia się i moment jego zawarcia. W postępowaniu rozwodowym następuje rozwiązanie ważnie zawartego małżeństwa na skutek całkowitego rozpadu pożycia małżeńskiego<sup>13</sup>.

Stąd też Sąd Najwyższy trafnie ocenił, że zawsze o losie świeckiego związku małżeńskiego orzekają sądy państwowe. Stwierdzono jednocześnie, że orzeczenie sądu kościelnego dotyczące ważności małżeństwa kanonicznego, nie może mieć prejudycjalnego wpływu na orzeczenie sądu państwowego o ważności lub ustaniu świeckiego związku małżeńskiego<sup>14</sup>.

Inną kwestią, dotyczącą wprost współdziałania procesowego, na które zwraca się uwagę w tym samym wyroku, jest znaczenie dowodowe, jakie mogą mieć orzeczenia sądów kościelnych w sądowym postępowaniu cywilnym. Istnieje natomiast wątpliwość, czy mają one rangę dokumentów urzędowych, czy też dokumentów prywatnych szczególnego rodzaju [Stanisz 2015, 181].

---

<sup>13</sup> Wśród przesłanek rozwodowych prawodawca państwowy wymienia: winę małżonka żądającego rozwodu, dobro małoletniego wspólnego dziecka stron, zasady współżycia społecznego oraz trwały i zupełny rozkład pożycia małżeńskiego. Ta ostatnia przesłanka stanowi warunek *sine qua non* orzeczenia rozwodu (art. 56 k.r.o.).

<sup>14</sup> Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 17 listopada 2000 r., sygn. akt. V CKN 1364/00, OSN/IC 2001, nr 9, poz. 126.

W tym miejscu powstają kwestie udostępniania akt spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa, które może dokonywać się na wniosek stron lub ich adwokatów, a także na wniosek organów ścigania i sądów państwowych. Z drugiej strony można także pytać o możliwość wnioskowania przez sądy kościelne o wgląd do akt procesów państwowych lub o skorzystanie z drogi rekwizycji.

### **2.1. Wnioski sądów państwowych**

Rozważając pierwszą kwestię, a mianowicie udostępnianie akt kościelnych na wniosek stron lub ich adwokatów, w celu przedłożenia ich w procesie rozwodowym lub w państwowych sądach rodzinnych, należy zauważyć, że zgodnie z praktyką, potwierdzoną przez oficjałów sądowych, nie są to częste sytuacje. Obowiązujące w KPK/83 reguły dotyczące tajności procesu nie pozwalają zresztą na wydawanie akt stronom, ani sądom państwowym, co jest podstawą do odmowy spełnienia tak skierowanej ewentualnej prośby [Brzemia-Bonarek 2007, 47]. Jedynymi dokumentami procesowymi, które mogą otrzymać strony procesowe jest pozew i wyrok. Ustosunkowując się do takich próśb należy także zauważyć, że prawodawca kościelny przewiduje zapoznanie się z aktami w kancelarii sądu. Nie udostępnia stronom dokumentów w inny sposób. Kopię akt można przekazać jedynie wnioskującym o to adwokatom, lecz tylko na użytek toczącego się postępowania kanonicznego (kan. 1598 § 1 KPK/83).

W zdecydowanej większości przypadków osoby zgłaszają się do sądu kościelnego już po uzyskaniu rozwodu cywilnego. Jednym z załączników jest sentencja wyroku sądu okręgowego. Niekiedy załączają także uzasadnienie do orzeczenia, które może okazać się użytecznym materiałem dowodowym w postępowaniu kanonicznym.

Małżeństwo, należące do sfery publicznoprawnej, musi cieszyć się szczególną ochroną, także w odniesieniu do chronienia akt procesowych, w których ujawniają się często informacje i dane o charakterze poufnym, intymnym, czy też dotykające sfery religijnej, która, również z woli ustawodawcy państwowego, cieszy się wolnością. Z tego powodu prawodawca kościelny wyposaża sędziego kościelnego w prawo do decyzji nieujawniania akt nikomu, wtedy gdy może spowodować to poważne niebezpieczeństwo (kan. 1598 § 1 *in fine*).

Częstszym przypadkiem jest wnioskowanie o udostępnienie części akt przez wydziały cywilne sądów rejonowych czy też okręgowych. Rzadziej dotyczy to wydziałów karnych. Najczęściej sąd wnioskuje o udostępnienie opinii biegłego. Zdarza się, że prośba dotyczy informacji o stanie postępowania kanonicznego, toczonego się równoległe ze sprawą rozwodową. Znany jest również przypadek jednego z polskich sądów kościelnych, który otrzymał telefoniczną prośbę od sędziego prowadzącego postępowanie spadkowe, dotyczące stron występujących w procesie o stwierdzenie nieważności, o udostępnienie informacji z akt, które miały być rzekomo użyteczne w prowadzonym przez niego procesie cywilnym. Po uzyskaniu odpowiedzi, w której uznano, że akta nie zawierają żadnych informacji w tym zakresie, odstąpiono od prośby. Podstawą prawną legitymizującą powyższe wnioskowanie sądów powszechnych jest art. 248 *Kodeksu postępowania cywilnego*, w którym prawodawca państwowy przewidział ustawowy obowiązek przedstawienia i złożenia na żądanie sądu wszelkiego rodzaju dokumentów dotyczących okoliczności faktycznych istotnych dla rozstrzygnięcia sprawy. Obowiązku temu podlega każdy, ktokolwiek jest w posiadaniu takiego dokumentu, chyba że zawiera on informacje niejawne<sup>15</sup>. W doktrynie prawa cywilnego przyjmuje się, że obowiązek ten obejmuje również wymóg jego złożenia do akt sądowych. Ocena, czy żądany dokument stanowi dowód faktu istotnego dla rozstrzygnięcia sprawy należy do sądu, a nie do posiadacza dokumentu [Marszałkowska-Krześ i Gil 2023].

Ocena odmowy wykonania zarządzenia w przedmiocie przedstawienia dokumentu będzie podlegała ocenie sądu na podstawie art. 233 § 2 k.p.c. Trzeba jednak przyznać, że wnioski do sądu kościelnego mają na ogół charakter prośby, której odmowa spełnienia nie spotyka się z konsekwencjami.

---

<sup>15</sup> Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. *Kodeks postępowania cywilnego*, Dz. U. Nr 43, poz. 296 [dalej: k.p.c.], art. 248: „§ 1. Każdy obowiązany jest przedstawić na zarządzenie sądu w oznaczonym terminie i miejscu dokument znajdujący się w jego posiadaniu i stanowiący dowód faktu istotnego dla rozstrzygnięcia sprawy, chyba że dokument zawiera informacje niejawne. § 2. Od powyższego obowiązku może uchylić się ten, kto co do okoliczności objętych treścią dokumentu mógłby jako świadek odmówić zeznania albo kto posiada dokument w imieniu osoby trzeciej, która mogłaby z takich samych przyczyn sprzeciwić się przedstawieniu dokumentu. Jednakże i wówczas nie można odmówić przedstawienia dokumentu, gdy jego posiadacz lub osoba trzecia obowiązani są do tego względem chociażby jednej ze stron albo gdy dokument wystawiony jest w interesie strony, która żąda przeprowadzenia dowodu. Strona nie może ponadto odmówić przedstawienia dokumentu, jeżeli szkoda, na którą byłaby przez to narażona, polega na przegraniu procesu”.

Zazwyczaj wystarczająca jest argumentacja powołująca się na konstytucyjną i konkordatową gwarancję autonomii i niezależności Kościoła od państwa, a także na zasadę wolności religijnej wyprowadzoną z Konstytucji RP oraz na tajność kanonicznego procesu małżeńskiego.

Zdarzały się jednak sytuacje, które wymagały interwencji strony kościelnej na szczeblu Komisji Konkordatowej. Zastrzeżenia budziły żądania udostępnienia akt spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa lub ich fragmentów zawierających zeznania świadków czy też opinii biegłych w celu wykorzystania w postępowaniach cywilnych. Strona kościelna uznała takie postępowanie za ingerencję sądów państwowych w wykonywanie władzy jurysdykcyjnej Kościoła<sup>16</sup>.

Sędziowie trybunałów kościelnych podlegają przepisom prawa kanonicznego. Na mocy kan. 1455 § 1 KPK/83 są zobowiązani do zachowania tajemnicy urzędowej nie tylko w procesie karnym, ale również spornym, „jeżeli z wyjawienia jakiejś czynności procesowej może wyniknąć szkoda dla stron”. Obowiązek tajemnicy urzędowej jest bardzo rygorystyczny, a jego niezachowanie może skutkować nawet pozbawieniem urzędu (kan. 1457) [Del Amo 2023, 900].

A zatem przepis k.p.c. nie może być interpretowany i aplikowany z pogwałceniem autonomii sądownictwa kościelnego, z czym zgadza się także świecki wymiar sprawiedliwości<sup>17</sup>.

## 2.2. Współpraca z organami śledczymi i sądami karnymi

Rozważania dotyczące współpracy trybunałów kościelnych procedujących w sprawach małżeńskich z organami prowadzącymi państwowe postępowania karne i z sądami powszechnymi ograniczymy w tym miejscu jedynie do refleksji nad przypadkami, w których w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa ujawni się informacja o przestępstwie *de sexto* wobec małoletniego. W dalszej części zagadnieniom tym, nie związanym

---

<sup>16</sup> Ministerstwo Spraw Zagranicznych. Departament Europy Zachodniej i Północnej, *Notatka informacyjna ze spotkania Rządowej i Kościelnej Komisji Konkordatowych*, Warszawa 17 listopada 2009 r. (sporządzona 18 listopada 2009 r.), cyt. za: Stanisz 2015, 182.

<sup>17</sup> Takie tezy zawarto w opinii sporządzonej przez Departament Sądów, Organizacji i Analiz Wymiaru Sprawiedliwości z dnia 11 grudnia 2014 r. (DSO-I-070-149/14), cyt. za: Stanisz 2015, 182.

bezpośrednio z procesami o stwierdzenie nieważności, zostanie poświęcone więcej uwagi.

Zgodnie z nowelizacją k.k., dokonaną w 2017 r., istnieje obowiązek denuncjacji do organów ścigania o niektórych przestępstwach, w tym dokonanych na tle seksualnym przeciw osobie poniżej 15. roku życia bądź wykonywując bezradność lub niepoczytalność ofiary<sup>18</sup>.

Omawiając konieczność wypełnienia nałożonego przez państwo obowiązku, któremu podlega również ten, kto w kanonicznym procesie powziął informację o możliwości popełnienia przestępstwa, o których w art. 240

---

<sup>18</sup> Art. 240 § 1 k.k.: „Kto, mając wiarygodną wiadomość o karalnym przygotowaniu albo usiłowaniu lub dokonaniu czynu zabronionego określonego w art. 118, art. 118a, art. 120-124, art. 127, art. 128, art. 130, art. 134, art. 140, art. 148, art. 156, art. 163, art. 166, art. 189, art. 197 § 3 lub 4, art. 198, art. 200, art. 252 lub przestępstwa o charakterze terrorystycznym, nie zawiadamia niezwłocznie organu powołanego do ścigania przestępstw, podlega karze pozbawienia wolności do lat 3; § 2. Nie popełnia przestępstwa określonego w § 1, kto zaniechał zawiadomienia, mając dostateczną podstawę do przypuszczenia, że wymieniony w § 1 organ wie o przygotowywanym, usiłowanym lub dokonanym czynie zabronionym; nie popełnia przestępstwa również ten, kto zapobiegł popełnieniu przygotowywanego lub usiłowanego czynu zabronionego określonego w § 1; § 2a. Nie podlega karze pokrzywdzony czynem wymienionym w § 1, który zaniechał zawiadomienia o tym czynie; § 3. Nie podlega karze, kto zaniechał zawiadomienia z obawy przed odpowiedzialnością karną grożącą jemu samemu lub jego najbliższemu”. W odniesieniu do przestępstw przeciwko wolności seksualnej i obyczajności dotyczy to: zgwałcenia (wspólnie z inną osobą lub wobec małoletniego poniżej 15 lat lub wobec wstępnego, zstępnego, przysposobionego, przysposabiającego, brata lub siostry), również ze szczególnym okrucieństwem (art. 197 § 3-4 k.k.); wykorzystania seksualnego bezradności, niepoczytalności (art. 198 k.k.); seksualnego wykorzystania małoletniego (pedofilia i pedopornografia) (art. 200 k.k.). Także duchowny posiadający wiarygodną informację na temat możliwości popełnienia takiego przestępstwa, która nie objęta jest tajemnicą spowiedzi, ma obowiązek powiadomienia o tym organów ścigania. W przypadku, gdy sprawcą przestępstwa jest osoba duchowna, członek instytutu życia konsekrowanego lub stowarzyszenia życia apostołskiego lub moderator międzynarodowego stowarzyszenia wiernych zaaprobowanych lub erygowanych przez Stolicę Apostolską, zgodnie z art. 3 motu proprio Papieża Franciszka *Vos estis lux mundi*, który po trzyletnim obowiązywaniu *ad experimentum*, został na nowo promulgowany i obowiązuje od dnia 30 kwietnia 2023 r., istnieje obowiązek powiadomienia również właściwego przełożonego kościelnego. Zob. Franciscus PP., *Litterae apostolicae motu proprio datae Vos estis lux mundi* (07.05.2019), AAS 111 (2019), s. 823-32; tekst polski w: *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich. Aspekt prawny, dokumenty i komentarze*, red. P. Studnicki, i M. Dalgiewicz, Apostolicum, Żąbki 2020, s. 46-56 [dalej: VELM].



k.k., należy zwrócić uwagę na dwie kwestie szczegółowe, jakimi są moment powzięcia informacji oraz jej wiarygodność.

W odniesieniu do pierwszej kwestii, trzeba wyróżnić cztery możliwości: wiadomość powziętą w trakcie rozmowy mającej charakter badania przedprocesowego, informację zawartą w skardze powodowej, wiadomość pojawiającą się w czasie zeznań oraz informację ujawnioną w czasie badania prowadzonego przez biegłego. W pierwszym przypadku należy dążyć do uwiarygodnienia podanej informacji. Również gdy z treści skargi powodowej wynika fakt popełnienia przestępstwa objętego obowiązkiem denuncjacji, przed jego zgłoszeniem należałoby wezwać autora pozwu na rozmowę, mającą charakter badania przedprocesowego, w celu uprawdopodobnienia zawartych w treści pozwu informacji, a także poinformowania go o obowiązku zgłoszenia do państwowych organów ścigania. Należy się także upewnić, czy sprawa nie była już przedmiotem zgłoszenia. Jeśli natomiast okaże się, że nie dokonano dotychczas obowiązkowej denuncjacji, warto podjąć próbę przekonania autora pozwu do zadośćuczynienia temu zobowiązaniu, pamiętając jednakże, że jeśli to on sam jest pokrzywdzony czynem przestępczym, w przypadku zaniechania zawiadomienia, nie podlega on karze (art. 240 § 2a k.k.). Próba ta może jednak okazać się bezskuteczna [Wieczorek 2021, 221-22]. Wówczas obowiązek spoczywa na oficjale sądu, który przyjmuje skargę do przewodu. Należy pamiętać, że sytuacja ma miejsce jeszcze przed związaniem sporu, stąd tak ważna jest wstępna weryfikacja wiadomości o przestępstwie [Brzemia-Bonarek 2021, 247].

Informacja uzyskana w czasie zeznań stron czy też świadków składanych pod przysięgą posiada większy walor prawdopodobieństwa i wiarygodności, choć i tutaj sędzia nie jest wolny od obowiązków, o których wspomniano wyżej, w przypadku informacji zawartej w treści pozwu.

Ujawnienie się informacji o szeroko pojętym molestowaniu seksualnym w czasie konsultacji z biegłym, także gdy jest on lekarzem, nie korzysta ze zwolnienia od obowiązku doniesienia o przestępstwie, gdyż zapis art. 240 § 1 k.k. wyłącza obowiązek zachowania tajemnicy wynikającej z ustawy o zawodach lekarza i lekarza dentystry<sup>19</sup>. Ponadto wykonuje on swoje obowiązki jako biegły z nominacji sędziego kościelnego (kan. 1575 KPK/83).

---

<sup>19</sup> Ustawa z dnia 5 grudnia 1996 r. o zawodach lekarza i lekarza dentystry, Dz. U. z 2011 r., Nr 277, poz. 1634 z późn. zm., art. 40 ust. 2 pkt 1.

Z informacji udzielonych przez oficjałów wynika, że w nielicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa ujawniają się informacje o przestępstwach seksualnych.

W sytuacjach, gdy przestępstwo to nie zostało wcześniej zgłoszone zawsze zawiadamiana o możliwości przestępstwa jest prokuratura. Strona jest o tym informowana. Praktyką badanych sądów jest przesyłanie wraz z zawiadomieniem uwierzytelnionego wyciągu z akt zawierającego skargę powodową lub fragmenty zeznań dotyczące powziętej informacji. Prokuratura nie kwestionuje tego sposobu zawiadomienia i nie żąda całości akt sprawy. O ile sąd cywilny zwraca się z prośbą o udostępnienie akt, o tyle organy śledcze i sądy karne mogą nakazać wydanie stosownych dokumentów. Dużo częściej będzie to miało jednak miejsce w przypadkach kanonicznych procesów karnych, stąd zagadnienie to zostanie omówione w dalszej części.

### 2.3. Wnioski sądów kościelnych

Z reguły nie zdarza się, by sądy kościelne przy procedowaniu w sprawach małżeńskich zwracały się o akta do organów śledczych czy też sądów powszechnych. Zazwyczaj, jak wspomniano wyżej, strony same dostarczają wyroki rozwodowe, wydane przez sądy okręgowe, które gdy zawierają uzasadnienie odnoszące się do okresu przedmałżeńskiego, czy też ukazują przyczyny niezdolności do tworzenia wspólnoty małżeńskiej, mogą okazać się pomocne w dowodzeniu kanonicznej niezdolności konsensualnej. Niekiedy ważną przesłanką jest orzeczenie o winie za rozpad małżeństwa.

Podstawą do wnioskowania o pomoc państwa w prowadzeniu czynności procesowych w postępowaniu kanonicznym jest interes prawny, jaki wynika nie tylko z prawa polskiego, ale także z prawa kanonicznego. Przełomowym w tej kwestii był wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z 2015 r. wydany w sprawie odmowy udzielenia stronie procesu kościelnego informacji ze zbioru PESEL<sup>20</sup>.

Obowiązkiem strony powodowej jest bowiem podanie adresu zamieszkania strony pozwanej, aby sąd kościelny mógł zgodnie z wymogami prawa poinformować stronę pozwaną o toczącym się procesie. W wyjątkowych sytuacjach, pomimo podjętych starań, strona powodowa może nie

---

<sup>20</sup> Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 8 maja 2015 r., sygn. akt. II OSK 2416/13, Lex nr 1798118.

być w stanie ustalić miejsca pobytu strony pozwanej. W takim przypadku, aby wykazać przed sądem, że strona powodowa dołożyła należytych starań w celu ustalenia adresu zamieszkania strony pozwanej, należy zwrócić się do organów gminy z wnioskiem o udostępnienie danych dotyczących miejsca pobytu strony pozwanej.

W omawianej sprawie taki wniosek należało, zgodnie z ówczesnym stanem prawnym, złożyć do Ministra Spraw Wewnętrznych. Ten jednak odmówił udzielenia informacji uznając, że powód nie wykazał interesu prawnego wymaganego przez ustawę *o ewidencji ludności i dowodach osobistych* (stan prawny na 2012 r.)<sup>21</sup>. Zdaniem ministra takiego interesu nie stwarza, w odróżnieniu od postępowań przed sądami państwowymi, proces w sądzie metropolitalnym. Sąd kościelny nie jest instytucją państwową, lecz społeczności wyznaniowej. Taką argumentację podzielił Wojewódzki Sąd Administracyjny w Warszawie, uznając, że sąd metropolitalny nie sprawuje wymiaru sprawiedliwości i nie jest organem władzy sądowniczej, lecz orzeka na podstawie prawa kanonicznego, stąd nie można wyprowadzać interesu prawnego opartego na powszechnie obowiązującej normie prawnej [Fray 2015].

Innego zdania był Naczelny Sąd Administracyjny, który uchylił wcześniejsze orzeczenie, a tym samym decyzję ministra. Uznał, że zgodnie z art. 10 ust. 2 Konstytucji RP władzę sądowniczą sprawują sądy i trybunały. Sąd kościelny nie należy zatem do wymiaru sprawiedliwości, ale sprawuje władzę sądowniczą<sup>22</sup>.

Zasadniczy argument wywiedziono z art. 25 ust. 4 Konstytucji RP, w którym przewidziano określenie stosunków między Państwem a Kościołem katolickim w drodze umowy międzynarodowej. Na tej podstawie przepisy Konkordatu, z chwilą jego ratyfikowania „[...] stały się częścią porządku prawnego Rzeczypospolitej Polskiej [...]”. Możliwość prawna, przewidziana w art. 10 ust. 3, podjęcia obrony przed władzą kościelną w sprawach małżeństwa kanonicznego jest podstawą przyznania interesu prawnego. Jeżeli prawo powszechnie obowiązujące (Konkordat) daje podstawy do obrony przed władzą kościelną w sprawach małżeńskich wypełnia to przesłankę

---

<sup>21</sup> Ustawa z dnia 10 kwietnia 1974 r. *o ewidencji ludności i dowodach osobistych*, Dz. U. Nr 14, poz. 85, art. 44h ust. 2.

<sup>22</sup> Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 8 maja 2015 r., sygn. akt. II OSK 2416/13, Lex nr 1798118.

interesu prawnego mającego w tym prawie oparcie. To, że w zakresie przedmiotowym przyjęta jest kompetencja władzy kościelnej nie pozbawia waloru interesu prawnego. Podjęcie obrony przed Sądem Metropolitalnym [...], a nie przed polskimi organami wymiaru sprawiedliwości nie ma znaczenia prawnego dla wyprowadzenia interesu prawnego. To, że orzeczenie sądu kościelnego o ważności bądź o ustaniu małżeństwa kanonicznego nie ma mocy dla ważności świeckiego związku małżeńskiego, nie stanowi ograniczenia w wyprowadzenia interesu prawnego w udostępnieniu danych PESEL, skoro na podstawie umowy międzynarodowej w zakresie prawa do obrony taki interes prawny przysługuje<sup>23</sup>.

Przywołane orzeczenie Naczelnego Sądu Administracyjnego w pewien sposób zrewolucjonizowało postrzeganie kanonicznego procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Bardzo wyraźnie zostało wysłowione to, co kanoniści twierdzili od dawna. Także w procesie kanonicznym strona posiada interes prawny. Miejsce podjęcia obrony jest prawnie obojętne. Nie jest ważne czy jest to świecki wymiar sprawiedliwości, czy też trybunał kościelny. Właściwość tego drugiego dla dochodzenia sprawiedliwości ma bowiem swoje oparcie w ratyfikowanej umowie międzynarodowej [Niemczyci 2020, 147-57]<sup>24</sup>.

Droga rekwizycji znana jest zarówno w państwowym, jak i kanonicznym porządku prawnym. Skorzystanie z pomocy prawnej, jak wykazano powyżej, nie jest możliwa z wniosku sądu państwowego do kościelnego. Czy zatem o taką pomoc do sądu państwowego, celem przesłuchania strony lub świadka<sup>25</sup> albo dostępu np. do dokumentacji medycznej, będącej w posiadaniu sądu państwowego mógłby zwrócić się sąd kościelny<sup>26</sup>?

Dopuszczalność takiej pomocy może znaleźć swoją podstawę prawnokanoniczną w kan. 1530, 1452 i 1608 KPK/83, które nakładają na sędziego obowiązek poszukiwania prawdy o sądzonym małżeństwie i wykazanie

---

<sup>23</sup> Tamże.

<sup>24</sup> Temat „interesu prawnego” został dość szeroko opisany w literaturze prawniczej zob. Duda 2008.

<sup>25</sup> Takie przesłuchanie nie miałyby waloru dowodu w rozumieniu kan. 1547 KPK/83, gdyż zeznanie powinny być odebrane pod przewodnictwem sędziego, ale mogłyby stanowić dowód, zaliczony do „jakiegokolwiek rodzaju”, o którym mowa w kan. 1527 § 1 KPK/83.

<sup>26</sup> Takie zagadnienie pojawiło się na posiedzeniach Kościelnej Komisji Konkordatowej i Rządowej Komisji Konkordatowej w latach 2003-2005, a nawet stanowiło przedmiot interpelacji poselskiej [Brzemia-Bonarek 2007, 49].

uwarunkowanej prawnie aktywności w postępowaniu dowodowym [Świto 2012, 154]. Możliwość tego rodzaju rekwizycji znajduje swoje oparcie także w art. 44 § 3 ustawy *Prawo o ustroju sądów powszechnych*, który jednoznacznie zobowiązuje sądy powszechne do wykonania czynności dowodowych, zleconych mu przez inne organy orzekające, a do takich należy sąd kościelny<sup>27</sup>. W świetle obowiązujących przepisów państwowych i kanonicznych, rekwizycja taka, jakkolwiek ma charakter ekstraordynaryjny, jest dopuszczalna i nie narusza porządku prawnego żadnego z partnerów, ani też zasady autonomii i niezależności.

#### **2.4. Kwestia wzajemnych powiadomień i uznania skutków orzeczeń**

Wzmiankowana wyżej kwestia wzajemnych powiadomień o orzeczeniach sądów powszechnych i sądów kościelnych w sprawach małżeńskich nie doczekała się jak dotąd uregulowania, na co pozwala ust. 5 art. 10 Konkordatu.

Takie doprecyzowanie byłoby przykładem współdziałania uzgodnionego, które podejmują kompetentni przedstawiciele obu stron, a które może przyjąć formę umowy prawnej. Jak zauważa J. Krukowski, tego rodzaju współdziałanie mogłoby obejmować nie tylko powiadomienia o orzeczeniach, ale również wymianę dokumentów pomiędzy sądem cywilnym i kościelnym. Przekazywanie informacji urzędowych, zdaniem kanonisty, mogłoby być pożyteczne w postępowaniu procesowym. Jednocześnie normy w tej delikatnej materii powinny respektować prawo każdego z małżonków do ochrony prywatności. Zasady te stanowiłyby uszczegółowienie poszanowania autonomii i niezależności Kościoła i państwa, każdego w swoim zakresie [Krukowski 2000, 315-16].

---

<sup>27</sup> Ustawa z dnia 27 lipca 2001 r. *Prawo o ustroju sądów powszechnych*, Dz. U. Nr 98, poz. 1070, art. 44 § 3: „Sądy są obowiązane wykonywać czynności dowodowe, w zakresie przewidzianym w przepisach o postępowaniu cywilnym, na wniosek organów orzekających w przypadkach innych niż wymienione w § 1 i 2, jeżeli wniosek został skierowany przez Ministra Sprawiedliwości”. Wniosek o udzielenie pomocy sądowej kierowany do sądu rejonowego, w którego obszarze właściwości dana czynność miałaby być dokonana, powinna być kierowana za pośrednictwem Ministra Sprawiedliwości, który może podjąć decyzję o jego wykonaniu. Dokumenty medyczne mogłyby być przekazane sądowi kościelnemu nie w formie udostępnienia *ad oculos*, lecz w postaci relacji o ich zawartości, sporządzonej przez sąd powszechny [Świto 2012, 161-62].

Umowy międzynarodowe takich państw jak Hiszpania, Włochy, Malta, Chorwacja, Litwa, Słowacja, Portugalia, zawierają rozwiązania idące dużo dalej, gdyż przewidują także uznanie skutków cywilnych wyroków sądów kościelnych w sprawach małżeńskich, choć może to odbywać się w sposób automatyczny, kontrolowany bądź zależny<sup>28</sup>.

Chociaż na dzisiaj pozostaje nieuregulowana nawet kwestia wzajemnych powiadomień o orzeczeniach, należy w tym kontekście postawić pytanie: Czy byłoby możliwe i pożyteczne przyjęcie w Polsce systemu uznawania przez państwo cywilnych skutków wyroków kościelnych?

Wydaje się, że można zgodzić się z poglądem, wyrażonym przez niektórych kanonistów, którzy uważają, że nie ma argumentów, które byłyby temu przeciwne [Majer 2007, 414-22]. Tym bardziej, że chodzi o współdziałanie na rzecz dobra tych samych osób, które zawierają małżeństwo w formie wyznaniowej ze skutkami cywilnymi. Rzecz jasna, takie uznanie odnosiłoby się jedynie do nieważności małżeństwa jako takiego. Zatem, jak zauważa A. Bartczak, skutki uznania mogłyby być wywołane jedynie w kontekście rozwodu. Takie kwestie jak sprawy majątkowe, alimentacyjne czy kuratela winny pozostać w kompetencji sądów państwowych. Oprócz uwzględnienia różnic wynikających z dwóch porządków prawnych (przeszkody, wady zgody, formy małżeństwa), należałoby sprawdzić czy w przypadku kościelnego uznania małżeństwa za nieważne zachodzą również przesłanki dopuszczające rozwód. Poza tym ważne byłoby ustalenie przesłanek samego uznania.

---

<sup>28</sup> W Hiszpanii w odpowiednich ustawach, rozporządzeniach i dekretach uregulowana została procedura uznawania na forum państwowym kościelnych wyroków *pro nullitate matrimonii* oraz dyspens papieskich od małżeństwa zawartego a niedopełnionego. W orzecznictwie sądów hiszpańskich rozróżnia się ich „uznanie” (*el reconocimiento*) i wykonanie (*la ejecución*). Pierwsze dotyczy „recepji” orzeczeń kościelnych w hiszpańskim obrocie prawnym. Wykonanie orzeczenia sądu hiszpańskiego dokonuje się poprzez adnotację o rozwiązaniu małżeństwa w aktach stanu cywilnego [Białobrzeski 2017, 175]. We Włoszech przewidziano postępowanie delibacyjne, odbywające się przed właściwym sądem apelacyjnym, w którym wykonalne kościelne orzeczenie o nieważności małżeństwa zawartego w formie konkordatowej, poddawane jest kontroli (formalnej i materialnej) w zakresie kompetencji sędziego kościelnego, gwarancji prawa do obrony i udziału stron w procesie. Nie może zostać uznane na gruncie prawa włoskiego orzeczenie kościelne sprzeczne z wyrokiem sądu państwowego lub gdy sprawa mająca ten sam przedmiot i strony toczy się przed sądem włoskim, a także wyrok, który byłby sprzeczny z włoskim porządkiem prawnym [Bednarski 2013, 43-63]. Na temat rozwiązań w innych wymienionych państwach zob. Andrzejewski 2021, 147-66; Majer 2007, 414-31; Cadelo 2005, 99-188.

Czy miałyby one być odmienne czy też zbieżne z wymaganymi przy zawieraniu małżeństwa (zgodne oświadczenie woli stron co do możliwości uznania, wpis do aktów stanu cywilnego) [Bartczak 2014, 28-38]?

Odmiennego zdania jest W. Góralski, który uważa, że „oddzielenie od siebie dwóch odrębnych porządków prawnych wydaje się rozwiązaniem optymalnym, gdyż istniejące istotne różnice między nimi sprawiają, że wzajemne uznanie zapadłych orzeczeń w sprawach małżeńskich byłoby niemożliwe” [Góralski 1994, 141].

W obecnym stanie prawnym, orzeczenia kościelne mają skuteczność jedynie w porządku kościelnym, natomiast małżeństwa cywilne, powstałe w skutek zawarcia małżeństwa konkordatowego, strony mogą zaskarżyć do sądu cywilnego w celu unieważnienia lub uzyskania rozwodu, zgodnie z przepisami prawa polskiego [Krukowski 1999, 130-31].

W praktyce oznacza to, że orzeczenia kościelne wydawane na drodze sądowej lub administracyjnej (wyrok stwierdzający nieważność, papieska dyspensa *super rato*, separacja kanoniczna, stwierdzenie domniemanej śmierci współmałżonka), będą mogły zapadać niezależnie od „statusu” cywilnego związków, wobec których są one wydawane. Podobnie wyrok sądu cywilnego, orzekający rozwód unieważniający małżeństwo cywilne zawarte w trybie art. 10 ust. 1 Konkordatu, nie rodzi żadnych skutków w porządku kościelnym [Góralski i Pieńdyk 2000, 69].

### 3. Współdziałanie Kościoła i Państwa w zakresie procesowego prawa karnego<sup>29</sup>

Wraz ze wzrostem w ostatnich kilkunastu latach procesów kanonicznych, prowadzonych głównie na drodze administracyjnej, których materia dotyczy przestępstw niektórych duchownych na tle seksualnym wobec małoletnich, szczególnie aktualna stała się kwestia współdziałania kościelnego i państwowego sądownictwa.

W promulgowanym na nowo 25 marca 2023 r. VELM, które obowiązuje już nie *ad experimentum*, ale bezterminowo, papież Franciszek przypomina,

---

<sup>29</sup> W tej części niektóre fragmenty zostały zaczerpnięte z wcześniejszego opracowania Autora, które zostało złożone do druku w marcu 2022 r. i wciąż oczekuje na publikację. Istnieje jednak zapis audiowizualny wystąpienia, które stało się podstawą do opracowania go w formie artykułu: Kamiński 2021.

że kościelne przepisy dotyczące kanonicznego dochodzenia wstępnego, którego przeprowadzenie jest obowiązkiem ordynariusza, ilekroć uzna to za zasadne po uprawdopodobnieniu się wiadomości o przestępstwie kanonicznym, należy stosować bez uszczerbku dla praw i obowiązków ustanowionych gdziekolwiek w ustawodawstwie państwowym, w szczególności dotyczących ewentualnych obowiązków zawiadomienia właściwych władz cywilnych (VELM 20).

### 3.1. Obowiązek denuncjacji

Obowiązkiem wynikającym z powzięcia prawdopodobnej informacji o przestępstwie, które jest nie tylko deliktem kanonicznym, ale i czynem karalnym na gruncie prawa państwowego jest obowiązek powiadomienia organów ścigania o możliwości popełnienia przestępstwa. W świetle polskiego prawodawstwa będzie to w szczególności dotyczyło karalnego niezawiadomienia o niektórych przestępstwach, w tym także na tle seksualnym wobec małoletnich, co wynika z analizowanego wyżej art. 240 k.k.

W tę zachętę do współpracy z organami ścigania oraz państwowym wymiarem sprawiedliwości, wpisuje się instrukcja papieża Franciszka *O poufności procedur prawnych* z 6 grudnia 2019 r.<sup>30</sup>, wyłączająca w niektórych przypadkach sekret papieski. Zgodnie z reskryptem Franciszka, tajemnica papieska nie dotyczy więcej zgłoszeń, procesów i decyzji odnoszących się do przestępstw pedofilskich (SR 1), o czym postanowiono także w normach materialnych *de delictis riservatis*<sup>31</sup>.

Dotyczy to również współpracy z prowadzonymi państwowe procesy karne. Papież postanawia także, że „tajemnica urzędowa nie stoi na przeszkodzie w wypełnieniu zobowiązań wynikających z ustaw państwowych ustanowionych dla każdego miejsca, włącznie z ewentualnym zobowiązaniem

---

<sup>30</sup> Segreteria di Stato, Rescritto del Santo Padre Francesco con cui si promulga l’Istruzione *Sulla riservatezza delle cause* (17.12.2019) [dalej: SR], [https://www.vatican.va/roman\\_curia/secretariat\\_state/2019/documents/rc-seg-st-20191206\\_rescriptum\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/secretariat_state/2019/documents/rc-seg-st-20191206_rescriptum_it.html) [dostęp: 20.04.2023]; Segreteria di Stato, Rescriptum ex audientia. *Instructio Secreta Continere. De secreto pontificio* (04.02.1974), AAS 64 (1974), nr 2, s. 89-92.

<sup>31</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *Norme sui delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede* (11.10.2021) [dalej: *Normy*], [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20211011\\_norme-delittiriservati\\_cfaith\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20211011_norme-delittiriservati_cfaith_pl.html) [dostęp: 21.04.2023], art. 28 § 1.



do powiadomienia, jak również w spełnieniu podlegających wykonaniu żądań sądowych władz państwowych” (SR 4).

Jednocześnie należy pamiętać, że nie oznacza to zniesienia jakiejkolwiek tajemnicy. W instrukcji przypomniano, że „informacje mają być wykorzystywane w taki sposób, aby zagwarantować ich bezpieczeństwo, integralność i poufność zgodnie z kanonami 471 nr 2 KPK i 244 § 2 nr 2 KKKW, w celu ochrony dobrego imienia, wizerunku i prywatności wszystkich osób objętych postępowaniem” (SR 3). Także wydane przez ówczesną Kongregację Nauki Wiary *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich* przypomina, że „tajemnica urzędowa” obowiązuje już od momentu zgłoszenia przestępstwa władzy kościelnej<sup>32</sup>. Należy jednak podnieść, że na gruncie polskim powinno się to odbywać z poszanowaniem konstytucyjnej zasady autonomii i niezależności państwa i Kościoła oraz odpowiednio stosowanej konkordatowej zasady o autonomii sądownictwa państwowego i kościelnego.

Autorzy *Vademecum* przypominają ponadto, że także wówczas „[...] jeżeli nie ma wyraźnego obowiązku prawnego, władza kościelna powinna zawiadomić właściwe władze państwowe o każdym przypadku, w którym uzna to za niezbędne dla ochrony osoby pokrzywdzonej lub innych osób małoletnich przed ryzykiem narażenia na kolejne przestępstwa (art. 17).

### 3.1.1. Specyfika polska

Uwzględniając kontekst omawianego zagadnienia, jakim jest polski Konkordat, konieczne jest zwrócenie uwagi na źródło prawa partykularnego, jakim jest dokument wydany w 2014 r. i dwukrotnie nowelizowany przez Konferencję Episkopatu Polski, który mimo mylącej nazwy, jest niewątpliwie ustawą kościelną. Chodzi mianowicie o *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny*

---

<sup>32</sup> Dykasteria Nauki Wiary, *Vademecum dotyczące wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich* (wersja 2.0) (05.06.2022) [dalej: *Vademecum*], [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/ddf/rc\\_ddf\\_doc\\_20220605\\_vademecum-casi-abuso-2.0\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ddf/rc_ddf_doc_20220605_vademecum-casi-abuso-2.0_pl.html) [dostęp: 21.04.2023], art. 30.

*przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia*<sup>33</sup>.

Od czasu promulgacji *Wytyczne* były dwukrotnie nowelizowane, a zmiany te dotyczyły interesującej nas kwestii współdziałania z państwem. Pierwsza z nich związana była ze wspomnianą kilkakrotnie nowelizacją art. 240 k.k., dokonaną w 2017 r.<sup>34</sup>, druga natomiast została wprowadzona w 2019 r. w związku z obowiązkami w kwestii przyjmowania zgłoszeń, nałożonymi przez papieża Franciszka w pierwszej wersji VELM.

Nowelizacja z 2017 r. *włączyła normę prawa państwowego do prawa kanonicznego. Wzmocniony zatem został obowiązek denuncjacji wobec organów ścigania przestępstw o charakterze seksualnym wobec małoletnich*<sup>35</sup>, stając się niezależnie od prawa polskiego, także obowiązkiem prawnokanonicznym.

Prawodawca kościelny, nakazując przełożonemu kościelnemu zgłoszenie za pośrednictwem pełnomocnika właściwemu organowi powołanemu do ścigania przestępstw, znacznie poszerzył katalog obowiązkowych danych, które należy podać w pisemnym zgłoszeniu. Są to dane domniemanego sprawcy, ogólny opis czynu zabronionego, imię i nazwisko domniemanego pokrzywdzonego, dane osoby, od której uzyskano informacje (art. 1a ust. 2

<sup>33</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia* (07-08.04.2014), [https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2020/07/Wytyczne\\_nowelizacja\\_2019.pdf](https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2020/07/Wytyczne_nowelizacja_2019.pdf) [dostęp: 21.04.23], (dalej: *Wytyczne*). Opracowane przez polską Konferencję Biskupów normy, zostały uchwalone zgodnie z poleceniem wyrażonym w „Okólniku” Kongregacji Nauki Wiary z 3 maja 2011 r. Dykasterium to wskazało biskupom na konieczność opracowania stosownych norm, które powinny także uwzględniać prawo obowiązujące w danym kraju i uzyskać *recognitio* Stolicy Apostolskiej. Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera circolare per aiutare le Conferenze Episcopali nel preparare linee guida per il trattamento dei casi di abuso sessuale nei confronti di minori da parte di chierici* (03.05.2011), „Enchiridion Vaticanum” 27 (2011), s. 256-63; Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera del Cardinale William Levada per la presentazione della circolare alle Conferenze Episcopali sulle linee guida per i casi di abuso sessuale nei confronti di minori da parte di chierici* (03.05.2011), [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20110503\\_levada-abuso-minori\\_it.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20110503_levada-abuso-minori_it.html) [dostęp: 21.04.2021].

<sup>34</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Uchwała nr 5/376 z dnia 6 czerwca 2017 r.*, [https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2017/07/KEP\\_wytyczne\\_z\\_aneksami.NOWELIZACJA.2017-1.pdf](https://episkopat.pl/wp-content/uploads/2017/07/KEP_wytyczne_z_aneksami.NOWELIZACJA.2017-1.pdf) [dostęp: 21.04.2023].

<sup>35</sup> *Wytyczne* we Wstępie do Aneksu 2 używają błędnego, z punktu widzenia języka kanonicznego, określenia „osoba niepełnoletnia poniżej osiemnastego roku życia”.

*Wytycznych*). Prawo polskie, w świetle doktryny prawniczej i orzecznictwa obowiązkiem denuncjacji zawartym w art. 240 k.k., obejmuje wyłącznie fakt zgłoszenia, które może być nawet anonimowe [Dudka 2005, 55-62] oraz wskazanie przez zgłaszającego na środki dowodowe, które uprawdopodobniają jego twierdzenie [Zalewski 2013].

Niestety, w przeciwieństwie do ustawodawcy polskiego, prawodawca kościelny nie obwarował zaniechanie tego obowiązku sankcją karną. Innym poważnym uchybieniem jest, wynikające z lektury *Wytycznych*, objęcie prawnokarnym obowiązkiem denuncjacji jedynie wiadomości uzyskanych po wejściu w życie ustawy. Taki pogląd prawodawcy kościelnego należałoby uznać za błędny, chociażby w świetle wykładni gramatycznej, właściwej dla tekstu prawa karnego materialnego. Ustawodawca państwowy użył bowiem w art. 240 k.k. zwrotu „kto, mając wiarygodną wiadomość”, wskazując przez czasownik niedokonany na czynność trwającą. Jego brzmienie, a co za tym idzie, także interpretacja jest zatem różna od używanych w innych aktach normatywnych określeń: „kto dowiedział się” (art. 304 *Kodeksu postępowania karnego*<sup>36</sup>) czy „kto powziął wiadomość” (art. 910 § 4 *Kodeksu cywilnego*<sup>37</sup>) [Kroczek 2017a, 91-107].

Jak zauważa P. Kroczek, samo rozwiązanie polegające na włączeniu normy polskiego prawa do prawa kanonicznego należy ocenić bardzo wysoko. Obowiązek denuncjacji ma w ten sposób dwa źródła normatywne, co zwiększa prawdopodobieństwo jego realizacji, czyli zachowania oczekiwanego przez ustawodawcę polskiego, a także naśladującego go prawodawcę kościelnego [tamże, 96]. Treścią zawiadomienia kierowanego do państwowych organów ścigania nie mogą być wiadomości pozyskane w sakramencie spowiedzi. Analogicznie *Wytyczne* traktują wiedzę uzyskaną w ramach kierownictwa duchowego (art. 17 *Wytycznych*).

### 3.2. Udostępnianie dokumentów organom państwowym

Współdziałanie w zakresie prawa procesowego obejmuje także wzajemne przekazywanie dokumentów i akt dochodzeń kanonicznych oraz procedur prokuratorskich i procesów sądowych.

---

<sup>36</sup> Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. *Kodeks postępowania karnego*, Dz. U. Nr 89, poz. 555 z późn. zm. [dalej: k.p.k.].

<sup>37</sup> Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – *Kodeks cywilny*, Dz. U. Nr 16 poz. 93 z późn. zm. [dalej: k.c.].

Powszechną praktyką polskiej prokuratury prowadzącej czynności sprawdzające w wyniku zawiadomienia o możliwości popełnienia przestępstwa, której dokonuje podmiot kościelny, jest zwrócenie się o udostępnienie akt dochodzenia wstępnego. W wezwaniu przywołana jest podstawa prawna z k.p.k. Są to regulacje, w myśl których osoby prawne i fizyczne są zobowiązane do udzielenia pomocy na wezwanie organów prowadzących postępowanie karne, jeżeli bez tej pomocy przeprowadzenie „czynności procesowej” jest niemożliwe albo znacznie utrudnione (art. 15 § 3 k.p.k.)<sup>38</sup>.

Dyskusyjnym pozostaje fakt, czy czynności sprawdzające prokuratury, bądź czynności przygotowawcze w celu wszczęcia ewentualnego procesu karnego są *stricte* czynnościami procesowymi w rozumieniu k.p.k., gdyż z takimi mamy do czynienia po jego formalnym wszczęciu. Jednak komentatorzy zwracają uwagę, że obowiązek udzielania pomocy organom prowadzącym postępowanie karne istnieje zarówno na etapie postępowania przygotowawczego, jak i sądowego. Organ procesowy może o nią wystąpić, gdy samodzielne przeprowadzenie czynności procesowej jest niemożliwe albo znacznie utrudnione. Celem pomocy nie jest zastąpienie czynności procesowej czynnością procesową wykonywaną w drodze udzielanej pomocy, lecz jedynie uzyskanie pomocy w celu jej przeprowadzenia. Prośba o udzielenie pomocy może przybrać formę ustną lub pisemną [Kaczorkiewicz 2009, 8-9].

Chociaż udzielenie pomocy jest obowiązkiem, to jednocześnie w wezwaniu od prokuratury w przypadku przestępstw seksualnych duchownych wobec małoletnich, kierowana jest prośba o przesłanie akt wstępnego dochodzenia kanonicznego lub ich części. Ustawowy obowiązek ma jednak swoje

---

<sup>38</sup> Art. 15 § 3: „Osoby prawne lub jednostki organizacyjne niemające osobowości prawnej inne niż określone w § 2, a także osoby fizyczne są obowiązane do udzielenia pomocy na wezwanie organów prowadzących postępowanie karne w zakresie i w terminie przez nie wyznaczonym, jeżeli bez tej pomocy przeprowadzenie czynności procesowej jest niemożliwe albo znacznie utrudnione”. Innym przepisem, który przywołuje prokuratura otrzymująca zawiadomienie o możliwości popełnienia przestępstwa żądając, poprzez wydanie dokumentów, uzupełnienia w wyznaczonym terminie danych zawartych w zawiadomieniu o przestępstwie lub dokonania sprawdzenia faktów w tym zakresie jest art. 307 § 1 k.p.k.: „Jeżeli zachodzi potrzeba, można zażądać uzupełnienia w wyznaczonym terminie danych zawartych w zawiadomieniu o przestępstwie lub dokonać sprawdzenia faktów w tym zakresie. W tym wypadku postanowienie o wszczęciu śledztwa albo o odmowie wszczęcia należy wydać najpóźniej w terminie 30 dni od otrzymania zawiadomienia”.

granice. Wyznaczają je inne przepisy prawa, których organ nie może narużyć [Jezusek 2016, 44-48]. W tym miejscu zasadne jest pytanie czy dotyczy to również przepisów prawa kanonicznego? Na podstawie wcześniejszych rozważań, z których wynika, że Konkordat wchodzi w skład polskiego systemu prawnego, należy udzielić pozytywnej odpowiedzi. Obowiązek udzielenia pomocy na wezwanie organów prowadzących postępowanie karne nie może bowiem prowadzić do naruszenia dóbr prawnych podmiotu wezwanego, w tym przypadku kościelnej osoby prawnej [Sakowicz 2023].

Z perspektywy prawa świeckiego przepisy k.p.k. jako podstawa prawna działania organów kierujących wezwaniem do udostępnienia akt są zasadne, jednak kontrargumentacja, którą może wysunąć strona kościelna, opiera się na poszanowaniu konstytucyjnej i konkordatowej autonomii i niezależności Kościoła, a co za tym idzie autonomii kanonicznego porządku prawnego, a także zasadzie ochrony wolności religijnej wysłowionej w Konstytucji RP.

Warto przy tej okazji przywołać postanowienie Sądu Rejonowego w Łodzi-Śródmieściu z 2017 r., uchylające postanowienie prokuratorskie o wydanie dokumentów związanych z postępowaniem prowadzonym w Archidiecezji Łódzkiej, w sprawie duchownego oskarżonego o czyny pedofilskie<sup>39</sup>.

Na skutek postanowienia prokuratora, funkcjonariusze policji wkroczyli do kurii diecezjalnej zatrzymując kserokopie kanonicznego dochodzenia wstępnego. W tej sprawie kanclerz kurii złożył przez profesjonalnego pełnomocnika zażalenie, skarżąc się na zatrzymanie dokumentów stanowiących wewnętrzną dokumentację Kościoła. Sąd uchylił zaskarżone postanowienie prokuratora. W uzasadnieniu wskazał, że wydanie całości akt wewnętrznego postępowania kanonicznego jest nadmierną ingerencją w wewnętrzną sprawę Kościoła. W przedmiotowej sprawie władze Kościoła zrealizowały swój ustawowy obowiązek, informując organy władzy państwowej o możliwości popełnienia przestępstwa i deklarowały pełną współpracę w zakresie toczącego się postępowania karnego. Przywołano przy tej okazji art. 5 Konkordatu, uwypuklając możliwość swobodnego administrowania swoimi sprawami przez Kościół katolicki na podstawie prawa kanonicznego jako odrębnego systemu prawnego, pozwalającego wykonywać władzę sądowniczą (kan. 391 § 1-2 KPK/83; art. 25 ust. 3 Konstytucji RP).

---

<sup>39</sup> Postanowienie Sądu Rejonowego dla Łodzi-Śródmieścia z dnia 21 grudnia 2017 r., sygn. akt VI Kp 471/17 (w posiadaniu Autora).

Sędzia zwrócił również uwagę na odrębność postępowania kanonicznego od prokuratorskiego i konieczność samodzielnego przeprowadzenia dowodów w tym drugim. Wobec woli współpracy wyrażonej przez stronę kościelną istniały, zdaniem sądu, inne możliwości ustalenia kręgu ewentualnych świadków czy też zasięgnięcia informacji. Aspekt deklarowanej współpracy został w przedmiotowym postępowaniu prokuratorskim zupełnie pominięty. Bardzo ciekawym wątkiem uzasadnienia, mającym znaczenie w podejmowanych rozważaniach, jest odniesienie sądu do szerszego kontekstu, jakim było wkroczenie w domenę obcego państwa w jego suwerennym wymiarze (jako że oryginały dokumentów zostały, zgodnie z procedurą kanoniczną, przesłane wcześniej przez kurię diecezjalną do Stolicy Apostolskiej), która została zagwarantowana przez Rzeczpospolitą Polską na jej terytorium ratyfikowaną umową międzynarodową<sup>40</sup>.

Wobec woli współdziałania Kościoła z Państwem Polskim w osądzeniu przestępstw, które są deliktami znanymi obu porządkom prawnym, do czego zachęcają normatywne i nie mającego takiego charakteru dokumenty Kościoła, warto dokonać rozróżnienia trybów postępowania w przypadku udostępniania akt kanonicznego dochodzenia wstępnego oraz przekazywania akt wytworzonych w czasie procesu kanonicznego, który w wyniku analizy akt dochodzenia, przesłanych do Stolicy Apostolskiej, może zlecić Dykasteria Nauki Wiary.

O ile akta dochodzenia wstępnego stanowią własność urzędu ordynariusza, który zleca jego przeprowadzenie, o tyle w momencie obowiązkowego przesłania tych akt do Stolicy Apostolskiej, są one we władaniu Dykasterii Nauki Wiary. Do zajęcia takiego stanowiska uprawniają wskazania proceduralne przekazane ordynariuszom przez Nuncjaturę Apostolską w Polsce z 9 grudnia 2021 r. i towarzyszące im uwagi Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych z 12 maja 2021 r., stanowiące odpowiedzi na pytania stawiane w kontekście VELM przez polskich Biskupów<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> Tamże.

<sup>41</sup> Początkowo dokumenty te obwarowane były klauzulą „do użytku wewnętrznego”, lecz obecnie do ich treści odnoszą się źródła internetowe, w tym Katolicka Agencja Informacyjna. Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Osservazioni* (12.05.2021), allegato al. prot. N. 17462/2021 [dalej: *Wskazania*]; „Nieprawdziwe tezy mediów o postępowaniu abp. Gądeckiego ws. procesu księdza pedofila.” <https://www.ekai.pl/nieprawdziwe-tezy-mediow-o-postepowaniu-abp-gadeckiego-ws-procesu-ksiedza-pedofila/> [dostęp: 22.04.2023].

Autorzy watykańskich wytycznych formułują kryteria właściwego współdziałania w zależności od fazy postępowania kanonicznego. Jeśli w fazie diecezjalnej czy też na szczeblu jurysdykcji zakonnej „[...] świecka władza sądownicza zgodnie z prawem zażąda wglądu do dokumentacji, można przesłać jej zwięzłą relację przedstawiającą *status quaestionis* i ponadto rozważyć, według uznania biskupa, przekazanie żądanej dokumentacji” (pkt. 3 *Wskazań*), z wyłączeniem rzecz jasna dokumentów należących do forum wewnętrznego (pkt. 4 *Wskazań*)<sup>42</sup>.

„Po zakończeniu dochodzenia wstępnego i przekazaniu jego rezultatów właściwym Dykasteriom Stolicy Apostolskiej, sprawa przechodzi pod jurysdykcję Watykanu, a zatem zarówno dokumenty wystawione przez właściwe Dykasterie Stolicy Apostolskiej, jak i przez podmioty działające w Polsce na mocy jej delegacji (np. delegat prowadzący postępowanie lub realizujący procedury przewidziane w motu proprio *Vos estis lux mundi*), pozostają w dyspozycji Stolicy Apostolskiej” (pkt. 5 *Wskazań*).

„Jeżeli kopia dokumentacji przesłanej do Stolicy Apostolskiej pozostaje w diecezji, prawidłowym sposobem ewentualnego udostępniania jej świeckiemu wymiarowi sprawiedliwości jest procedura międzynarodowej pomocy prawnej, realizowana na drodze dyplomatycznej. Stolica Apostolska chętnie oferuje swoją współpracę sądową innym państwom w oparciu o zasady międzynarodowej kurtuazji, wzajemności i na podstawie ratyfikowanych traktatów, pod warunkiem, że wnioski o taką współpracę spełniają wszystkie formalne i merytoryczne wymogi ustanowione przez zwyczaj międzynarodowy, a dotyczące takiej formy pomocy prawnej” (pkt. 6 *Wskazań*)<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> M. Visioli stoi na stanowisku, że zniesienie tajemnicy papieskiej nie obejmuje akt dochodzenia wstępnego, ponieważ nie zostały one wprost wymienione w cytowanej wyżej papieskiej instrukcji *O poufności procedur prawnych*. W dokumencie jest mowa o zgłoszeniach, procesach i decyzjach, ale nie ma mowy o dochodzeniach wstępnych. Ponadto autor ten wyraża wątpliwość czy decyzja zdejmująca klauzulę ze spraw dotyczących przestępstw dotyczy także spraw toczących się przed wejściem w życie instrukcji [Visioli 2020, 725-36]. Krytykę tego stanowiska podjął J. Dohnalik wskazując na zbyt restrykcyjną interpretację przeczącą zamysłowi legislacyjnemu autora instrukcji [Dohnalik 2021, 273-74].

<sup>43</sup> Wiosną 2023 r. z międzynarodowej pomocy prawnej skorzystał m.in. Sąd Rejonowy w Chodzieży, otrzymując ze Stolicy Apostolskiej akta dochodzenia wstępnego, które wcześniej, zgodnie z obowiązującą procedurą kanoniczną, kuria archidiecezjalna w Poznaniu przekazała Stolicy Apostolskiej. „Nieprawdziwe tezy mediów o postępowaniu abp. Gądeckiego ws. procesu księdza pedofila.” <https://www.ekai.pl/nieprawdziwe-tezy-mediow-o-postepowaniu-abp-gadeckiego-ws-procesu-ksiedza-pedofila/> [dostęp: 22.04.2023].

Tak określone ramy współpracy kościelnego sądownictwa oraz władzy państwowej z jednej strony świadczą o poszanowaniu świeckiego porządku prawnego i transparentności prowadzonych procedur kościelnych, z drugiej zaś są zachowaniem autonomii Kościoła katolickiego i jego niezależności od władz państwowych oraz zachowaniem nadal obowiązującej w prawie kanonicznym tajemnicy urzędowej (kan. 471, 2° oraz kan. 1455 § 1 KPK/83). Wnioski wykonawcze organów państwowych należy zatem wypełniać w granicach obowiązującego prawa państwowego, ale również z zachowaniem prawa kościelnego, które w dalszym ciągu chroni tajemnicą papieską *delicta graviora* nie będące przestępstwami przeciwko VI przykazaniu Dekalogu [Dohnalik 2021, 276]<sup>44</sup>.

### 3.3. Współdziałanie z Kościołem ze strony sądowych władz państwowych

Kościół, realizując władzę sądowniczą wobec sprawców i ofiar przestępstw kanonicznych, a zwłaszcza *delicta graviora contra sextum*, stoi na straży ochrony dobra publicznego, osądzając zachowania przestępcze

---

<sup>44</sup> Współdziałanie Kościoła w tym zakresie dotyczy organów ścigania i wymiaru sprawiedliwości, gdyż to one podejmują działania o szeroko rozumianym charakterze procesowym. Nie istnieje obowiązek informacyjny oraz przekazywanie akt innym instytucjom państwowym. Problem ten pojawił się w Polsce w lutym 2021 r., kiedy to Przewodniczący Państwowej Komisji ds. Pedofilii skierował pismo do oficjałów sądów biskupich, domagając się udostępnienia akt postępowań kanonicznych i procesów karno-administracyjnych wobec sprawców przestępstw o charakterze pedofilskim. W odpowiedzi na tę inicjatywę został powołany przez Konferencję Episkopatu Polski zespół roboczy do kontaktów z Państwową Komisją ds. Pedofilii. Celem zespołu, na czele którego stoi Delegat KEP ds. ochrony dzieci i młodzieży abp Wojciech Polak, było wypracowanie zakresu i zasad współpracy z Państwową Komisją. W ślad za tym, w maju 2021 r., Delegat skierował pismo do oficjałów informujący, że działania ze strony sądów kościelnych będą podejmowane po wyjaśnieniu wątpliwości prawnych i doprecyzowaniu zasad współpracy. Wspomniane wątpliwości dotyczyły przede wszystkim podstawy prawnej, na której opierała się prośba o udostępnienie akt komisji. Innym zastrzeżeniem była kwestia ochrony wrażliwych danych osobowych zawartych w dokumentach kościelnych. Jednocześnie Delegat zadeklarował chęć współpracy i możliwość przekazywania komisji danych statystycznych na temat liczby spraw dotyczących wykorzystywania seksualnego osób małoletnich poniżej 15 roku życia zgłoszonych Kościołowi w Polsce. Poinformował ponadto przewodniczącego komisji o realizacji obowiązku powiadamiania o tych przestępstwach organów ścigania i podejmowaniu z nimi współpracy. *List Delegata KEP ds. Ochrony Dzieci i Młodzieży do Oficjałów Sądów* (11.05.2021) (w posiadaniu Autora).



swoich wiernych, a także działając prewencyjnie w celu ich wyeliminowania. W tym znaczeniu współdziała z państwowymi władzami sądowymi, przez które należy szeroko rozumieć, zgodnie z duchem papieskiej instrukcji *O poufności procedur prawnych*, instytucje państwowe zaangażowane w procedurę karną, a zatem nie tylko sądy powszechne, ale i organy ścigania jak policja czy prokuratura. Także państwowe instytucje realizują podobne działania na rzecz obywateli, kiedy następuje zbieg kanonicznej i państwowej odpowiedzialności za przestępstwo. Państwo posiadając odpowiednie instrumenty prawne, a także dostęp do szeregu dokumentów, ma prawo nakazać ich wydanie. Posiada aparat przymusu, co ułatwia mu także skuteczne prowadzenie postępowań karnych. Dla kościelnego sądownictwa takie rozwiązania pozostają ze zrozumiałych racji niedostępne, stąd też w celu owocnego realizowania władzy sądowniczej, Kościół może zwrócić się do organów państwa o udostępnienie niektórych dokumentów czy akt procesowych. Czy ma do tego prawo? Czy państwo posiada obowiązek współdziałania z Kościołem w tym zakresie?

Podstawą do wnioskowania przez uprawnione władze kościelne o pomoc w wymienionym wyżej zakresie jest art. 156 k.p.k. W jego piątym paragrafie postanawia się, że oprócz stron, obrońców, pełnomocników i przedstawicieli ustawowych „za zgodą prokuratora akta w toku postępowania przygotowawczego, a także po jego zakończeniu mogą być w wyjątkowych wypadkach udostępnione innym osobom” (art. 156 § 5 *in fine* i 5b k.p.k.). Podobne prawo przysługuje w odniesieniu do akt sprawy sądowej (art. 156 § 1 k.p.k.).

W celu skorzystania z tego uprawnienia należy wykazać interes prawny, którym w przypadku Kościoła jest fakt zawiadomienia o możliwości przestępstwa, które choć nie czyni z niego strony postępowania, to toczy się w odniesieniu do duchownego, który pozostaje pod jurysdykcją kościelnego ordynariusza. W praktyce wnioski te spotykają się z różną reakcją organów państwowych, od udostępnienia całości akt, ich wnioskowanych konkretnych wyciągów, poprzez odmowę czy ciszę administracyjną ze strony organu, do którego skierowany został wniosek.

Prawo uzasadniające dostęp do akt komentatorzy przepisów k.p.k. uzasadniają prowadzonym jednocześnie przez uprawnione do tego osoby postępowaniem dyscyplinarnym przeciwko oskarżonemu, a w tym przypadku przez sądownictwo kościelne [Zgryzek 2014, 768n].

Gdyby zachodziła potrzeba dostępu do akt postępowania, które toczy się na drodze cywilnej<sup>45</sup>, strona kościelna również może ubiegać się o możliwość skorzystania z przysługującego jej uprawnienia. Podstawa do tego znajduje się w art. 525 k.p.c., w którym postanowiono, że „akta sprawy dostępne są dla uczestników postępowania oraz za zezwoleniem przewodniczącego dla każdego, kto potrzebę przejrzenia dostatecznie usprawiedliwi. Na tych samych zasadach dopuszczalne jest: 1) sporządzanie i otrzymywanie odpisów i wyciągów z akt sprawy; 2) otrzymywanie zapisu dźwięku albo obrazu i dźwięku z akt sprawy”.

#### 4. Jurysdykcja sądów państwowych w „sprawach religijnych”

Po rozważeniu kwestii współdziałania sądów państwowych i sądów kościelnych w zakresie prawa procesowego małżeńskiego i karnego, można postawić pytanie: Czy sądy państwowe są kompetentne w jakimkolwiek zakresie spraw, które należą do autonomicznego sądownictwa Kościoła katolickiego?

Dla tak zasygnalizowanej kwestii kluczowe, zdaniem G. Maronia, jest odróżnienie niedozwolonego „rozstrzygnięcia” przez sądy sporów doktrynalnych i wewnątrzkościelnych oraz wartościującego „ocenięcia” przez nie stanowiska doktryny religijnej czy prawa wewnętrznego związku wyznaniowego w poszczególnych kwestiach od dopuszczalnego, deklaratoryjnego „ustalania” tego stanowiska w zakresie koniecznym do rozstrzygnięcia spraw cywilnych w oparciu o ogólne przepisy prawa [Maroń 2022, 136].

Konieczność takiego rozstrzygnięcia może zweryfikować się w przypadku naruszenia dóbr osobistych, do którego doszło w czasie dokonywania praw procesowych przed sądem kościelnym, którego oceny dokonuje sąd cywilny. W takim przypadku zarzut niedopuszczalności cywilnej drogi sądowej jest bezzasadny, ponieważ także w procesie kanonicznym obowiązuje ochrona dóbr osobistych. Jeśli dotyczące ich informacje, podawane w kościelnym procesie nie będą obiektywnie uzasadnione celami procesu kanonicznego, a ponadto są nieprawdziwe albo też prawdziwe lecz

---

<sup>45</sup> Przez termin „droga cywilna” rozumie się tutaj znaczenie ściśle prawniczego terminu „prawo cywilne”, a więc chodzi o postępowania, które toczą się na podstawie przepisów k.c. i k.p.c. obowiązujących w państwie polskim. To wyjaśnienie wydaje się konieczne, ponieważ począwszy od średniowiecza określenia „prawo cywilne” (*civitas*) używano w odniesieniu do prawa państwowego, niezależnie od jego gałęzi, dla odróżnienia go od prawa kościelnego.

zniesławiające i nieistotne dla wyniku sprawy, dochodzi wówczas do bezprawnego naruszenia dóbr osobistych<sup>46</sup>. W takim przypadku osoba fizyczna może dochodzić ochrony swoich dóbr osobistych przed sądem w sprawie cywilnej, w szczególności dobra osobistego w postaci swojej godności i dobrego imienia [Misztal-Konecka 2020, 424].

Przedmiotem oceny sądu cywilnego w takim procesie jest nie działanie organu związku wyznaniowego, jakim jest sąd kościelny, ale działanie osoby fizycznej przed takim organem występującym. Rozstrzygnięcie sądowe nie jest w tym przypadku ingerencją organów państwowych w sprawę wewnętrzne związku wyznaniowego, nie jest ingerencją w przebieg postępowania, nie stanowi również kontroli wydawanych przez nie rozstrzygnięć [Borecki 2018, 88-100]<sup>47</sup>.

Działanie stron w ramach przysługujących jej praw procesowych może dokonywać się zarówno przed trybunałem cywilnym (państwowym), jak i kościelnym. I jedno i drugie kwalifikuje się jako wynikające z prawa podmiotu do działania w granicach kompetencji zakreślonych przez porządek prawny. Działanie przed sądem kościelnym z całą pewnością mieści się w ramach porządku prawnego. Funkcjonowanie sądownictwa kościelnego jest aprobowane w ustawodawstwie państwowym, które przyznaje mu autonomię. Nie działają one poza wiedzą i zgodą państwa [Misztal-Konecka 2020]. Nie można zatem dokonywania czynności procesowych przed sądem kościelnym traktować jako okoliczność wyłączającą odpowiedzialność za naruszenie dóbr osobistych<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup> Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 3 maja 1968 r., sygn. akt II CR 163/68, „Biuletyn SN” 11-12 (1968), poz. 207; Wyrok Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 10 kwietnia 2015 r., sygn. akt I ACa 1106/14, Legalis nr 1285440.

<sup>47</sup> Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 12 maja 2016 r., sygn. akt IV CSK 529/15, OSNC 2017/3/35.

<sup>48</sup> Tak orzekł Sąd Apelacyjny w Białymstoku zobowiązując mężczyznę do złożenia pisemnego oświadczenia powódce, w którym odwoła złożone w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa nieprawdziwe twierdzenia na temat jej choroby psychicznej, związków kazirodczych w jej rodzinie, związku pozamałżeńskiego z przełożonym z pracy, leczenia psychiatrycznego oraz niewyjaśnionej śmierci dziecka przy jej udziale. Pozwany miał ponadto zapłacić zadośćuczynienie w kwocie 3 000 zł. Sąd apelacyjny słusznie uznał, że naruszenie dóbr osobistych, które nastąpiło przed sądem kościelnym, stanowi jedynie element stanu faktycznego, a nie przesądza o braku możliwości rozpoznania sprawy przez sąd państwowy. Wyrok Sądu Apelacyjnego w Białymstoku z dnia 12 stycznia 2017 r., sygn. akt I Aca 676/16, Legalis nr 1576465.

Sprawy cywilne, wynikłe ze sporów wewnątrzkościelnych lub z nimi bezpośrednio powiązane, mogą być rozpoznawane przez sądy państwowe, gdy podstawę rozstrzygnięcia stanowią neutralne zasady prawa, a samo rozstrzygnięcie nie naruszy wzajemnej autonomii i niezależności. Ilekroć jednak dla rozstrzygnięcia sprawy cywilnej jawi się potrzeba rozwiązania kontrowersji religijnej wchodzącej w zakres autonomii Kościoła, sąd powinien oprzeć się na ustaleniach w tym przedmiocie kompetentnej władzy kościelnej [Maroń 2022, 136].

Gwarancje swobodnego wykonywania jurysdykcji i rządzenia się własnym prawem pozwalają Kościołowi katolickiemu zachować autonomię swojego systemu sądowego. Niedopuszczalne jest rozstrzyganie przez sądy państwowe sporów powstałych w związku ze stosowaniem kościelnego prawa wewnętrznego. Zasada bezstronności światopoglądowej państwa, zawarta w art. 25 ust. 2 Konstytucji RP, oznacza również niekompetencję religijną władz publicznych, która skutkuje również brakiem zdolności do orzekania w sprawach religijnych [Walencik 2013, 16; Zieliński 2009, 141-67].

## Wnioski

Nie ulega żadnej wątpliwości, że z analizy norm konstytucyjnych, konkordatowych i ustaw państwowych, a także odnośnych norm prawa kanonicznego, wynika zasada poszanowania autonomii i niezależności Kościoła katolickiego i państwa, każdego w swoim zakresie. Z nich zaś wyprowadza się istnienie gwarancji swobodnego rządzenia się przez Kościół swoim prawem wewnętrznym i wykonywania jurysdykcji. Ujmując rzecz szerzej oznacza to autonomię sądownictwa wyznaniowego i autonomię sądownictwa państwowego. Elementem różnicującym oba porządki jest także przedmiot władzy sądowniczej. W Kościele są to rzeczy duchowe (*res spirituales*) i rzeczy związane z duchowymi (*res spiritualibus adnexae*). Istota sprawowania wymiaru sprawiedliwości, jako swoistego fragmentu sfery władczych działań państwa (*imperium*), wyraża się w wiążącym rozstrzygnięciu sporów o prawa i obowiązki podmiotów indywidualnych, na podstawie norm generalnych i abstrakcyjnych.

W jednym i drugim systemie podejmowane są podobne czynności procesowe i sposoby dowodzenia: oświadczenia stron, przyznanie sądowe, dokumenty publiczne i prywatne, zeznania świadków, opinie biegłych, wizja lokalna i oględziny. Jednak mimo znacznego podobieństwa funkcji

i sposobu funkcjonowania sądów państwowych i kościelnych, te drugie nie mieszczą się w konstytucyjnym systemie sądownictwa. Ich działaniem kieruje prawo wewnętrzne Kościoła. Nie jest to jednak argument za podważeniem sądowego charakteru działalności instytucji kościelnych. Kościół może wykonywać swoją jurysdykcję w oparciu o przepisy Konkordatu, zwłaszcza art. 1 i art. 5, a w odniesieniu do spraw małżeńskich także o art. 10 ust. 3-4.

Działanie na rzecz dobra wspólnego, małżeństwa i rodziny, a także przeciwdziałanie zjawiskom patologicznym sprawia, że niektóre ze spraw są w kręgu zainteresowania jednego i drugiego – państwowego i kościelnego – porządku prawnego (*res mixtae*). Stwarza to możliwość, a nawet konieczność współdziałania w zakresie prawa procesowego zwłaszcza w odniesieniu do prawa małżeńskiego i karnego. Normy stwarzają pewne możliwości, ale i ograniczenia. Praktyka ukazuje także obszary nieuregulowane i motywuje do konstruowania postulatów *de lege ferenda*.

W toku prac nad Konkordatem odłożono do odrębnego uregulowania kwestię wzajemnych powiadomień przez sądy powszechne i kościelne o swoich orzeczeniach w sprawach małżeńskich. Do dziś kwestia ta nie doczekała się rozwiązania przez Komisję Wspólną Rządu Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencji Episkopatu Polski.

Sądy kościelne nie mają również możliwości uzyskania dokumentacji medycznej, która niejednokrotnie stanowi ważny dowód w prowadzonym postępowaniu. Podmioty lecznicze udostępniają ją wyłącznie na żądanie sądów powszechnych. Wydaje się, że droga rekwizycji, znana zarówno sądownictwu państwowemu i kościelnemu, mogła by być wykorzystywana również na linii sąd kościelny – sąd powszechny. Chociaż istniejące przepisy na to pozwalają, to praktyczne ich zastosowanie jest kolejnym obszarem domagającym się uregulowania.

Naczelny Sąd Administracyjny uznał, że konsekwencją konkordatowego uprawnienia do prowadzenia autonomicznych postępowań w sprawach małżeńskich przez sądy kościelne jest prawo stron procesowych do uzyskania niezbędnych informacji od organów administracji publicznej. Czy może to dotyczyć tylko nieznanego adresu strony pozwanej? Interes prawny, wynikający z postępowania kościelnego zdaje się uprawniać także inne, dale idące działania.

Coraz powszechniej stosowane jest w Kościele procesowe prawo karne. W przypadku deliktów karanych zarówno przez Kościół jak i państwo, jak

przestępstwa na tle seksualnym wobec małoletnich, postępowania nierząd-ko toczą się równolegle w instytucjach kościelnych i państwowych. Na tym tle pojawia się kwestia wymiany dokumentów i akt procesowych. Papie-ska Rada Tekstów Prawnych w swoich uwagach, dołączonych do watykań-skich wytycznych udzielonych Konferencji Episkopatu Polski, zwraca uwagę na potrzebę podjęcia przez Komisję Wspólną jeszcze innego zadania, któ-rym jest wyjaśnienie kwestii natury moralnej i dotyczących relacji pomię-dzy porządkami prawnymi, a także prawa międzynarodowego, zwłaszcza dla podkreślenia szczególnej natury niektórych dokumentów (np. dotyczą-cych zakresu wewnętrznego) oraz potrzebę poszanowania międzyna-rodowego statusu Stolicy Apostolskiej w postępowaniach karnych, które przeszły już pod jurysdykcję papieską.

Współdziałanie zakłada wzajemne poszanowanie dla działalności jed-nego i drugiego podmiotu na rzecz dobra tych samych ludzi. Wynikająca z tego wzajemna płaszczyzna porozumienia powinna inspirować do dzia-łań, które sprzyjają rozwiązaniu kwestii, które mogą usprawnić procesową działalność obu partnerów, przy zachowaniu ich autonomii i niezależności.

W tym duchu warto na koniec zacytować fragment orzeczenia Trybuna-łu Konstytucyjnego, który zachęca do współdziałania: „Trafnie podnosi się w doktrynie, że skoro regulacji instytucjonalnej pozycji kościołów i zwią-zków wyznaniowych, zamieszczonej w art. 25 Konstytucji, nadano postać zasady ustrojowej, to interpretacja wszystkich innych postanowień konstytucyjnych musi być prowadzona w sposób „przyjazny” tym zasadom, a więc w sposób zapewniający im maksymalną możliwość realizacji”<sup>49</sup>.

## PIŚMIENICTWO

- Andrzejewski, Maciej. 2021. „Modele interakcji orzeczeń sądów kościelnych i pań-stwowych w sprawach małżeńskich.” *Kościół i Prawo* 23, nr 2:147-66. <https://doi.org/10.18290/kip21102.10>
- Bartczak, Adam. 2014. „Sądowa jurysdykcja nad małżeństwem w Polsce.” *Łódzkie Studia Teologiczne* 23, nr 2:28-38.
- Bednarski, Paweł. 2013. „Przesłanki delibacji orzeczenia kościelnego we włoskim sądzie apelacyjnym.” *Studia Prawa Wyznaniowego* 16:43-63.

---

<sup>49</sup> Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 2 grudnia 2009 r., sygn. akt U 10/07, OTK-A 2009, Nr 11, poz. 163.

- Białobrzeski, Tomasz. 2017. *Problem uznania orzeczeń trybunałów kościelnych i dyspens „super rato” w prawie hiszpańskim*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Borecki, Paweł. 2018. „W sprawie autonomii i niezależności związku wyznaniowego – uwagi na tle postanowienia Sądu Najwyższego – Izba Cywilna z 12.5.2016 r., IV CSK 529/15.” *Polski Proces Cywilny* 14:88-100.
- Brzemia-Bonarek, Aleksandra. 2007. „Pomoc sądowa pomiędzy sądami kościelnymi a państwowymi w celu uzyskania dokumentów niedostępnych dla strony w kanonicznym procesie małżeńskim (analiza prawna zagadnienia i propozycje *de lege ferenda*.” W *Sędzia i pasterz. Księga pamiątkowa w 50-lecie pracy ks. Remigiusza Sobańskiego w Sądzie Metropolitalnym w Katowicach (1975-2007)*, red. Honorata Typańska, 41-52. Katowice: Księgarnia Św. Jacka.
- Brzemia-Bonarek, Aleksandra. 2021. „*Fumus delicti* w sprawie o nieważność małżeństwa: przyjmowanie denuncjacji przez sędziego kościelnego i dalsze procedowanie – wybrane zagadnienia.” W *Wykorzystanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*. T. 1, red. Maciej Cholewa, i Piotr Studnicki, 239-65. Kraków: Scriptum.
- Cadelo de Isla, Enrique. 2005. *La eficacia civil de las sentencias canónicas de nulidad matrimoniale en la Unión Europea: el Reglamento 2201/2003*. Roma: Università della Santa Croce.
- Del Amo, León. 2023. „Zasady postępowania w sądach.” W *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechnie i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. Piotr Majer, 893-911. Kraków: Wolters Kluwer.
- Dohnalik, Jan. 2021. „Poufność karnych postępowań kanonicznych w świetle pierwszeństwa osób skrzywdzonych i zasady rozliczalności.” W *Wykorzystanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne*. T. 1, red. Maciej Cholewa, i Piotr Studnicki, 267-92. Kraków: Scriptum.
- Duda, Andrzej S. 2008. *Interes prawny w polskim prawie administracyjnym*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Dudka, Katarzyna. 2005. „Anonim a wszczęcie postępowania karnego.” *Prokuratura i Prawo* 4:55-62.
- Fray, Danuta. 2015, „Łatwiej unieważnić ślub.” <https://www.rp.pl/w-sadzie-i-w-urzedzie/art11767651-latwiej-uniewaznic-slub> [dostęp: 20.04.2023].
- Góralski, Wojciech, i Andrzej Pieńdyk. 2000. *Zasada niezależności i autonomii państwa i Kościoła w Konkordacie polskim z 1993 roku*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

- Góralski, Wojciech, i Witold Adamczewski. 1994. *Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993*. Płock: Płockie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Góralski, Wojciech. 1994. *Prawda o konkordacie*. Częstochowa: Biblioteka „Niedzieli”.
- Góralski, Wojciech. 2008. „Ochrona małżeństwa i rodziny w Konkordacie polskim z 1993 roku.” W *Konkordat polski w 10 lat po ratyfikacji*, red. Józef Wroceński, i Helena Pietrzak, 131-49. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Grocholewski, Zenon. 1985. „Aspetti teologici dell'attività giudiziaria della Chiesa.” *Monitor Ecclesiasticus* 41:489-504.
- Hemperek, Piotr. 1985. „Współpraca między Kościołem a państwem.” *Kościół i Prawo* 4:79-100.
- Jezusek, Andrzej. 2016. „Niektóre aspekty powszechnego obowiązku udzielenia pomocy organom prowadzącym postępowanie karne.” *Palestra* 6:38-50.
- Kaczorkiewicz, Dorota. 2009. „Udzielanie pomocy organom postępowania karnego.” *Przegląd Prawno-Ekonomiczny* 9:5-12.
- Kamiński, Rafał. 2021. „Hierarchiczna zależność a bezprawne działanie przełożonego. „Sygnalista” w Kościele.” Referat. <https://wpk.upjp2.edu.pl/konferencje/sympozjum--przelozony---podwladny-odpowiedzialnosc-prawna-w-kosciele-10.html>, [dostęp: 21.04.2023].
- Kroczek, Piotr. 2017a. „Kilka uwag do znowelizowanych „Wytucznych” Konferencji Episkopatu Polski w kontekście zasad techniki legislacyjnej oraz znowelizowanego art. 240 § 1 kodeksu karnego.” *Annales Canonici* 13:91-107. <https://doi.org/10.15633/acan.2221>
- Kroczek, Piotr. 2017b. *Prawo wewnętrzne związków wyznaniowych w perspektywie organów władzy publicznej. Klauzule generalne*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII
- Krukowski, Józef. 1992. „Podstawy współdziałania Kościoła i państwa.” *Kościół i Prawo* 8:19-32.
- Krukowski, Józef. 1999. *Konkordat polski znaczenie i realizacja*. Lublin: Wydawnictwo Verba.
- Krukowski, Józef. 2000. *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Majer, Piotr. 2007. „Uznawanie przez państwo wyroków sądów kościelnych w sprawach małżeńskich. Czy byłoby pożyteczne przyjęcie takiego systemu w Polsce?” W *Funkcje publiczne związków wyznaniowych. Materiały III Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Wyznaniowego (Kazimierz Dolny, 16–18 maja 2006)*, red. Artur Mezglewski, 414-31. Lublin: Wydawnictwo KUL.



- Maroń, Grzegorz. 2022. „Jurysdykcja sądów w „sprawach religijnych.” W *(Nie)odpowiedzialność cywilnoprawna kościelnych osób prawnych za czyny niedozwolone popełnione przez osoby duchowne*, red. Paweł Sobczyk, 113-44. Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Wymiaru Sprawiedliwości.
- Marszałkowska-Krześ, Elwira, i Izabela Gil (red.). 2023. *Kodeks postępowania cywilnego. Komentarz*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck. Legalis el.
- Misztal-Konecka, Joanna. 2020. „Dokonywanie czynności procesowych przed sądem kościelnym jako okoliczność wyłączająca odpowiedzialność za naruszenie dóbr osobistych. Glosa do wyroku Sądu Apelacyjnego w Białymstoku z dnia 12 stycznia 2017 r., I A Ca 676/16.” *Studia z Prawa Wyznaniowego* 23:421-40. <https://doi.org/10.31743/spw.6834>
- Miziński, Artur. 2009. „Prawo wiernych do obrony w procesie kanonicznym.” *Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie* 2:76-93.
- Niemczycki, Dawid. 2020. „Interes prawny a proces kościelny. Glosa aprobująca do wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego z 8 maja 2015 r., II OSK 2416/13.” *Ius Matrimoniale* 31, nr 2:147-57. <https://doi.org/10.21697/im.2020.31.2.08>
- „Nieprawdziwe tezy mediów o postępowaniu abp. Gądeckiego ws. procesu księdza pedofila.” <https://www.ekai.pl/nieprawdziwe-tezy-mediow-o-postepowaniu-abp-gadeckiego-ws-procesu-ksiedza-pedofila/> [dostęp: 22.04.2023].
- Olechna, Agnieszka, i Marta Rybińska. 2015. „Przestępstwa karane zarówno przez władzę kościelną, jak i państwową.” W *Prawo wewnętrzne Kościoła katolickiego a polski porządek prawny*, red. Justyna Cymbała, Justyna Krzywkowska, i Marek Paszkowski, 247-57. Olsztyn: Wydawnictwo UWM.
- Pieronek, Tadeusz. 1988. „Ochrona praw osoby ludzkiej w kanonicznym procesie karnym.” *Analecta Cracoviensia* 20:241-63. <https://doi.org/10.15633/acr.3069>
- Poniatowski, Michał. 2015. „Współdziałanie między państwem a Kościołem na rzecz ubogich.” W *Katolickie zasady relacji państwo-Kościół a prawo polskie*, red. Józef Krukowski, Mirosław Sitarz, i Henryk Stawniak, 307-22. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Rapacz, Józef. 2007. „Autonomia sądownictwa kościelnego.” *Annales Canonici* 3:55-65.
- Sakowicz, Andrzej. 2023. „Art. 15 KPK.” W *Kodeks postępowania karnego. Komentarz*. Wyd. 10, red. Andrzej Sakowicz. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck. Legalis el.
- Sobczyk, Paweł. 2015. „Konstytucyjne podstawy współdziałania Państwa i Kościoła na rzecz ochrony i opieki nad małżeństwem i rodziną.” W *Katolickie zasady relacji państwo-Kościół a prawo polskie*, red. Józef Krukowski, Mirosław Sitarz, i Henryk Stawniak, 187-204. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.

- Stanisz, Piotr. 2015. „Konstytucyjne zasady określające relacje państwa z kościołami i innymi związkami wyznaniowymi: autonomia i niezależność oraz współdziałanie.” W *Katolickie zasady relacji państwo-Kościół a prawo polskie*, red. Józef Krukowski, Mirosław Sitarz, i Henryk Stawniak, 159-86. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Świto, Lucjan. 2012. „Rekwizycja cywilno-kanoniczna? Pomoc sądowa pomiędzy trybunałami kościelnymi a sądownictwem powszechnym w Polsce.” *Prawo Kanoniczne* 55, nr 2:145-66.
- Visioli, Matteo. 2020. „L'instruzione sulla riservatezza delle cause. Considerazioni a margine del Rescriptum ex audientia Ss.mi del 6 Dicembre 2019.” *Ius Ecclesiale* 32, nr 2:720-40. <https://doi.org/10.19272/202008602014>
- Walencik, Dariusz. 2013. „Prawo kanoniczne (wewnętrzne) związków wyznaniowych a prawo polskie.” *Przegląd Sądowy* 5:11-25.
- Wieczorek, Michał. 2021. „Notitia criminis w sprawach małżeńskich.” *Częstochowskie Studia Teologiczne* 48:215-28. <https://doi.org/10.53120/czst.2021.215-228>
- Zalewski, Wojciech. 2013. „Komentarz do art. 240.” W *Kodeks karny. Część szczególna. Tom II. Komentarz do artykułów 222–316*, red. Michał Królikowski, i Robert Zawłocki. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck. Legalis el.
- Zarzycki, Zdzisław. 2007. „Współdziałanie kościołów i innych związków wyznaniowych w zakresie wychowania w trzeźwości i przeciwdziałania alkoholizmowi. Wybrane zagadnienia prawne.” *Studia z Prawa Wyznaniowego* 10:23-60.
- Zgryzek, Kazimierz. 2014. „Zasada jawności.” W *Zasady procesu karnego. System Prawa Karnego Procesowego*. T. 4. Cz. 1, red. Paweł Wiliński, 768-801. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Zieliński, Tadeusz J. 2009. „Niekompetencja religijna władz publicznych jako aspekt zasady bezstronności z art. 25 ust. 2 Konstytucji RP” W *Bezstronność religijna, światopoglądowa i filozoficzna władz Rzeczypospolitej Polskiej*, red. Tadeusz J. Zieliński, 141-67. Warszawa: Chrześcijańska Akademia Teologiczna.



# SPRAWIEDLIWIE I GODZIWE PRZYJMOWANIE OFIAR MSZALNYCH

## JUST AND RIGHT ACCEPTANCE OF MASS OFFERINGS

Ks. mgr lic. Paweł Kasperowicz

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska  
e-mail: pakasperowicz@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0003-3360-1438>

### Abstrakt

W opracowaniu zwróto treści współczesnej doktryny kanonistycznej na temat zwyczaju przyjmowania przez kapłanów ofiar mszalnych. Tekst nie stanowi jednak wyczerpującej syntezy tego złożonego zagadnienia, ponieważ założeniem Autora było podjęcie przyczynkowej próby określenia przejrzystych zasad zachowania sprawiedliwości i godziwości tych czynności. Trudno określić podjętą tematykę jako swego rodzaju temat „tabu”, gdyż czynność składania ofiar na okoliczność składania prośby o sprawowanie Mszy św. w określonej przez darczyńcę intencji stanowi codzienność życia Kościoła, jednakże wydaje się, że wymiar zachowania przy tym pewnych ogólnych zasad, którymi cechuje się dyscyplina prawa kanonicznego jest szczególnie aktualne i istotne w tym zakresie.

**Słowa kluczowe:** sprawiedliwość, godziwość, stypendium, ofiara

### Abstract

The study compacts the content of the contemporary canonical doctrine on the custom of accepting Mass offerings by priests. However, the text is not an exhaustive synthesis of this complex issue, because the author's assumption was to make a contributing attempt to define transparent principles of maintaining justice and fairness of these activities. It is difficult to define the subject matter as a kind of “taboo” topic, because the act of making offerings on the occasion of submitting a request for the celebration of the Holy Mass, for the intention specified by the donor, constitutes the everyday life of the Church, however, it seems that the dimension of observing certain general rules which characterize the discipline of canon law is particularly up-to-date and important in this regard.

**Keywords:** justice, rightness, stips, offering

## Wprowadzenie

Jak pisze P. Palka, świętokupca grzeszy trzy razy, po pierwsze wyceniając rzecz bezcenną, po drugie sprzedając rzecz nie swoją, bo przecież kapłan jest tylko szafarzem, po trzecie działając przeciwko istocie rzeczy duchowej, łasce darmo otrzymanej [Palka 2011, 226-27], dlatego też ustawodawca kodeksowy<sup>1</sup> w dyspozycji kan. 736 bezwzględnie zakazał domagania się opłat z tytułu sprawowania sakramentów i sakramentaliów nie tylko bezpośrednio, ale i w sposób pośredni. Zezwolił natomiast duchownym przyjmować ofiary przekazywane od wiernych w dobrowolny sposób, czyli sprawiedliwie i godziwie.

### 1. Kształtowanie się pojęcia ofiary mszalnej w kanonicznym porządku prawnym

W nauce prawa kanonicznego i w życiu codziennym mówi się często o stypendiach mszalnych. M. Pastuszko oraz J. Calvo-Alvarez wywodzą pojęcie *stipendium* z 1 Kor 9,7. Grecki termin *ὀψώνιον* oznacza ‘zapłatę’, ‘rekompensatę’, ‘pieniądze na życie’. W jego znaczeniu idzie zatem o wyrażenie swoistej zależności społecznej, okazania wdzięczności za usługę [Pastuszko 1986, 113; Calvo-Alvarez 2010, 704; Rosik 2009, 300; Bauer 2001, 145].

Podobnie E. Górecki uzasadnia prawo do przyjęcia ofiary uznanym zwyczajem Kościoła, który swoimi korzeniami sięga Nowego Testamentu [Górecki 2011, 129]. M. Pastuszko początków tego zwyczaju doszukuje się w darach przynoszonych przez wiernych w czasie ofiarowania podczas celebracji Mszy św. Utrzymuje, iż szło w tym przypadku nie tylko o ofiary potrzebne do celebry, tzn. głównie chleb i wino, ale też o inne przeznaczone na utrzymanie duchowieństwa oraz wsparcie dla potrzebujących. Jak podkreśla, te ofiary były ściśle związane z samą celebracją eucharystyczną [Pastuszko 1983, 73-79].

Nadto P. Lewandowski zwraca uwagę, że w pierwszych wiekach Kościoła wierni przynosili ofiary w naturze i wymienia egzemplarycznie: chleb, wino, świece, kadzidło oraz inne przedmioty używane potrzebne do celebrowania Eucharystii. Część z tych ofiar, w jego opinii, oddzielano na cele liturgii;

<sup>1</sup> *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (27.05.1917), AAS 9 (1917), pars II, s. 1-593 [dalej: KPK/17].

reszta natomiast celem utrzymania prezbiterów stawała się przedmiotem ich obrotu, jak również utrzymania ubogich [Lewandowski 2019a, 171-72; Tenże 2019b, 136]. Z czasem od zwyczaju przynoszenia darów na okoliczność Eucharystii wykształciły się też zwyczaje poboczne, polegające na odczytywaniu w czasie sprawowania Eucharystii spisu imion ofiarodawców. W czasach, gdy liczba wiernych wzrosła, również znacząco przybyło ofiar, które zaczęto znosić do zakrystii albo bezpośrednio do domów prezbiterów i biskupów poza składanymi tradycyjnie przy ołtarzu zbożem, winogronem, oliwą do lamp i kadzidłem [tamże, 150]. Zwraca się uwagę na fakt, że w pewnym momencie dary te przekształcono w datki pieniężne [Bączkiewicz, Baron, i Stawinoga 1958, 29]. Nastąpiło to po edykcje mediolańskim (313 r.), w którym prawnie uznano chrześcijaństwo, włączając je do katalogu religii objętych tolerancją w Cesarstwie Rzymskim, co umożliwiło nadanie Kościołowi prawa do własności, a także sukcesywnie zaowocowało zwyczajem składania ofiar pieniężnych z okazji sprawowania sakramentów i sakramentaliów [Lewandowski 2019b, 150].

Według kanonistów dopiero w KPK/17 wprowadzono jednolite nazewnictwo w przedmiocie ofiar mszalnych. W tym kontekście istotny stał się łaciński termin *stipendium*. W pierwszej kolejności słowo to, podobnie jak wspomniany grecki termin *ὀψώνιον* (1 Kor 9,7), oznacza 'żołd', w drugim wydźwięku 'podatek', a dopiero w trzeciorzędnym znaczeniu 'datek na Mszę' [Jougan 2013, 643]. W opinii M. Pastuszko nie było to jednak najszcześniejsze określenie w kontekście Mszy św., gdyż jego konotacja z żołdem wskazywałaby na to, że idzie o coś, co się komuś należy. Tymczasem termin ten znalazł się w KPK/17 w Księdze III w Tytule *De missarum eleemosynis seu stipendiis* obok terminu *eleemosyna* [Bączkiewicz, Baron, i Stawinoga 1958, 29]. Wymienione zestawienie cechuje się pewną sprzecznością, gdyż *eleemosyna* oznacza 'ofiarę', a więc to, co się komuś nie należy, natomiast wiodący ówczesnie w nazewnictwie datków mszalnych termin *stipendium* w sensie ścisłym oznaczał 'wynagrodzenie (żołd)', a więc coś co się komuś należy, gdyż według denotacji jurydycznego wyrazu *stipendium* w tym wypadku idzie o zapłatę za celebrowanie Mszy św. [Pastuszko 1986, 113]. W jednym tytule KPK/17 znalazły się zatem dwa sprzeczne znaczeniowo terminy. Stąd też celnie spostrzegł Pastuszko, iż zarówno w schematach prawa o sakramencie z 1975 r., jak i w późniejszych, zajęto stanowisko, aby nie mówić o stypendiach, ale – jak to określono – o *oblata ad Missae celebrationem*

*stipe*<sup>2</sup>. Uznano zatem, że łaciński termin *stipendium* nie jest odpowiedni w odniesieniu do ofiar mszalnych. W efekcie w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>3</sup> wprowadzono słowo *stips*, które w języku polskim oznacza ‘dar’, ‘ofiary pieniężną’, ‘jałmużnę’, ‘nagrodę’, ‘składkę’ [Górecki 2011, 128; Jogan 2013, 644]. Zdaniem P. Lewandowskiego pojęcie *stips* zgodnie z wykładnią historyczną oznacza ‘wkład wiernego na rzecz dzieła’ (*stips a fidelibus oblata*) [Lewandowski 2019b, 136; Tenże 2017, 154-55].

M. Pastuszko uważał, iż dalsze posługiwanie się wyrazem *stipendium* nie jest wskazane. W jego przekonaniu nie powinno się też łacińskiego *stips* tłumaczyć w języku polskim jako ‘stipendium’, skoro w tekście KPK/83 rozmyślnie odstąpiono od posługiwania się wyrażeniem *stipendium*. W związku z powyższym komentator uściślił znaczenie terminu *stips* do kategorii ‘ofiary’ albo ‘ofiary mszalnej’, tłumacząc, iż idzie o ofiarę dokonywaną na cześć Boga bądź na korzyść dzieła publicznego, albo na utrzymanie biednych. W jego opinii takie określenie jest bardziej adekwatne do natury ofiary Mszy św. W tym kontekście spostrzegł, iż wyrażenie ‘ofiary mszalne’ odznacza się pewnym mankamentem, gdyż zawiera w sobie konotację z ofiarami składanymi na tacę podczas Mszy św., które wprawdzie także bywają określane w ten sposób, istotowo jednak różnią się od opisanych wyżej ofiar, które wierni składają, pragnąc, aby aplikowano owoce Mszy św. zgodnie z ich wolą [Pastuszko 1986, 113-14]. Według A. Domaszka używa się również wyrażenia ‘intencje mszalne’ do sytuacji, w której wierni szczegółowo określają w jakiej intencji, lub za kogo ma być odprawiona Msza św. [Domaszk 2020, 161].

Kończąc ten *passus* wydaje się słuszne przytoczyć jeszcze opinię E. Góreckiego, który podkreślił, iż przepisy KPK/83 dotyczące ofiar mszalnych w dużym stopniu opierają się na prawie dawnym. Argumentując spostrzegł, iż wśród 14 kanonów zamieszczonych w Rozdziale III Księgi IV KPK/83 nowy jest tylko kan. 946; wszystkie pozostałe natomiast były znane już w KPK/17. Uważał, iż zostały one jedynie udoskonalone treściowo lub

<sup>2</sup> W. Onclin (relator), *De oblata ad missae celebrationem stipe*, „Communications” 4 (1972), nr 1, s. 57-59; M. De Nicolò (relator), *De oblata ad missae celebrationem stipe*, „Communications” 13 (1981), nr 2, s. 430-39.

<sup>3</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku*. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Pallottinum, Poznań 2022 [dalej: KPK/83].

redakcyjnie [Górecki 2011, 129]. Odnosząc się do tego wątku należy zwrócić też uwagę, że zamierzchły termin ‘stypendium’ bywa wciąż dość często używany szczególnie w praktyce duszpasterskiej oraz w opracowaniach wykraczających spoza zakresu kanonistyki [Lewandowski 2015, 97].

## 2. Sprawiedliwie przyjmowanie ofiar mszalnych

W związku z relacją zależności pomiędzy kodyfikacjami KPK/17 oraz KPK/83, na którą zwrócił uwagę E. Górecki, warto przytoczyć normy prawne w kwestii sprawiedliwego charakteru przyjmowania ofiar mszalnych w KPK/17. W pierwszej kodyfikacji prawo do przyjmowania przez kapłana stypendiów mszalnych wynikało ze zwyczaju prawnego; sam fakt przyjęcia ofiary natomiast wiązał się z „obowiązkiem sprawiedliwości” odprawienia Mszy św. według intencji ofiarodawcy nawet wówczas, gdyby stypendium bez winy kapłana zaginęło. Zarazem należało odprawić tyle Mszy św., ile było przyjętych stypendiów. Natomiast gdy ofiarodawca nie oznaczyłby ich liczby, wówczas należało ją określić według obowiązującej taksy miejscowej [Bączkowicz, Baron, i Stawinoga 1958, 30].

Podobnie współcześni kanoniści zwracają uwagę, że przepisy kodeksowe stanowiące o zaciąganiu przez kapłana obowiązku aplikacji owoców szafarskich w określonej intencji wynikają ze zwyczaju prawnego wiążąc go z „tytułem sprawiedliwości” [Paszuszek 1986, 114-29; Górecki 2011, 128-40]. Umowa w opcji relacji sprawiedliwości generalnie została ujęta w kan. 948 KPK/83; bardziej uszczegółowiono tę kwestię w formie nakazu w kan. 949 KPK/83 stwierdzając: „Ten kto jest zobowiązany do celebrowania Mszy św. i odprawiania jej według intencji tych, którzy złożyli ofiarę, zobowiązany jest do tego także wtedy, gdy bez winy przepadły przyjęte ofiary”. Odnosząc się do tej kwestii Górecki twierdzi, iż z tytułu przyjęcia ofiary duchowny zostaje zobligowany do odprawienia i aplikowania Mszy św. w intencji wskazanej przez tych, którzy ją złożyli. Nadto, w przypadku zaginięcia ofiary mszalnej przytacza rzymską zasadę *res perit domino*, można więc domniemywać, że według autora nie w przyjmującym, ale w samej rzeczy tkwi tytuł sprawiedliwego zadośćuczynienia, gdyż, jak pisze, rzecz woła do swojego właściciela. W tym ujęciu umowa pomiędzy ofiarodawcą a przyjmującym intencję mszalną składa się z dwóch elementów: przyobiecania odprawienia Mszy św. oraz kwoty pieniężnej. Stąd też, gdyby przyobiecana ofiara nie dotarła do adresata, wówczas obowiązek odprawienia intencji mszalnej nie



zachodzi, gdyż tytuł relacji sprawiedliwości tkwi w rzeczy, a nie w przyjmującym [Górecki 2011, 132-33].

Bardzo precyzyjnie zasadę sprawiedliwości w kontekście przyjmowania ofiar mszalnych formułuje Z. Janczewski, podkreślając, iż każda ofiara na zasadzie sprawiedliwości wymaga oddzielnego jej odprawienia w intencji osób, za które została złożona i przyjęta [Janczewski 2014, 76]. Należy zatem zauważyć, iż Z. Janczewski kładzie mocniejszy akcent na fakcie przyjęcia ofiary, niż na samym przyjmującym.

Najobszerniej aspekt zachowania sprawiedliwości w przyjmowaniu ofiar mszalnych opisuje M. Pastuszko. Kanonista tłumaczy, że w Kościele obowiązuje generalna zasada, w myśl której nie należy zawierać umów w sprawach dotyczących rzeczy duchowych. Jego zdaniem w rozwiązaniach systemowych spotykamy się jednak z wyjątkiem od niej w przypadku umowy, jaka powstaje między ofiarodawcą a celebransem. Napisał, iż kanoniści powszechnie utrzymują, że umowa ta wiąże przyjmującego ofiarę mszalną na mocy sprawiedliwości i to pod poważną odpowiedzialnością moralną, ze względu na normy kan. 948 i 949 KPK/83 [Pastuszko 1986, 121]. Zwraca jednak uwagę, że kapłan może wypowiedzieć umowę, kiedy nie jest w stanie uczynić zadość przyjętemu zobowiązaniu. Taka sytuacja mogłaby zajść, gdyby sprawował Mszę św. nieważnie albo nie był w stanie celebrować Eucharystii, bo stracił zdrowie. W takiej sytuacji powinien zwrócić całą ofiarę mszalną temu, od którego ją otrzymał [tamże]. Poglądu tego nie podziela E. Górecki twierdząc, że przyobiecania mszalnego nie można cofnąć [Górecki 2011, 133].

W swym wywodzie Pastuszko podjął także kwestię *ratio legis* treści ujętych w kan. 948 i 949 KPK/83. Wskazał, iż w pierwotnym schemacie prawa o sakramentach z 1975 r. w kan. 948 przewidziano także § 2, na mocy którego wolno było jedną ofiarą mszalną czynić zadość wielu ofiarodawcom. Jego zdaniem zapis ten miał stać się podstawą praktyki zbierania drobnych ofiar celem przekazania ich celebransowi z prośbą o aplikację jednej Mszy św. W trakcie dyskusji zwrócono jednak uwagę, że takie rozwiązanie mogłoby stać się pretekstem do nadużyć, gdyby to nie ofiarodawcy, ale sami celebransi zaczęliby łączyć ofiary i aplikować je w jedną Mszę św., odchodząc tym samym od ustalonych umów. Z tego powodu propozycja ta ostatecznie nie znalazła się w KPK/83. Aby jeszcze lepiej zrozumieć zamysł prawodawcy przywołuje się zasadę „cel nie uświęca środków”, wskazując, iż nic nie usprawiedliwi komasacji umów, nawet szczytne pobudki [Pastuszko

1986, 122]. Nadto komentując kan. 949 KPK/83 spostrzegł, iż dla ważności umowy o aplikację intencji mszalnejszej nie ma znaczenia czy kapłan utracił ofiarę w dobrej czy w złej wierze, z własnej winy czy przez wydarzenie losowe [tamże].

W tym kontekście podano bardzo praktyczne wskazania dla kapłanów celem uniknięcia przez nich nadużyć od strony wiernych świeckich podczas zawierania umów mszalnych. Pastuszko radzi, aby nie przyjmować większej ilości ofiar, jak tylko jedną od wiernych, którzy nie są znani kapłanowi i nie podają własnych kontaktów; jeżeli jednak określiliby np. miejsce zamieszkania to wówczas istniałaby nadzieja na możliwość omówienia sprawy. Według komentatora, jeśli doszłoby do przekłamania ze strony wiernego, co do wysokości składanej ofiary mszalnejszej, wtedy kapłan nie zaciągnąłby obowiązku jej odprawienia. Jednocześnie wyjaśnił, że gdyby wierny nie określił kwoty, a kapłan zgodziłby się odprawić Mszę św., wtenczas umowa byłaby ważna. Podobnie jak Górecki, kanonista podkreśla, że kontrakt dochodzi do skutku w chwili przyjęcia ofiary mszalnejszej, gdyby to wcale nie nastąpiło wówczas zobowiązanie nie zaszłoby [tamże, 122-23].

Również Á. Marzoa zwraca uwagę na relację sprawiedliwości pomiędzy kapłanem a wiernym składającym ofiarę mszalną. Kanonista nie wyklucza prawa kapłana do odmowy zawarcia umowy poprzez nieprzyjęcie ofiary. Jednak jego zdaniem, jeśli prezbiter przyjmie jałmużnę, wówczas zaistniałaby „relacja sprawiedliwości”, której podstawą nie jest sama ofiara, ale fakt jej przyjęcia. Komentator uważa, że kapłan, który otrzyma i przyjmie ofiarę zobowiązuje się tym samym do odprawienia Mszy św. według intencji i warunków, które określił ofiarodawca. Nadto wyróżnia dwa momenty w zawieraniu umowy mszalnejszej: otrzymanie daru oraz jego przyjęcie, które to dopiero skutkuje zawarciem umowy [Marzoa 2011, 713].

Systematyzując, tak jak zadeklarowano w kan. 948 przyjęcie jakiegokolwiek ofiary od wiernego obliguje kapłana do zaaplikowania jego intencji zgodnie z zawartą umową, gdyż w takiej sytuacji powstaje tzw. „węzeł sprawiedliwości”. Podstawy prawnej zawierania tego typu umów należy dopatrywać się w niepamiętnym zwyczaju, o którym traktuje kan. 945. W opinii P. Lewandowskiego, sprawiedliwe wynagrodzenie dla kapłana pełniącego święte posługi wynika nie tylko ze zwyczaju, ale także z prawa naturalnego [Lewandowski 2019a, 171].

Aplikując definicję sprawiedliwości J. Hervady w obszar zagadnienia ofiar mszalnych można zauważyć, że obowiązek zagwarantowania rzeczy, czyli Mszy św. i po drugiej stronie obowiązek zagwarantowania ofiary mszalne nie tkwi w pierwszej kolejności w sprawiedliwości rozumianej jako cnotie kapłana czy wiernego świeckiego, gdyż rdzeniem moralności nie jest cnota sprawiedliwości, lecz prawo (*lex*), które czyni należność. W przypadku ofiar mszalnych idzie zatem o zwyczaj składania ofiar przy okazji zamawiania intencji Mszy św. Ów zwyczaj jest podstawą prawną dla tytułu należności, który tkwi nie w osobach, ale w rzeczach. To, co sprawiedliwe jest dokładnie tym, co się należy, ni mniej, ni więcej, jak doprecyzowuje Hervada, kto daje mniej, nie daje drugiemu tego, co do niego należy, czegoś, co mu przysługuje, i to jest niesprawiedliwość, kto zaś daje więcej, daje coś, co nie jest mu należne, to jest wielkoduszność. Stąd to, co sprawiedliwe, jest równe temu co się należy. Tym, co się należy wiernemu proszącemu o Mszę św. w konkretnej intencji jest zatem ta konkretna Msza św., o którą prosi, natomiast tym, co się należy kapłanowi ze strony owego wiernego jest ta konkretna ofiara, którą składa wierny [Hervada 2011, 22-42]. Jak zauważa R. Kantor istnienie prawa daje początek cnotie sprawiedliwości, a nie na odwrót [Kantor 2017, 149]. Innymi słowy prawo (*ius*), a więc rzecz, w tym przypadku ofiara, obliguje kapłana do wywiązania się z umowy, a nie to czy jest on z natury sprawiedliwy czy niesprawiedliwy. Podobnie w przypadku wiernego proszącego o aplikację intencji, drugorzędną kwestią jest to, czy jest to osoba święta czy stosująca niskie standardy moralne, tytuł prawny do złożenia intencji i domagania się zaaplikowania jej przez kapłana nie tkwi w osobie wiernego, ale w ofierze. Nadto jak zauważa T. Jakubiak, KPK/83 zniósł wszelkie zakazy dotyczące ofiarowania Mszy św. (kan. 901) [Jakubiak 2010, 165-66]. Jeśli kapłan zobowiąże się spełnić życzenie proszącego odnośnie Mszy św., zrodzi się na mocy prawa naturalnego oraz zwyczaju powinność po stronie proszącego, i jeśli ten złoży ofiarę, dokona aktu sprawiedliwości [Calvo-Alvarez 2016, 771].

Jednak poza sprawiedliwością zamienną, a więc relacją „rzecz za rzecz” Hervada podaje też kryteria, jakimi można by się kierować, stosując tzw. sprawiedliwość rozdzielczą, czyli równość, która nie wynika z tytułu do posiadania rzeczy, ale taką równość, która opiera się na proporcji pomiędzy rzeczami a osobami. I tak, wierny składając ofiarę mszalną mógłby zwrócić uwagę na status kapłana, jego zdolności, wkład w społeczeństwo oraz jego potrzeby [Hervada 2011, 22-36].

Trzeci z kolei rodzaj spełnienia równości, to sprawiedliwość legalna, oparta na założeniu, że osoba zaciąga dług wobec zbiorowości, dlatego wspólnota może się domagać od jednostki, aby przyczyniła się do dobra wspólnego. W tym przypadku należałoby jednak zapytać: czy w tej konkretnej umowie dąży się do celu, który jest celem istnienia wspólnoty? W tej hipotezie kryterium sprawiedliwości aktu byłoby jego ukierunkowanie na dobro wspólne [tamże]. T. Gałkowski zwraca uwagę, że w każdej ustawie prawodawcy zależy na przekazie wiary budującej wspólnotę. Idzie o zagwarantowanie sprawiedliwości wyznaczonej przez pozycję wiernych we wspólnocie Kościoła [Gałkowski 2020, 188]. P.V. Pinto, powołując się na zasadę generalną sformułowaną w kan. 848, pisze, że kapłani powinni troszczyć się o to, aby potrzebujący nie byli pozbawieni pomocy sakramentów z powodu ubóstwa, gdyż już ich bycie w Kościele gwarantuje im prawo dostępu do łask sakramentalnych, a nie wyłącznie tytuł wynikający ze złożonej ofiary [Pinto 2001, 575].

W tym kontekście należałoby zapytać: czy zatem wysokość ofiary mszalnej ma znaczenie z perspektywy relacji sprawiedliwości? Odpowiadając na to pytanie należy zauważyć, iż w kan. 952 prawodawca określił, że wysokość ofiary mszalnej może ustalić synod prowincji, zebranie biskupów prowincji lub gdyby nie było stosownych dyspozycji należy wówczas zachować obowiązujący zwyczaj prawny. Źródłem tej regulacji jest kan. 831 KPK/17, w którym stanowiono, iż ordynariusz miejscowy powinien na synodzie lub poza nim określić wysokość stypendiów, do czego muszą zastosować się wszyscy, nawet zakony wyjęte; niższe stypendium można przyjąć, o ile nie zabrania tego wyraźny zakaz ordynariusza miejscowego [Bączkiewicz, Baron, i Stawinoga 1958, 31]. Przy tym należy zwrócić uwagę, iż już w KPK/17 ustalenie wysokości ofiary mszalnej nie miało charakteru ustawy ograniczającej wykonywanie uprawnień, gdyż ówczesny ustawodawca powszechny wymagał od ordynariusza miejsca ustanowienia odrębnego aktu, na mocy którego zakazałby przyjmowania niższych stypendiów niż te, które ustalił prawodawca partykularny. Tym bardziej współcześnie, jak zwracają uwagę Górecki i Pastuszko, kapłan może przyjąć niższą ofiarę niż przewiduje ustawa partykularna czy zwyczaj lokalny, tym bardziej że zachęca go do tego ustawodawca w kan. 945 § 2 KPK/83 [Górecki 2011, 135; Pastuszko 1986, 127-28]. Zatem z punktu widzenia rozwiązań systemowych, każda ofiara złożona przez wiernego i przyjęta przez kapłana jest sprawiedliwa, gdyż prawodawca nie zakłada złej wiary u wiernych, którzy proszą o odprawienie

Mszy św. w ich intencji (chęć oszustwa, złożenia niskiej ofiary z braku szacunku czy wyrachowania). Wręcz przeciwnie zachęca, aby odprawić Mszę św. nawet bez złożonej ofiary kan. 945 § 2. Prawodawca nigdzie w KPK/83 nie obliguje wiernych do złożenia ofiary [Calvo-Alvarez 2016, 773-74].

Oczywiście mogą zdarzyć się także przypadki odwrotne, kiedy wierni składają bardzo wysokie ofiary, wówczas zdaniem kanonistów ze sprawiedliwości należy rozdzielić kwotę i ufundować stypendia dla innych kapłanów zgodnie z kwotą przyjętą w ustawodawstwie partykularnym lub ustaloną zwyczajowo poza sytuacją, w której ofiarodawca wyraźnie zaznaczy, że idzie o jedną Mszę św.; w takiej sytuacji należy uszanować wolę darczyńcy. Z kolei w przypadku, gdyby składający ofiarę milczał co do ilości Mszy św., wówczas należy zastosować taksę obowiązującą w miejscu zamieszkania ofiarodawcy; gdyby istniały ku temu przesłanki można też domniemywać, że ten miał na myśli taksę miejsca pobytu celebransa [Bączkowicz, Baron, i Stawinoga 1958, 30; Górecki 2011, 133; Pastuszko 1986, 123-24].

Przy tym należy zauważyć, iż w kan. 953 prawodawca przewiduje ograniczenie ilości zawieranych umów jednego kapłana z wiernymi w zakresie aplikacji intencji mszalnych. Mianowicie kapłan nie może przyjmować tylu ofiar mszalnych, że nie będzie w stanie im zadośćuczynić w ciągu roku licząc od dnia przyjęcia; może natomiast przekazać je gdzie indziej, chyba że wola ofiarodawcy byłaby temu przeciwna [Gałkowski 2019, 2678], Stąd też sugeruje się, aby zapisywać datę przyjęcia intencji, gdyż po pewnym czasie przyjmujący może zapomnieć, kiedy daną intencję przyjął, a tymczasem co do zasady nie powinien mieć żadnej intencji u siebie dłużej niż rok zgodnie z kan. 953, 955 i 956 [Pastuszko 1986, 118-34]. Odwołując się do teorii sprawiedliwości Hervady można stwierdzić, że skoro nie ma podstawy prawnej, gdyż prawodawca nakłada ograniczenie co do ilości możliwych umów, to tym samym kapłan nie ma tytułu do posiadania „nadliczbowych” ofiar, ale powinien je przekazać [Hervada 2011, 38]. Jak opisuje Pastuszko, jeśli ktoś prosi o aplikowanie 400 Mszy św., kapłan nie ma prawa przyjąć ich wszystkich dla siebie [Pastuszko 1986, 128]. Domaszek wskazuje zaś, że trzeba pamiętać, że istotna i nadrzędna jest realizacja misji kościelnej, nie zaś samo gromadzenie dóbr czy pieniędzy w bliżej nieokreślonym celu [Domaszek 2016, 87].

Aby zrozumieć mechanizm przyjmowania ofiar mszalnych należy nawiązać do natury ofiar, o której traktował schemat kan. 946 KPK/83, w którym wyszczególniono trzy cele przeznaczenia się ofiar mszalnych: Kościoły

partykularne, utrzymanie kapłanów oraz dzieła Kościoła. W pierwotnych schematach tego kanonu uprawnienie dysponowania ofiarami mszalnymi przeniesiono w całości z kapłana na biskupa diecezjalnego, zwracając jednak uwagę, że jeśli biskup określi takie cele kościelne, na osiągnięcie których będzie trzeba przekazać wszystkie ofiary mszalne w całości, to wówczas stanie się nieoczywiste, kto będzie zobowiązany do aplikowania owoców Mszy św. z racji przyjętych ofiar<sup>4</sup>. Ostatecznie więc porzucono ten postulat, jednak w przyjętej wersji kan. 956 KPK/83 zachowano element gradacji stanowiąc, iż ofiary mszalne w pierwszej kolejności służą dobru Kościoła partykularnego, następnie utrzymaniu kapłanów i dobru Kościoła powszechnego. Pastuszko podkreśla, że w związku z powyższym ofiary mszalne nie mogą być postrzegane jako środek do „załatwiania potrzeb Kościoła”, ale „przyczyniają się do dobra Kościoła” będąc przejawem uczestnictwa wiernych w jego trosce o utrzymanie szafarzy i dzieł. Zdaniem kanonisty prawodawca powszechny wielokrotnie wskazuje, aby przyjmować intencje z niską ofiarą, gdyż te nie powinny stanowić głównego źródła utrzymania kapłana, ponieważ gdyby nie było w ogóle ofiar mszalnych, to przecież wspólnota kościelna i tak byłaby obciążona kosztami utrzymania kapłana. Do analogicznych wniosków doszli kanoniści niemieccy, sugerując, że kapłan powinien odprawiać w intencjach ubogich, bo jest to jeden z obowiązków wynikających z tego, że wspólnota Kościoła go utrzymuje [Pastuszko 1986, 122, 127-28; Aymans i Mörsdorf 1991, 945].

Zatem, zgodnie z zasadą generalną, bez względu na to, ile Mszy św. w ciągu dnia kapłan celebruje, może on przyjąć tylko jedną ofiarę mszalną z racji aplikacji owoców Mszy św. Nawet ubogi kapłan nie może przyjąć dla siebie ofiary za aplikowanie drugiej lub trzeciej Mszy św. Tylko indult Stolicy Apostolskiej mógłby upoważnić kapłana, aby przyjął dla siebie ofiarę mszalną złożoną z racji aplikacji Mszy św. binowanej lub trynowanej. Ordynariusze miejsca niekiedy posiadają takowy indult, dlatego zezwalają binującemu kapłanowi na pobieranie ofiary mszalnej z racji aplikacji drugiej, ewentualnie i trzeciej Mszy św. zgodnie z intencją ofiarodawcy, ale z obowiązkiem odesłania ofiary mszalnej do ordynariusza. Od normy ustalonej w kan. 951 § 1 KPK/83 jest tylko jeden wyjątek – w dniu Bożego Narodzenia wolno kapłanowi sprawować trzy Msze św. i może on przyjąć

---

<sup>4</sup> W. Onclin (relator), *De oblata ad missae celebrationem stipe*, s. 57-59; M. De Nicolò (relator), *De oblata ad missae celebrationem stipe*, s. 430-39.

ofiary mszalne z racji każdej z tych aplikacji. Jak jednak zauważono można nadto aplikować w niedzielę Mszę św. za lud bez przyjęcia jakiegokolwiek ofiary i z racji drugiej Mszy św. celebrowanej tego samego dnia przyjmując ofiarę mszalną. Z tego uprawnienia przyznanego w kan. 951 § 2 mogą korzystać wszyscy zobowiązani do celebrowania Mszy św. za lud powierzony ich trosce duszpasterskiej we wszystkie niedziele i święta nakazane w danej diecezji. Pastuszko wymienia ich szczegółowo, wyliczając, że są to: biskup rzymski i pozostali biskupi diecezjalni (kan. 388), prałat terytorialny (kan. 370), opat terytorialny (kan. 370), wikariusz apostolski (kan. 371 § 1), prefekt apostolski (kan. 371 § 1), administrator apostolski ustanowiony na stałe (kan. 371 § 2), zwierzchnik prałatury personalnej [Pastuszko 1986, 127], administrator diecezji wakującej (kan. 429), proboszcz (kan. 534), *quasi* proboszcz (kan. 516 § 1), proboszcz misyjny (kan. 374 § 1), proboszcz personalny (kan. 518), wikariusz parafialny zarządzający wakującą parafią przed ustanowieniem administratora parafii przez biskupa (kan. 541 § 1), administrator parafii (kan. 540 § 1), jeden z kapłanów mianowanych proboszczem *in solidum* (kan. 543 § 2, 2°) [tamże, 124-28].

Konkludując, z perspektywy zasady sprawiedliwości stawka ofiary ma zatem znaczenie tylko w przypadku wysokiej ofiary, gdyż wówczas rodzi się pytanie, czy kapłan podzielił pieniądze zgodnie z taksą, gdyż te domyślnie pojedyncze umowy będą ważne, a nie jedna zbiorowa. Należy też zwrócić uwagę na fakt, iż jeśli kapłan przyjmie więcej ofiar niż pozwala mu prawo, ale nie dla siebie, lecz z celem przekazania ich, to te umowy również będą ważne.

### 3. Godziwe przyjmowanie ofiar mszalnych

Zagadnienie godziwego przyjmowania ofiar mszalnych wiąże się z problematyką umów. Jak zaznacza Domaszek istotną częścią każdej administracji jest zawieranie umów, które kanonista definiuje, jako czynności prawne wyrażające uzgodnione oświadczenia woli układających się stron, gdzie stronami są osoby fizyczne lub prawne. Wyjaśniając tę kwestię zauważa, że dla strony kościelnej przy zawieraniu umów istotnym punktem odniesienia jest prawo kanoniczne; pośród ogólnych zasad prawnych – słuszność [Domaszek 2016, 87].

Odnosząc się do tej kwestii przywołuje się zasadę określoną w kan. 947, zgodnie z którą „Od ofiar mszalnych należy bezwzględnie odsunąć wszelkie

znamiona, nawet tylko pozorne, transakcji lub handlu”. Wyjaśnił, iż w zwrocie *negotiatio vel mercatura* słowo *negotiatio* oznacza ‘handel papierami’ lub ‘spekulację na kursie pieniądza’; *mercatura* zaś ‘transakcję jakimś towarem’ [Pastuszko 1986, 121].

W umowie sprzedaży to, co podlega wymianie, powinno być równej wartości, ale z definicji nie być tożsame, rzecz sprzedana to przedmiot, zapłata to cena wyrażona w pieniądzu [Hervada 2011, 36]. Ustosunkowując się do tej zasady trzeba z całym naciskiem podkreślić, iż nie można zatem zestawić Chrystusa obecnego w Eucharystii z pieniędzmi, bo byłoby to niegodziwe, dlatego prawodawca w kan. 947 nakazuje bezwzględnie strzec się przed nawet pozornymi spekulacjami pieniężnymi i handlem.

Według R. Sobańskiego ustawa cieszy się nadto domniemaniem słuszności, i to zarówno naturalnej, jak też tej, która wynika z założeń chrześcijaństwa. Zakłada się, że w ustawach kościelnych wyraża się duch chrześcijaństwa, a więc miłosierdzie i łagodność, nadto ustawy obowiązują dlatego, że są słuszne, a ich stosowanie to „realizacja słuszności” [Sobański 2001, 99-100]. Aby spełnić kryteria kan. 947 wydaje się, że w przypadku umów mszalnych idzie nie tyle o umowę sprzedaży-kupna, co o umowę wymiany. Jak zwraca uwagę Hervada w umowie zamiany również z definicji rzeczy nie są tożsame, ale powinny być równej wartości. Jednak kanonista zwraca uwagę, że nie istnieje korelacja ani dostosowanie pomiędzy osobą a pieniądzem w przypadku dóbr odmiennej natury, nie idzie tu o niemożność ekonomicznej wyceny, ale o brak powiązania. Z punktu widzenia sprawiedliwości nie istnieje żaden obowiązek wyrównania pieniężnego ze względu na niemożność wyceny, niemożliwe zadośćuczynienie sprawiedliwe da się zastąpić wyrównaniem na zasadach słuszności zadośćuczynieniem pieniężnym. Wyrównanie to jest jedynie słusznościowe, ponieważ w tym przypadku znosi dług sprawiedliwości [Hervada 2011, 59-60]. *De facto* spotyka się zatem przypadki, w których nierówność pomiędzy podmiotami wywołuje taki brak równowagi pomiędzy tym, co się należy, a tym, co się zapewnia, że nie da się zaspokoić długu inaczej, jak tylko częściowo, jak wyjaśnia kanonista dzieje się tak, gdyż to, co się daje, i to, co się otrzymuje, wynika z dóbr odmiennej natury [tamże, 39].

Według Hervady akt wyceny Mszy św. jest niemożliwy z punktu widzenia sprawiedliwości, wycena intencji mszalnej dokonuje się zatem nie w kategorii sprawiedliwości, ale słuszności. Podobnie aplikację przez kapłana owoców szafarskich, które wpływają na tego, za kogo Msza św. jest



sprawowana niezależnie od jego obecności na Mszy św., należy zdaniem T. Jakubiaka rozpatrywać w kategorii aktu godziwego, a nie sprawiedliwego, gdyż jest to niezasłużony dar, który opiera się na zwyczaju aprobowanym przez Kościół wyrażając się w tym, że ktoś w sposób zgodny z wolą Bożą pragnie skorzystać z ofiary Mszy św. dla siebie lub modli się za innych [Jakubiak 2010, 157-58].

W tym kontekście rodzi się zatem wątpliwość, co stanie się w przypadku, gdy wierny prosi o aplikowanie Mszy św. w jego intencji, ale nie składa ofiary, a więc tym samym kapłan nie zaciąga obowiązku, gdyż relacja sprawiedliwości nie zachodzi. W interpretacji tego przypadku wchodzi w grę kan. 945 § 2 o następującej treści: „Usilnie zaleca się kapłanom, aby także nie otrzymawszy ofiary, odprawiali Mszę Świętą w intencjach wiernych, zwłaszcza ubogich”. Według Calvo-Alvarez regulacja ta jest przykładem tego, że prawodawca kieruje się nie tyle sprawiedliwością, co słusnością. Innymi słowy, nie idzie więc tutaj o obowiązek, a więc o zachowanie sprawiedliwe, ale słuszne. Odnosząc się do tej hipotezy Pinto podkreśla, że kapłan powinien być zawsze gotowy do odprawiania Mszy św. w intencji ubogich, nawet bez przyjmowania jakichkolwiek ofiar [Calvo-Alvarez 2016, 774; Pinto 2001, 575].

Sformułowanie kan. 945 § 2 ma charakter usilnego zalecenia. Nawijając do tej kwestii Gałkowski pisze, że „kapłan nie może wymagać od wiernych złożenia ofiary, może natomiast przyjąć ofiarę już złożoną, oraz powinien odsunąć wszelkie pozory transakcji lub handlu w sprawowaniu sakramentów, pamiętając zawsze o ubogich” [Gałkowski 2019, 2678]. Myśl tę należy uznać za swoistą syntezę doktryny o zachowaniu zasad sprawiedliwości i godziwości w przyjmowaniu ofiarach mszalnych. Szczególnie godne podkreślenia w kontekście relacji pomiędzy kapłanem a składającym ofiarę na Msze św. jest stwierdzenie, że „kapłan nie może wymagać od wiernych złożenia ofiary, może natomiast przyjąć ofiarę już złożoną”. Jak wykazano w dotychczasowych analizach, złożona ofiara organicznie wkomponowuje się w zaistniałą relację sprawiedliwości. Przy tym należy zauważyć, iż w rozwiązaniach systemowych nie wyklucza przyjęcia intencji mszalne i jej aplikację bez pobierania ofiary. W tej hipotezie wyraźnie ujawnia się uznaniowy charakter relacji umocowanej w idei słusności [Calvo-Alvarez 2016, 774; Tenże 2010, 706]. Jak podkreśla Sobański, nie ulega wątpliwości, że należy stosować słusność kanoniczną wówczas, gdy dla konkretnego przypadku brak przepisu prawa. Z brzmienia kan. 945 § 2, który nie ma charakteru

normy nakazującej dedukcyjnie należy wnosić o zachowaniu słusznym. Przyjęta teza znajduje potwierdzenie w doktrynalnym twierdzeniu, iż nieuiszczenie jakiegokolwiek opłaty nie może skutkować nieodprawieniem Mszy św. [Sobański 2001, 100; Calvo-Alvarez 2016, 774]. Według I. Staniszewskiego, słusność jest jednym z przejawów godziwości. Należy podkreślić, że działanie godziwe jest dobre i słuszne. Trzeba wyjaśnić, iż działanie jest dobre, jeśli w intencji respektuje godność osoby ludzkiej, a w samym działaniu idzie się jeszcze krok dalej, afirmując tę godność; słusność zaś jest skutkiem dobrej intencji i dobrego działania, podobnie jak sprawiedliwość jest skutkiem zachowania prawa. Aplikując tę doktrynę na grunt ofiar mszalnych, zarówno sprawujący sakrament, jak i przyjmujący go przez swoje działanie, którymi w tym przypadku są „sposób jego wykonania” i „spełnienie warunków jego przyjęcia”, afirmują godność tego sakramentu, a tym samym samego Chrystusa i jego łaskę sakramentalną [Staniszewski 2007, 389].

W kontekście tych rozważań powstaje również problem symonii. Celnie zauważa Palka, iż nie każda umowa w zakresie ofiar mszalnych oraz aplikacji intencji jest symoniacka [Palka 2011, 226-27]. W doktrynie powszechnie przyjmuje się, że zawierane umowy spełniają kryteria sprawiedliwości, jednakże nie każdą umowę, której przedmiotami są z jednej strony ofiara Mszy św., a z drugiej ofiara mszalna można określić jako sprawiedliwą. Jednak to, że nie jest sprawiedliwa, nie znaczy to jeszcze, że jest niegodziwa [Calvo-Alvarez 2010, 713].

Podsumowując, kapłan poza zachowaniem sprawiedliwym, gdy przyjmuje ofiarę na sprawowanie Mszy św., powinien zachować się też godziwie aplikując ją w intencji zamawiającego nawet w sytuacji, gdyby ten nie złożył ofiary mszalnej, gdyż jest to zgodne z naturą ofiary Chrystusa dokonującą się podczas sprawowania Eucharystii.

Ostatecznie zagadnienie przyjmowania ofiar mszalnych, choć wydaje się być bardzo praktyczne, stanowi kwestię dość delikatną. niesprawiedliwość w przyjmowaniu ofiar mszalnych może być po prostu nie tyle realizacją słusności, co łamaniem prawa, a więc przestępstwem zachodzącym wtedy, gdy kapłan ustala: po pierwsze, mniejszą liczbę Mszy św. niż na to wystarcza złożona ofiara; po drugie, gdy ofiarodawca nie określił ich liczby (kan. 950), przyjmuje w ciągu jednego dnia więcej niż jedną ofiarę dla siebie poza Bożym Narodzeniem (kan. 951 § 1); po trzecie, łączy intencje i ofiary mszalne przyjęte oddzielnie (kan. 948). Górecki wymienia szczegółowo to,

co stanowi przestępstwo w zakresie przyjmowania ofiar mszalnych i uderza w godziwość podejścia do Mszy św.: zbieranie intencji w jednym kraju, by je przekazać w innym kraju z zyskiem; zbieranie intencji i ofiar mszalnych z zamiarem przekazania ich innemu celebransowi i otrzymania za to jakiegoś honorarium; podwyższania wymagań z tytułu zewnętrznego przy binacji i trynacji Mszy św. (kan. 952 § 1) poza przypadkiem zwrotu poniesionych kosztów; uszczuplania ofiary mszalne przy ich przekazywaniu innym kapłanom do odprawienia (kan. 955 § 1) [Górecki 2011, 131].

### Zakończenie

W perspektywie ciągu przyczynowo skutkowego zewnętrzny obserwator jest w stanie wskazać precyzyjnie zależność pomiędzy złożoną ofiarą mszalną a obowiązkiem odprawienia Mszy św. przez duchownego. Stosuje się bowiem w tym przypadku normy generalne dotyczące relacji zobowiązań i umów. Jednakże ograniczenie się tylko do tego, co zewnętrzne, a więc do rzeczy, jaką jest ofiara mszalna oraz „usługi” celebracji Mszy św. byłoby swoistym wypaczeniem istoty problemu, dlatego w opracowaniu zagadnienia zwrócono szczególną uwagę na wartości znamienne dla natury prawa kanonicznego takie jak sprawiedliwość i godziwość. Dopiero ich realizacja w procesie zawierania zobowiązań mszalnych decyduje o autentycznym dobru dusz zarówno kapłana, wiernego, jak i Kościoła partykularnego i powszechnego.

### PIŚMIENNICTWO

- Aymans, Winfried, i Klaus Mörsdorf. 1991. *Kanonisches Recht*. T. 3. Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Bauer, Walter. 2001. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Chicago: University of Chicago Press.
- Bączkiewicz, Franciszek, Józef Baron, i Władysław Stawinoga. 1958. *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*. T. 2. Opole: Wydawnictwo Diecezjalne św. Krzyża w Opolu.
- Calvo-Alvarez, Joaquín. 2010. „Del estipendio ofrecido para la celebración de la Misa.” W *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*. T. 3, red. Angel Marzoa, Jorge Manuel Miras, i Rafael Rodríguez-Ocaña, 703-56. Pamplona: Eunsa.

- Calvo-Alvarez, Joaquín. 2016. „Estipendio de Misa” W *Diccionario general de derecho canonico*. T. 3. red. Javier Otaduy, Antonio Viana, i Joaquín Sedano, 771-75. Pamplona: Eunsa.
- Domasz, Arkadiusz. 2016. *Dobra doczesne Kościoła*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Domasz, Arkadiusz. 2020. *Zarządzanie dobrami doczesnymi parafii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Gałkowski, Tomasz. 2019. „Stipendium mszalne.” W *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. Mirosław Sitarz, 2678-679. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Gałkowski, Tomasz. 2020. *Ogólne zasady prawa w prawie kanonicznym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Górecki, Edward. 2011. „Najświętsza Eucharystia.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. III/2: *Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła. Część I. Sakramenty. Część II. Pozostałe akty kultu Bożego. Część III. Miejsca i czasy święte*, red. Józef Krukowski, 83-140. Poznań: Pallottinum.
- Hervada, Javier. 2011. *Wprowadzenie do prawa naturalnego*. Kraków: Petrus.
- Jakubiak, Tomasz. 2010. „Aplikacja owoców Mszy św.” *Annales Canonici* 6, 1:155-71.
- Janczewski, Zbigniew. 2014. „Eucharystia.” W *Wielka Encyklopedia Prawa*. T. II: *Prawo kanoniczne*, red. Grzegorz Leszczyński, 73-77. Warszawa: Ubi societas, ibi ius.
- Jougan, Alojzy. 2013. *Słownik kościelny łacińsko-polski*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne.
- Kantor, Robert. 2017. „Sprawiedliwość w ujęciu Javiera Hervady.” W *Między wykluczeniem a dobrobytem. Refleksja nad społeczną myślą encykliki „Centesimus annus” Jana Pawła II*, red. Bartosz Bąk, Robert Kantor, Marek Kluz, i in., 149-65. Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII.
- Lewandowski, Paweł. 2015. „Ofiary mszalne według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku i IV Synodu Diecezji Tarnowskiej.” *Roczniki Nauk Prawnych* 25, nr 1:95-108.
- Lewandowski, Paweł. 2017. „Pojęcie godziwego utrzymania duchownych według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku.” *Roczniki Nauk Prawnych* 27, nr 2:151-69. <http://dx.doi.org/10.18290/rnp.2017.27.2-8>
- Lewandowski, Paweł. 2019a. „Iura Stolae Offerings According to the 1983 Code of Canon Law and the Polish Particular Legislation.” *Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* t. XIV, nr 1:171-86. <https://doi.org/10.32084/sawp.2019.14.1-11>

- Lewandowski, Paweł. 2019b. *Godziwe utrzymanie prezbiterów diecezjalnych według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. <http://hdl.handle.net/20.500.12153/1938>
- Marzoa, Ángel. 2011. „Ofiary mszalne.” W *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. Piotr Majer, 711-18. Kraków: Wolters Kluwer Polska.
- Palka, Paweł. 2011. „Sprzedajne nadużycie władzy kościelnej w prawodawstwie kanonicznym.” *Studia Prawnoustrojowe* 13, nr 1:223-32.
- Pastuszko, Marian. 1983. *Prawo o sakramentach świętych. Normy ogólne i sakrament chrztu*. Kielce: Jedność.
- Pastuszko, Marian. 1986. „Ofiary Mszalne.” *Prawo Kanoniczne* 39, nr 3-4:113-36.
- Pinto, Pio V. 2001. *Commento al Codice di diritto canonico. Corpus iuris canonici*. T 1. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Rosik, Mariusz. 2009. *Pierwszy List do Koryntian*. Częstochowa: Edycja św. Pawła.
- Sobański, Remigiusz. 2001. *Teoria prawa kanonicznego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Staniszewski, Ireneusz. 2007. „Godziwość jako kategoria kanoniczna.” W *Kościelne prawo procesowe. Prawo rodzinne. Materiały i studia*. T. 4, red. Andrzej Dzięga, Marta Greszata, i Piotr Telusiewicz, 369-91. Lublin: Wydawnictwo i Drukarnia Diecezji Sandomierskiej.

# ZASADY WSPÓŁDZIAŁANIA PAŃSTWA Z KOŚCIOŁEM NA RZECZ FORMACJI DO ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA I ZAŁOŻENIA RODZINY

## PRINCIPLES OF STATE AND CHURCH COOPERATION FOR MARRIAGE AND FAMILY FORMATION

Ks. prof. dr hab. Józef Krzywda

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska  
e-mail: [jozefkrzywda@misjonarze.pl](mailto:jozefkrzywda@misjonarze.pl); <https://orcid.org/0000-0002-8369-3257>

### Abstrakt

Temat w brzmieniu: *Zasady współdziałania Państwa z Kościołem na rzecz formacji do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny* wydaje się – na pierwszy rzut oka – tematem co najmniej „roszczeniowym”. Autor wychodzi wszakże z założenia, iż współdziałanie, jakie powinno występować między obu podmiotami władzy na rzecz dobra rodziny może w pewnych obszarach mieć charakter bezpośrednio, w innych, pośredniego współdziałania. Otóż pośrednie współdziałanie Państwa z Kościołem na rzecz formacji do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny, winno znaleźć odpowiedni wymiar i swoje właściwe miejsce. Kwestie te stały się przedmiotem refleksji części 3 artykułu, w punkcie sygnowanym 3.2. pod tytułem: *Obowiązek współdziałania Państwa z Kościołem na rzecz formacji do życia w małżeństwie i rodzinie*. Natomiast dwa poprzednie części: 1. *Relektura genezy instytucji małżeństwa i rodziny* oraz 2. *Potrzeba wzmacniania świadomości wartości małżeństwa i rodziny*, mają na celu podkreślenie szczególnej roli Kościoła i Państwa w promocji małżeństwa i rodziny w świetle wymagań stawianych małżeństwu i rodzinie, zgodnie z nauką Kościoła oraz w świetle zasad prawa kościelnego i państwowego.

**Słowa kluczowe:** małżeństwo, rodzina, Kościół, państwo, formacja, współpraca

### Abstract

The topic as follows: *Principles of State and Church cooperation for marriage and family formation*, seems to be at least “claiming” at a first glance. Author believes, however, the cooperation between the two above-mentioned subjects of power might appear in different areas for the good of the family, and might be

both direct and indirect in some or other areas of cooperation. Therefore, indirect State and Church cooperation for marriage and family formation should take place in the matter of marriage formation and family foundation, this is the subject of my reflection in part 3, the point 3.2. entitled: *The cooperation duty between State and Church for a life formation in marriage and family*. The two previous parts: 1. *Re-reading the genesis of the institution of marriage and family* and 2. *The need to strengthen the awareness of the value of marriage and family* ought to emphasise the special role of Church and State in the promotion of marriage and family in the light of the requirements for marriage and family with respect to the teaching of Church and the principles of church and state law.

**Keywords:** marriage, family, Church, state, formation, cooperation

## Wprowadzenie

Małżeństwo oraz wywodząca się z niej rodzina, ciesząc się od zawsze wyjątkową pozycją i znaczeniem w życiu społeczeństw i narodów, jest szczególnym obiektem troski i ochrony ze strony Kościoła i Państwa. Obie zaś instytucje, tym skuteczniej i efektywniej wywiązują się z tej pryncypialnej roli, im lepsza występuje między nimi zgoda: współdziałanie i współpraca, czego wymaga pozytywny stosunek wzajemnych odniesień obu instytucji.

Jeśli idzie o postawę i stanowisko Kościoła, dla którego pierwszym i nadrzędnym powołaniem jest służba człowiekowi – w perspektywie jego dobra duchowego, moralnego i w rezultacie zbawienia – rodzina staje się pierwszym i uprzywilejowanym miejscem jego działalności. Dlatego *Katechizm Kościoła Katolickiego* przypomina: „[...] powołanie do małżeństwa jest wpisane w samą naturę mężczyzny i kobiety, którzy wyszli z ręki Stwórcy”<sup>1</sup>. A chociaż naturalna postać i wymiar rodziny: narodziny oraz zewnętrzne instytucjonalne formy jej życia zdają się redukować życie ludzkie do sfery czysto naturalnej to, jak naucza Kościół na podstawie Objawienia: „Małżeństwo nie jest instytucją czysto ludzką, mimo iż w ciągu wieków mogło ulegać licznym zmianom w różnych kulturach, strukturach społecznych i postawach duchowych” (KKK 1603).

W związku z powyższym, rodzi się nieodmiennie towarzyszące Kościołowi i badaczom problematyki małżeństwa i rodziny oraz ustawodawcom pytanie: czy uczyniono wystarczająco dużo, co należało uczynić, by instytucja

<sup>1</sup> *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997; tekst polski: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2002, nr 1603 [dalej: KKK].

małżeństwa i rodzina otrzymały należne im uznanie oraz godne ich wartości i znaczeniu zainteresowanie? Tej właśnie problematyce, ze szczególnym uwzględnieniem potrzeby odpowiedniej formacji do małżeństwa i rodziny – tak ze strony Kościoła, jak i Państwa – w ich wzajemnym współdziałaniu zostanie poświęcona uwaga i rozważanie.

## 1. Relektura genezy instytucji małżeństwa i rodziny

Każda instytucjonalna rzeczywistość; owszem, jej istotny element; w rozważanym przypadku małżeństwo i rodzina – mając szczególnie na uwadze celowościowy fakt ich powstania, następnie istnienia i funkcjonowania – znacząco wyjaśniają taką a nie inną ich naturę i strukturę, właśnie w świetle ich początku (Rdz 1,27)<sup>2</sup>.

Rzec można, iż szczęśliwie (nie przypadkowo) zdarzyło się, iż ten szczególnie temat zyskał mocne i jasne uznanie oraz potwierdzenie ze strony Chrystusa w trakcie Jego rozmowy z faryzeuszami (Mt 19,3-7). Tej też sprawie (w naszym czasie – współcześnie), odnosząc się do nauki II Soboru Watykańskiego – Jan Paweł II poświęcił, z właściwą sobie intuicją i wnikliwością, uwagę głównie w: *Familiaris consortio*<sup>3</sup>, *Liście do rodzin*<sup>4</sup> oraz *Evangelium vitae*<sup>5</sup>.

### 1.1. Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie

Jak ściśle i nierozzerwalnie złączył Bóg akt stworzenia człowieka z jego powołaniem, z jego misją i zadaniami, świadczy Jego szczególne błogosławieństwo, skierowane do pierwszych ludzi: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną” (Rdz 1,28).

<sup>2</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wydanie piąte Biblii Tysiąclecia na nowo opracowane i poprawione, Pallottinum, Poznań 2003.

<sup>3</sup> Ioannes Paulus PP. II, Adhortatio apostolica *Familiaris consortio* de familiae christianae muneribus in mundo huius temporis (22.11.1981), AAS 74 (1982), s. 81-191; tekst polski: Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*. O zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie współczesnym, Drukarnia Watykańska „Polyglotta”, Watykan 1981 [dalej: FC].

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *List do rodzin* (02.02.1994), Tygodnik Katolicki „Niedziela”, Częstochowa 1994 [dalej: LR].

<sup>5</sup> Ioannes Paulus PP. II, Litterae encyclicae de vitae humanae inviolabili bono *Evangelium vitae* (25.03.1995), AAS 87 (1995), s. 401-522; tekst polski w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996 [dalej: EV].



Objasniając tę podstawową prawdę, Jan Paweł II – odwołując się do nauki Soboru<sup>6</sup> – podkreślił: „Bronić życia i umacniać je, oto zadanie, które Bóg powierza każdemu człowiekowi, powołując go – jako swój żywy obraz – do udziału w Jego panowaniu nad światem” (EV 42). Kwestie te – jak wspomniano – Papież obszernie i dogłębnie omawiał w adresowanych szczególnie do małżonków i rodzin: FC 11 i LR.

Nawiązując we wspomnianych dokumentach do nauki Soboru Watykańskiego II, Jan Paweł II, sam będąc aktywnym jego uczestnikiem z niepokojem zapisał: „Epoka nasza bardziej niż czasy ubiegłe potrzebuje takiej mądrości, która by wszelkie rzeczy nowe, jakie człowiek odkrywa, czyniła bardziej ludzkimi. Przyszłym losom świata grozi bowiem niebezpieczeństwo, jeśli ludzie nie staną się mądrzejsi” (FC 8). „To właśnie przymierze z Mądrością Bożą – podkreślał – winno być głębiej przywrócone dzisiejszej kulturze. Każdy człowiek staje się uczestnikiem tej Mądrości w samym akcie stwórczym Boga. Tylko dochowując wierności temu przymierzemu – konkludował profetycznie – rodziny dzisiejsze będą mogły przyczynić się do budowania świata opartego na większej sprawiedliwości i braterstwie (FC 8). Nadto warto odnotować, iż te doniosłe uwagi, zawarte szczególnie w FC, stanowiły istotne echo *Karty Praw Rodziny*<sup>7</sup>, przedłożone rok wcześniej przez Stolicę Apostolską wszystkim ludziom, instytucjom i władzom – zainteresowanym misją rodziny w świecie współczesnym, co z kolei, dwa lata później, usankcjonował ustawodawca w Kodeksie Prawa Kanonicznego<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes* (07.12.1965), AAS 58 (1966), p. 1025-115 [dalej: GS], nr 51.

<sup>7</sup> Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Carta dei diritti della famiglia* (22.10.1983), w: *Enchiridion della Famiglia. Documenti Magisteriali e Pastoralis su Famiglia e Vita 1965-2004*, red. Pontificio Consiglio per la Famiglia, EDB, Bologna 2004, s. 1489-506; tekst polski: *Karta Praw Rodziny*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 1994 [dalej: KPR].

<sup>8</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku*. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Pallottinum, Poznań 2022 [dalej: KPK/83], kan. 1055 § 1 i 1057 § 1-2.

## 1.2. Prawo i obowiązek małżonków do założenia rodziny

Wypada w tym kontekście odnotować, iż nowe miano, jakie otrzymało małżeństwo: *Matrimoniale foedus* – przymierze małżeńskie<sup>9</sup>, jest ścisłym nawiązaniem do pierwszego Przymierza, zawartego przez Boga z pierwszym człowiekiem: z mężczyzną i kobietą, w akcie stworzenia pierwszych ludzi. Innymi słowy: Bóg stwarzając człowieka, tym samym aktem stwarzał małżeńskie przymierze: przymierze ze Sobą oraz przymierze pierwszych ludzi między nimi samymi<sup>10</sup>. Tak więc oba opisy stworzenia pierwszych ludzi, a zwłaszcza drugi (w drugim rozdziale *Księgi Rodzaju*), wskazuje na to, że „mężczyzna i kobieta zostali stworzeni wzajemnie dla siebie [...]: «A tak już nie są dwoje, lecz jedno ciało» (Mt 19,6)” (KKK 1605). Ten zaś jedyny w swym rodzaju fakt stwarzał sytuację zobowiązującą obojga do realizacji Boskiej decyzji. „Dlatego – jak zapisano – mężczyzna opuszcza ojca swego i matkę swoją i łączy się ze swoją żoną tak ściśle, że stają się jednym ciałem” (Rdz 2,24). Zatem – rzecz można – w akcie stworzenia człowieka: mężczyzny i kobiety na obraz Boży i podobieństwo Boże, Bóg, tym samym, powołał do istnienia rodzinę.

Prawdę tę uwydatnił szczególnie Sobór Watykański II w słowach: „To sam Bóg jest twórcą małżeństwa wyposażonego w różne dobra i cele; wszystkie one mają ogromne znaczenie dla przedłużenia rodzaju ludzkiego, rozwoju osobowego i życia wiecznego poszczególnych członków rodziny oraz do godności, trwałości, pokoju i pomyślności rodziny, i całego rodzaju ludzkiego” (GS 48). Dlatego dodano: „Instytucja małżeństwa i miłość małżeńska z natury są ukierunkowane na prokreację i wychowanie potomstwa, a to stanowi jakby ukoronowanie powołania małżonków” (FC 11)<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Kan. 1055 § 1: „*Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptisatos evectum est*”.

<sup>10</sup> „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1,27). Por. Rdz 2,22-24. Zob. Chiappetta 1990, 9-15; Styczeń 1981, 19-29.

<sup>11</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* (1977), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969-1996*, red. J. Królikowski, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000, s. 89-110, tutaj s. 90-92, 96. Zob. Scola 2000, 70-76; Corecco 1990, 185-93; Góralski 2006, 25-31; Pawlúk 1996, 20-21.

## **2. Potrzeba wzmocnienia świadomości wartości małżeństwa i rodziny**

Sformułowanie drugiej części zostało podyktowane szczególnym zapisem prawodawcy otwierającym regulacje obowiązującego aktualnie prawa małżeńskiego. A mianowicie pod VII tytułem *Małżeństwo*, po wstępnych uwagach odnoszących się do instytucji małżeństwa, rozdział I został zatytułowany: *Pasterska troska i czynności poprzedzające zawarcie małżeństwa* (kan. 1063). Rzecz znamienna, że spośród dziesięciu kanonów: 1063-1072 KPK/83, norma kan. 1063 została poświęcona szczególnej trosce pasterskiej o przygotowanie do zawarcia małżeństwa; tym samym – w dalszej perspektywie – do założenia rodziny. Warto w związku z tym odnotować, że prawodawca *po raz pierwszy* [wyróżnienie: J.K.] – w sposób tak wyrazisty – określając szczegółowo formy i sposoby przygotowania do małżeństwa nakłada na duszpasterzy ścisły obowiązek troski o to, „aby własna wspólnota kościelna świadczyła wiernym pomoc, dzięki której stan małżeński zachowa ducha chrześcijańskiego i będzie się doskonalił” (kan. 1063), co zostanie w dalszej refleksji rozwinięte.

### **2.1. Rola Kościoła w procesie budzenia świadomości wartości małżeństwa i rodziny**

Obszerny zapis normy kan. 1063 (w czterech punktach) określa dyrektywy i wskazania, nakładając obowiązek – jak wspomniano – zorganizowania pasterskich form pomocy, celem przygotowania do małżeństwa; w dalszym planie – do założenia rodziny (kan. 1063). Ujęte w czterech punktach wskazania poprzedza jakże istotne i ważne: owo szczególne wezwanie do obowiązkowi troski duszpasterzy o to, „[...] aby własna wspólnota kościelna świadczyła pomoc, dzięki której stan małżeński zachowa ducha chrześcijańskiego i będzie się doskonalił” (kan. 1063). A ponieważ pierwszą, własną wspólnotą kościelną w Kościele partykularnym jest parafia powierzona proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi (kan. 515 § 1), jemu, jako pierwszemu spośród innych pasterzy, przypada obowiązek troski, co szczególnie określa norma kan. 528<sup>12</sup>. Jak istotnym i doniosłym jest ten obowiązek – Kościół, czerpiąc wiedzę z doświadczenia, autorytatywnie stwierdza: „dzięki tej pomocy stan małżeński zachowa ducha chrześcijańskiego

---

<sup>12</sup> Zob. kan. 529 § 1-2.

i będzie się doskonalili” (kan. 1063). Jak winna być zorganizowana ta pomoc znakomicie sugeruje m.in. wybitny kanonista Luigi Chiappetta, który komentując wspomniane dyspozycje kan. 1063, powołuje się wprost na wskazania Jana Pawła II zaczerpnięte z FC 70 [Chiappetta 1990, 63-69]<sup>13</sup>. Natomiast instytucjonalne zorganizowanie tego rodzaju pomocy prawodawca powierza ordynariuszowi miejsca, który – jak się poleca – skorzysta: „[...] z uwzględnieniem, gdy się to wyda pożyteczne, zdania mężczyzn i kobiet odznaczających się wiedzą i doświadczeniem” (kan. 1064)<sup>14</sup>. Wypada jednak zauważyć, że powyższe sformułowanie normy w brzmieniu: „z uwzględnieniem także, gdy się to wyda pożyteczne, zdania mężczyzn i kobiet odznaczających się wiedzą i doświadczeniem”, może nieco zdumiewać, skoro Sobór (GS 52) i nauczanie Jana Pawła II przywiązuje wielką wagę do współpracy z wiernymi świeckimi, szczególnie w kwestiach związanych z problematyką małżeństwa i rodziny (FC 75).

## 2.2. Potrzeba aktywniejszego wkładu Państwa w kształtowanie świadomości wartości małżeństwa i rodziny

Postulat potrzeby (raczej konieczności) aktywniejszego wkładu Państwa w proces kształtowania świadomości wartości małżeństwa i rodziny staje się w obecnej rzeczywistości nie tylko wskazane, a raczej naglące. Jeśli bowiem z jednej strony wziąć pod uwagę wartość i znaczenie instytucji małżeństwa i rodziny (GS 48; FC 3, 14-15; KPR; LR); z drugiej poważne zagrożenia i związane z nimi aktualny trudny stan wielu małżeństw i rodzin, na które wskazywał II Sobór Watykański (GS 47), to nie można bezkrytycznie akceptować obecnego stanowiska władz publicznych względem małżeństwa i rodziny. A idzie nie tylko o regulacje prawne: aktualne określenia postanowień Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej<sup>15</sup>, o rozwinięcie ich w przepisach *Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego*<sup>16</sup> oraz w innych aktach normatyw-

<sup>13</sup> Zob. FC 71-75.

<sup>14</sup> Zob. kan. 226 § 1, 228 § 1 i 2, 229 § 1-3; Ioannes Paulus PP. II, Adhortatio apostolica post-synodalis de vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo *Christifideles laici* (30.12.1988), AAS 81 (1989), s. 393-521, tekst polski: *Posynodalna adhortacja apostolska Christifideles laici Ojca Świętego Jana Pawła II*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1988, nr 26.

<sup>15</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm. [dalej: Konstytucja].

<sup>16</sup> Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. – *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Dz. U. z 1964 r., Nr 9, poz. 59 z późn. zm. [dalej: k.r.o.].

nych znajdujących swoje odbicie w instytucjach mających na celu wsparcie małżeństwa i rodziny.

Ilustrując, siłą rzeczy pokrótce (z uwagi na charakter opracowania) tak ważne zagadnienia i problemy, warto przywołać stwierdzenia jednego z wybitnych znawców problematyki, J. Winiarza, który konstatuje: „Przepisy k.r.o. nie definiują instytucji związku małżeńskiego. Ich tekstu nie poprzedza również preambuła, która by wskazywała na podstawowe cele uregulowań prawnych, ani też nie wyodrębniono w przepisach wstępnych podstawowych zasad prawa rodzinnego, jak to uczyniono w niektórych obcych ustawodawstwach. Te bowiem podstawowe zasady znalazły bezpośredni wyraz w postanowieniach Konstytucji, a ich rozwinięcie nastąpiło w przepisach k.r.o. oraz w innych aktach normatywnych” [Winiarz 1996, 39].

Upłynęło już przeszło 40 lat od ogłoszenia przez Stolicę Apostolską słynnego dokumentu *Karty Praw Rodziny*, opracowanej na życzenie Synodu Biskupów, z polecenia papieża Jana Pawła II, która „[...] jest skierowana przede wszystkim do rządów” (KPR, Preambuła). „Potwierdzając dla dobra społeczeństwa, powszechną świadomość podstawowych praw rodziny, „Karta” – jak podkreślono – dostarcza tym wszystkim, którzy dzielą odpowiedzialność za wspólne dobro, model i punkt odniesienia dla opracowania ustawodawstwa i polityki rodzinnej oraz ukierunkowanie dla programów działania” (KPR, s. 5). Szczególnym zaś ukonkretnieniem powyższego zapisu preambuły jest – niezależnie od licznych aluzji zawartych w innych artykułach – art. 3 KPR.

### **3. Współdziałanie Kościoła i Państwa w procesie formacji do małżeństwa i rodziny**

Trzecia część artykułu zawiera swego rodzaju postulat i zarazem wniosek – wynikający z refleksji poprzednich dwóch części – sugerując pożądane współdziałanie obu podmiotów władzy: Kościoła i Państwa dla dobra rodziny i małżeństwa. Istnieje jednak większa – jak się wydaje – oraz pilna i realna potrzeba (a raczej konieczność) ściślejszego współdziałania (owszem współpracy) Kościoła i Państwa dla skuteczniejszej ochrony, obrony, a w konsekwencji stworzenia korzystnych warunków dla rozwoju małżeństwa i rodziny: dla ich własnego dobra, dla dobra Kościoła, ostatecznie dla narodu i Państwa. Wszystkie te bowiem instytucje i wspólnoty, ich losy, ich

efektywne i owocne funkcjonowanie, zależą od dynamiki i siły małżeństwa i rodziny.

### **3.1. Zakres i specyfika formacji do małżeństwa i rodziny ze strony Kościoła**

Nawiązując do treści punktu 2.1. *Rola Kościoła w procesie budzenia świadomości wartości małżeństwa i rodziny*, należy ze szczególną uwagą – zgodnie z myślą ustawodawcy – odnieść się do zapisu treści kan. 1063, który w czterech szczegółowych dyspozycjach określa kolejne etapy niesienia pasterskiej pomocy wiernym w procesie przygotowania do małżeństwa oraz – w dalszej perspektywie – do założenia rodziny. Należy także – co wymaga szczególniejszej uwagi i podkreślenia – odnotować, że owa pasterska troska, jakiej wymaga ustawodawca, ma charakter obligatoryjnego nakazu (kan. 1063). Więcej: rzecz można, iż „mimo formalnie łagodnego” sformułowania normy – w jej treściowym wymiarze zawiera akcenty o charakterze „imperatywnym” [wyróżnienie – J.K.], co sugeruje nauczanie II Soboru Watykańskiego<sup>17</sup> znacząco uwydatnione wyjaśnieniami i wskazaniem papieża Jana Pawła II (FC 66-67)<sup>18</sup>.

### **3.2. Obowiązek współdziałania Państwa z Kościołem na rzecz formacji do życia w małżeństwie i rodzinie**

Mając na uwadze miejsce, znaczenie i rolę rodziny w życiu społecznym narodu, można sformułować pod adresem publicznych władz Państwa (na wszystkich jego szczeblach), jeśli nie postulat, to wyraźne życzenie określenia przez nie konkretnych form współdziałania z Kościołem na rzecz ich obowiązku troski formacji do życia w małżeństwie i rodzinie.

Warto w związku z tym odnieść się do – jakże istotnego – zapisu w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, który stanowi: „[...] Wszystkich, którzy dla dobra Trzeciej Rzeczypospolitej tę Konstytucję będą stosowali,

---

<sup>17</sup> „Władza państwowa niech uważa za swoją świętą powinność uznawanie prawdziwej natury tych instytucji, ochronę ich i popieranie, strzeżenie moralności publicznej i sprzyjanie dobrobytowi domowemu. Należy zabezpieczyć prawa rodziców do rodzenia potomstwa i wychowania go na łonie rodziny. Niech przez przewidujące ustawodawstwo i różne poczynania doznają opieki oraz stosownej pomocy również ci, którzy niestety pozbawieni są dobrodziejstwa rodziny” (GS 52b).

<sup>18</sup> Zob. Chiappetta 1990, 63-66.

wzywamy, aby czynili to, dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi [...] [wyóżnienie – J.K.]” (Konstytucja, Preambuła).

Tak sformułowana konstytucyjna zasada upoważnia do oczekiwania od publicznych władz Państwa wspierania Kościoła w jego trosce o obowiązek o formację do życia w małżeństwie i rodzinie<sup>19</sup>.

Należy wszakże zauważyć, iż II rozdział k.r.o. zatytułowany *Stosunki między rodzicami a dziećmi* (art. 87-113), określający władzę rodzicielską, znacząco pokrywa się z zasadami KPK/83 (kan. 1134-1140). Tym samym można obiektywnie stwierdzić, iż jawi się (na bazie znaczących zbieżności obu porządków prawnych) płaszczyzna, a więc i potrzeba współdziałania Państwa z Kościołem w dziedzinie formacji i wychowania potomstwa. Zatem rzec można, że k.r.o. jest szczególnym wyrazem troski Państwa w dziedzinie ochrony i obrony małżeństwa i rodziny (z wyjątkiem art. 56 § 2-3; 57 § 1-2; 58 § 1-4). Kwestie te wnikliwie i dogłębnie ukazał J. Krukowski w artykule pt. *Małżeństwo fundamentem rodziny. Wprowadzenie do problematyki* [Krukowski 2017, 7-22].

Kończąc skrótowo ujęte zagadnienie wypada w kontekście omawianej problematyki uwydatnić istotną i fundamentalną cechę małżeństwa – na co zwraca szczególną uwagę cytowany wyżej autor, J. Winiarz, że: „Zasada trwałości małżeństwa, jakkolwiek nie wyrażona *expressis verbis* w Konstytucji ani w przepisach k.r.o., daje się wyprowadzić z całokształtu tych przepisów” [Winiarz 1996, 44-45]<sup>20</sup>.

## Zakończenie

Problematyka obecnego artykułu, ujęta w wielowarstwowo złożonym temacie, nie wyczerpując poruszonych zagadnień, owszem, powinna – jak się wydaje – znaleźć szersze zainteresowanie i pogłębienie. Idzie głównie o kwestie zawarte w części 1 i 2 obecnego artykułu, które należałoby ukazać w kontekście rzekomo „konkurencyjnych” tendencji, jakie coraz śmielej manifestują się w niektórych społecznościach i środowiskach. Konkretnie

<sup>19</sup> Art. 18 Konstytucji zawiera jedynie stwierdzenie, że: „Małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej”.

<sup>20</sup> Zob. Chiappetta 1990, 26-27; Pawluk 1996, 46-48, 210-17; Góralski 2006, 248-56.

idzie o tzw. związki nieformalne czy związki homoseksualne, które niestety pretendują do rangi „równorzędnych” małżeństwu. A to – można by powiedzieć – zakrawa na próbę „zamachu” na naturalną, świętą instytucję małżeństwa, stanowiącego od zawsze fundament życia społecznego Kościoła i narodu, owszem, rodzaju ludzkiego. Nie podlega zatem kwestii, iż obie – należy podkreślić – rzeczywistości: instytucja małżeństwa oraz powstała na jej podstawie rodzina, wymagają pilnej i troskliwej ochrony; a w razie zagrożeń, adekwatnej obrony. Rzecz – z całą pewnością – nabiera szczególnego znaczenia, jeśli obie instytucje: Kościół i Państwo działają na tym polu zgodnie i solidarnie.

### PIŚMIENNICTWO

- Chiappetta, Luigi. 1990. *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*. Roma: Edizioni Dehoniane.
- Corecco, Eugenio. 1990. *Théologie et droit canon*. Fribourg: Éditions Universitaires.
- Góralski, Wojciech 2006. *Kościelne prawo małżeńskie*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Krukowski, Józef. 2017. „Małżeństwo fundamentem rodziny. Wprowadzenie do problematyki.” W *Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, red. Józef Krukowski, Mirosław Sitarz, i Janusz Gręźlikowski, 7-22. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Pawluk, Tadeusz. 1996. *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*. T. 3: *Prawo małżeńskie*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Scola, Angelo. 2000. „Bases teológicas de la sexualidad, del matrimonio y de familia.” W *El Matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio, X Congreso internacional de Derecho Canónico*, red. Pedro Juan Viladrich Bataller, 67-88. Pamplona: EUNSA. Ediciones Universidad de Navarra, S.A.
- Styczeń, Tadeusz (ed.). 1981. *Jan Paweł II, Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Winiarz, Jan. 1996. *Prawo rodzinne*. Wyd. 9. Warszawa: PWN.





**CIĄŻA PRZEDMIOTEM PODSTĘPU (KAN. 1098 KPK)  
W POZWACH PRZYJĘTYCH PRZEZ SĄD  
METROPOLITALNY W LUBLINIE**

**PREGNANCY AS A SUBJECT MATTER OF DECEPTION  
(CANON 1098 CIC) IN LEGAL PROCESS ACCEPTED BY  
THE METROPOLITAN COURT IN LUBLIN**

Ks. mgr Przemysław Lemieszek

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska

e-mail: [przemyslawlemieszek@gmail.com](mailto:przemyslawlemieszek@gmail.com); <https://orcid.org/0009-0001-4747-2588>

**Abstrakt**

Dodanie nowego tytułu nieważności małżeństwa do nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. oraz umieszczenie go w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich wskazuje na rozwój prawa kanoniczego w myśl zasady *ius sequitur vitam*. Ustawodawca jasno wskazuje na elementy nowej figury prawnej: intencję i cel sprawcy podstępu; ofiarę; błąd, który jest skutkiem działania podstępnego; przedmiot podstępu. Ujęcie w prawie kanonicznym machinacji działania, która ma na celu uzyskanie zgody małżeńskiej wynika z ochrony osoby poszkodowanej, która została oszukana odnośnie do istotnego przymiotu drugiej strony umowy małżeńskiej.

Sędzia, na podstawie pozwu, może wszcząć postępowanie sądowe, które ma na celu odnalezienie prawdy na temat ważnego zawarcia konkretnego małżeństwa. Pozew jest prośbą skierowaną do sądu, w której strona powodowa podaje fakty, na podstawie których ustalana jest formuła wątpliwości procesowej. Przeanalizowane pozwy pochodzą z archiwum Sądu Metropolitalnego w Lublinie. Dotyczą one spraw, w których przedmiotem podstępnego działania była ciąża. Należy zaznaczyć, że taki podstęp, dokonany zwykle przez kobietę, może dotyczyć bądź wprowadzenia w błąd odnośnie do samego faktu ciąży, bądź wprowadzenia w błąd odnośnie do ojcostwa dziecka.

**Słowa kluczowe:** nieważność małżeństwa, proces kanoniczny, ofiara, sprawca

### Abstract

The addition of a new title of nullity of marriage to the new 1983 Code of Canon Law, and its placement in the Code of Canons of the Eastern Churches, indicates the development of canon law in accordance with the principle of *ius sequitur vitam*. The legislator clearly indicates the elements of the new legal figure: the intention and purpose of the violator of deceit; victim; an error that is the result of a deceptive act; object of deceit. The inclusion in canon law of the machination of an action aimed at obtaining marital consent results from the protection of the aggrieved person who has been deceived regarding an essential quality of the other party to the marriage contract.

The judge, on the basis of the lawsuit, may initiate legal proceedings aimed at finding the truth about the valid conclusion of a particular marriage. A statement of claim is a request addressed to the court in which the claimant provides facts on the basis of which the procedural doubt formula is established. The lawsuits analyzed come from the archives of the Metropolitan Court in Lublin. They concern cases in which the object of deceit was pregnancy. It should be noted that such a deception, usually carried out by a woman, may involve either misrepresentation as to the very fact of pregnancy or misrepresentation as to the paternity of the child.

**Keywords:** nullity of marriage, canonical process, victim, violator

### Wstęp

Papież św. Jan XXIII rozważając postulaty wielu kanonistów, 28 marca 1963 r. powołał Papieską Komisję do Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego. Konsultorzy proponowali, aby w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego dodać nowy tytuł nieważności małżeństwa: *deceptio dolosa* (podstępne wprowadzenie w błąd). Owocem prac było sformułowanie jednego kanonu, którego treść wyraża troskę ustawodawcy kościelnego o ofiarę, która została podstępnie wprowadzona w błąd co do określonego przymiotu kontrahenta.

W niniejszym artykule zostanie omówiona figura prawna podstępnego wprowadzenia w błąd oraz wymagane kryteria, które powinien zawierać pozew sądowy. Zostaną również ukazane przykłady wszystkich pozwów, w których przedmiotem podstępu była ciąża, a które zostały rozpatrzone przez Sąd Metropolitalny w Lublinie.

## 1. Omówienie figury prawnej *deceptio dolosa*

Nowy kan. 1098 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>1</sup> i kan. 821 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich<sup>2</sup> należy do kategorii *error facti*, który nie ma odpowiednika w poprzedniej kodyfikacji. W przepisie określono podstęp (*dolus*) jako przyczynę nieważności małżeństwa: „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”. W treści przepisu wskazuje się na elementy, które muszą zaistnieć, aby można było udowodnić podstępne wprowadzenie w błąd: działanie podstępne, intencja i cel sprawcy podstępu, ofiara podstępu, skutek podstępu, czyli błąd oraz przedmiot podstępu.

Podstępne działanie sprawcy ma na celu spowodować błąd u ofiary, który wpłynie na jej decyzję o zawarciu małżeństwa. Brak świadomości takiego działania sprawi, że błąd, w który popadnie ofiara, będzie tylko błędem własnym, o którym mowa w kan. 1097 § 2 KPK/83 i kan. 820 § 2 KKKW. Podstęp więc bezpośrednio powoduje błąd, a pośrednio wpływa na wolę kontrahenta. Wynika z tego, że podstępne działanie musi być jasno wskazane m.in. w pozwie.

Celem podstępu jest uzyskanie zgody małżeńskiej. Świadome działanie podstępne ma wprowadzić nupturienta w błąd co do określonego przymiotu drugiej strony. Wyłudzenie zgody małżeńskiej jest warunkiem koniecznym, aby stwierdzić nieważność kontraktu małżeńskiego. Ustawodawca kościelny wymaga obiektywności w działaniu autora podstępu i związku przyczynowego pomiędzy podstępem a błędem. Autorem podstępu może być kontrahent lub osoba trzecia [Góralski 2001, 88].

Nieważności zgody małżeńskiej nie powinno się tylko szukać w chwili jej wyrażania, ale także w procesie jej formowania. Ustawodawca kościelny

---

<sup>1</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku*. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Pallottinum, Poznań 2022 [dalej: KPK/83].

<sup>2</sup> *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (18.10.1990), AAS 82 (1990), s. 1045-363; tekst polski: *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, tłum. L. Adamowicz, M. Dyjakowska, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2002 [dalej: KKKW].

chroni nupturienta przed ingerencją osoby trzeciej przy podjęciu autonomicznej decyzji o małżeństwie. Zaistnienie błędu jest konieczne jako składnik podstępu, ponieważ to podstęp go powoduje, a bez niego nie mógłby istnieć [Majer 1998, 124]. Najważniejsze jest, aby ofiara podstępu rzeczywiście była w błędzie, albo pozostawała w niewiedzy odnośnie do skrywanego przymiotu drugiej osoby. Gdyby istniała przesłanka o jakiegokolwiek wiedzy na temat przymiotu, nie ma podstępu w sensie prawnym [Góralski 1991, 113].

Integralnym elementem figury prawnej kan. 1098 KPK/83 i kan. 821 KKKW jest błąd będący skutkiem podstępu. Pomiędzy działaniem sprawcy a powstałym błędem u ofiary musi zachodzić związek przyczynowy. Sam podstęp nie jest podstawą do zaistnienia nieważności, ponieważ powinien spowodować błędne postrzeganie rzeczywistości, a przez to wpływać na wolę zawarcia małżeństwa. Błąd musi być główną przyczyną, a nie jednym z motywów zawarcia małżeństwa [Góralski 2004, 107-108].

W nowej figurze prawnej nie wymieniono potencjalnych przymiotów, które mogłyby poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, ponieważ zamknięta lista nie uwzględniałaby wszystkich okoliczności [Rybczyk 1963, 133]. „Przymiot” powinien być rozumiany w znaczeniu szerokim. Nie może oznaczać tylko cechy charakteru związanej z osobowością. Według orzecznictwa sądowego należy zaliczyć m.in. pewne realia, które można określić jako okoliczności, czyli fakty lub wydarzenia z historii konkretnej osoby, rzutujące na życie małżeńskie np. potomstwo z innego związku, przestępstwo, wykształcenie. Przymioty mogą być: fizyczne, moralne, społeczne, kulturowe, duchowe; mogą być wrodzone lub nabyte, ale nie może zaś nimi być nic przygodnego lub obcego np. oczekiwania, fałszywe obietnice [Rola 1986, 215]. Dlatego powinien być aktualny, realny, konkretny i precyzyjnie określony [Majer 1998, 136]. Powinien ze „swej natury” móc poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, tzn. sam z siebie jest zdolny to uczynić, mając przy tym wewnętrzną zdolność [Góralski 2004, 118].

Zakłócenie wspólnoty musi być poważne, jak jest wskazane w kan. 1098 KPK/83. Samo przewidywanie trudności życia małżeńskiego jest niewystarczające. Kanon nie ma też informacji, że poważne zaburzenie już się dokonało, ale jest informacja na jego możliwość (*potest*). Dlatego ustawodawca kościelny wskazuje na ciężkość przymiotu jako na potencjalną przyczynę zakłócenia niż na rzeczywiste konflikty z nią związane [tamże, 125].

## 2. Zawartość pozwu sądowego

Kościół katolicki posiada kompetencje odnośnie do rozpoznawania i rozstrzygania spraw małżeńskich osób ochrzczonych (kan. 1671 KPK/83; kan. 1357 KKKW). Warto zwrócić uwagę na różne sformułowania zawarte w obowiązujących Kodeksach. KPK/83 zawiera wyrażenie, że sprawy małżeńskie należą *ad iudicem ecclesiasticum* (do sędziego kościelnego), a w KKKW *ad Ecclesiam* (do Kościoła). Termin *ad Ecclesiam* jest właściwszy, ponieważ deklaracja o domniemanej śmierci, rozwiązanie małżeństwa na korzyść wiary lub małżeństwa niedopełnionego są sprawami natury administracyjnej, a nie procesowej.

Zasada *nemo iudex sine actore* jest respektowana w prawie kanonicznym, sędzia nie może wszcząć procesu, jeśli nie zostanie o to poproszony przez osobę do tego zdolną. Prawo do zaskarżania małżeństwa posiadają małżonkowie katolicy i niekatolicy oraz rzecznik sprawiedliwości w sytuacji, gdy nieważność małżeństwa jest rozgłoszona i nie ma możliwości uważnienia go, albo nie jest to wskazane (kan. 1674 KPK/83; kan. 1360 KKKW). Zwyczajny proces sporny zapewnia większe zachowanie sprawiedliwości, dlatego sprawy dotyczące nieważności małżeństwa nie mogą być rozpatrywane jako ustny proces sporny (kan. 1690 KPK/83; kan. 1375 KKKW; art. 6 *Dignitas connubii*<sup>3</sup>).

Pozew sądowy, według R. Szytchmiera, jest konieczny dla dobra stron oraz dobra sędziego. Powodowi pozwala na sformułowanie żądania oraz jest podstawą do skorzystania z sądowej drogi dochodzenia swoich praw. Strona pozwana ma możliwość zapoznania się z żądaniem powoda, a sędzia ma podstawę do zajęcia się przedmiotem sporu [Szytchmier 2003, 46-47]. W DC wskazano na rolę wikariusza sądowego (oficjała), który w sytuacji przeszkody powoda w przedstawieniu pozwu ma zlecić zredagowanie notariuszowi jego formy pisemnej, który ma taką samą rangę jak pozew złożony przez powoda (kan. 1503 KPK/83; kan. 1186 KKKW; art. 115 § 2 DC).

---

<sup>3</sup> Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Instructio „Dignitas connubii” servande a tribunalibus dioecanis et interdioecanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii* (25.01.2005), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2005, tekst polski w: *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, red. T. Rozkrut, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2007 [dalej: DC].

Wikariusz sądowy, po zapoznaniu się z treścią pozwu, winien wydać dekret, w którym go przyjmuje lub odrzuca (kan. 1505 KPK/83; kan. 1188 KKKW). Po przyjęciu pozwu niezwłocznie powinna być o tym powiadomiona strona pozwana, która wraz z wezwaniem ma otrzymać ten dekret i pozew, aby zapewnić jej pełne prawo do udziału w procesie (kan. 1508 KPK/83; kan. 1191 KKKW; art. 114-125 DC). Na podstawie wielu zgodnych opinii wśród kanonistów, P. Majer wskazuje, że zawiadomienie i dekret oficjała są obowiązkowymi aktami procesowymi, które opierają się na prawie naturalnym. Brak tych aktów może być podstawą do zaskarżenia wyroku [Majer 2002, 167-68]. W sytuacji, kiedy strona pozwana nie chce wziąć udziału w procesie, wikariusz sądowy po upewnieniu się, że została poprawnie powiadomiona, powinien zastosować przepisy dotyczące niestawiennictwa stron, o których mowa w kan. 1592-1595 KPK/83 i kan. 1272-1275 KKKW.

Pozew zaskarżający ważność małżeństwa, zgodnie z DC powinien zawierać: wskazanie właściwego sądu; podanie przedmiotu sprawy, czyli konkretne małżeństwo; prośbę o rozpatrzenie sprawy; podstawy pozwu, czyli tytuł lub tytuły nieważności; ogólne fakty i dowody potwierdzające roszczenie powoda, podpis powoda lub jego pełnomocnika; datę i miejsce zamieszkania powoda lub pełnomocnika (albo adres do korespondencji); wskazanie zamieszkania stałego lub tymczasowego strony pozwanej. Dodatkowo należy dołączyć odpis aktu małżeństwa, a także, jeśli wymaga tego sprawa, odpis wyroku rozwodu cywilnego (art. 116 DC). Wspomniana instrukcja zachęca, aby oboje małżonkowie wzięli czynny udział w procesie w celu lepszego odkrycia prawdy (art. 95 DC).

W procesie *coram Episcopo*, czyli tzw. procesie skróconym przed biskupem, pozew dodatkowo powinien być zgłoszony przez oboje małżonków, albo przez jednego za zgodą drugiego. Należy w takim przypadku dołączyć do pozwu dowody wskazujące na okoliczności dotyczące faktów i osób, które będą poparte zeznaniami oraz dokumentami. Mają w sposób oczywisty wskazywać na nieważność małżeństwa, czyli bez konieczności przeprowadzenia szczegółowego badania lub dochodzenia (kan. 1683 KPK/83; kan. 1369 KKKW). W listach apostoelskich motu proprio *Mitis Iudex Dominus*

*Iesus*<sup>4</sup> oraz *Mitis et misericors Iesus*<sup>5</sup>, papież Franciszek w 2015 r. zreformował przepisy obu Kodeksów dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa. Oba listy w art. 14 § 1 wskazują na wspomniane okoliczności rzeczy lub osób, które pozwalają na zastosowanie procesu *coram Episcopo*. Wśród nich podano okoliczność zawarcia małżeństwa z przyczyny całkowitej obcej ciąży małżeńskiemu lub wynikające z nieoczekiwanej ciąży kobiety.

### 3. Treść wybranych pozwów przyjętych przez Sąd Metropolitalny w Lublinie

W archiwum Sądu Metropolitalnego w Lublinie odnaleziono pozwy sądowe, w których zaskarżono małżeństwa z tytułu podstępnego wprowadzenia w błąd, gdzie przedmiotem podstępu była ciąża. Najstarsze akta dotyczą procesu zakończony w 2000 r., a najnowsze z 2019 r. W treści pozwów zauważyć należy na dwa rodzaje przymiotu osoby, tzn. oszustwo co do ojcostwa dziecka oraz kłamstwo o domniemanej ciąży kobiety. Większość spraw dotyczyła pierwszego rodzaju, w których z łatwością można było odnaleźć elementy figury prawnej kan. 1098 KPK/83, czyli działanie podstępne, intencja sprawcy podstępu, ofiara podstępu, błąd jako skutek podstępu i przymiot.

Wśród przeanalizowanych akt procesowych w dwóch przypadkach pozew został złożony przez sprawcę podstępu. W sprawie c. Cieszkowski z 17 listopada 2000 r. powódka zwróciła się do sądu o stwierdzenie nieważności małżeństwa zawartego w 1990 r. z tytułu podstępnego wprowadzenia w błąd. Kobieta od maja 1989 r. była narzeczoną ojca jej dziecka.

---

<sup>4</sup> Franciscus PP., Litterae Apostolicae Motu Proprio datae *Mitis Iudex Dominus Iesus* quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformatur (15.08.2015), AAS 9 (2015), s. 956-70, tekst polski: Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (tekst łacińsko-polski)*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2015, s. 5-45.

<sup>5</sup> Franciscus PP., Litterae Apostolicae Motu Proprio datae *Mitis et misericors Iesus* quibus canones Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformatur (15.08.2015), AAS 9 (2015), s. 946-57, tekst polski: Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis et misericors Iesus” reformujący kanony Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (tekst łacińsko-polski)*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2015, s. 47-87.



W grudniu br. dowiedziawszy się o ciąży, postanowiła powiedzieć o tym ojcu dziecka. Niestety zastała go współżyjącego z inną kobietą, co było powodem zerwania z nim znajomości, nie informując przy tym o swej ciąży. W lutym 1990 r. poznała pozwanego, szybko rozpoczęli współżycie ze sobą, a po miesiącu od znajomości oznajmiła mu, że jest z nim w ciąży. Pozwany szybko zgodził się na ślub. Powódka stwierdza: „[...] przez cały czas nie przyznawałam się do tego, że jestem w ciąży z kimś innym, bo bałam się, że mnie rzuci”. Po porodzie pozwany zorientował się, że to nie jest jego dziecko, odszedł od powódki, gdy jeszcze była w szpitalu. Kobieta po wyjściu ze szpitala porozmawiała z pozwanym: „[...] że pogodziliśmy się, on zapisał dziecko na siebie”. Z czasem pojawiło się ich wspólne dziecko, jednak bezpośrednio po jego porodzie pozwany wniósł o rozwód cywilny, ponieważ spotykał się z inną kobietą<sup>6</sup>.

Strona pozwana niestety nie odniosła się do pozwu, dlatego została uznana za nieobecną podczas procesu. Niezwykle rzadko sprawca podstępu zwraca się do sądu o stwierdzenie nieważności małżeństwa, tym bardziej wskazując tylko jeden tytuł nieważności i to po swojej stronie. Cennym materiałem badawczym byłyby zeznania ofiary podstępu oraz jej stosunek do doznanej krzywdy i do procesu kanonicznego.

Drugi pozew pochodzi z akt sprawy c. Bzdyrak z 12 sierpnia 2019 r. Powódka mając osiemnaście lat rozpoczęła znajomość z trzy lata starszym od siebie pozwanym. Bardzo szybko podjęli współżycie, czego owocem była ciąża. Dowiedziała się też o zdradach powoda, ale dla dobra dziecka postanowiła wybaczyć mężczyźnie: „Cięża stała się głównym powodem zawarcia związku małżeńskiego, byłam młoda, przestraszona, nie miałam odpowiedniego wsparcia, czułam silną presję ze strony ojca, który naciskał”. Strony zawarły małżeństwo w 2009 r. Po dwóch latach powódka opuściła pozwanego, ponieważ pogłębiał się u niego nałóg hazardu, którego symptomy już widziała w trakcie znajomości przedślubnej<sup>7</sup>. Pozew ten niestety nie spełniał znamion podstępnego wprowadzenia w błąd, ponieważ powódka sama przyznała, że ciąża była powodem zawarcia małżeństwa, ale nie było podstępnego działania z jej strony, które powinno być świadome i z zamiarem wprowadzenia w błąd w celu uzyskania zgody małżeńskiej.

---

<sup>6</sup> Akta Lubelskiego Sądu Metropolitalnego, nr I/2000/5052.

<sup>7</sup> Tamże, nr I/2017/540.

Kilka kolejnych pozwów również dotyczy podstępnego wprowadzenia w błąd co do ojcostwa dziecka. Treść ich jest zgoła inna, ponieważ ofiara oskarża sprawcę podstępu o oszustwo. Pojawiła się również odpowiedź strony pozwanej na skierowane wobec niej zarzuty, które zazwyczaj uwiadcniają, że sprawca nie jest w pełni przekonany o swej winie. W takich przypadkach należy wykazać u sprawcy świadomość działania podstępnego.

Akta sprawy c. Cieszkowski z 1 grudnia 2005 r. zawierają pozew, w którym powód opisuje początek relacji pomiędzy nim a pozwaną. Zapoznali się w maju 1976 r., a po miesiącu rozpoczęli współżycie. Po wakacjach pozwana oznajmiła, iż jest w ciąży. Mężczyzna nie dopytując o konkretny tydzień ciąży, uwierzył kobiecie na słowo: „Nasza znajomość, choć tak krótka, musiała zakończyć się ślubem, nie poznając się dokładnie”. Pod koniec 1976 r. urodził się syn. Powód napisał: „Ja i moja rodzina byliśmy zaskoczeni tym faktem, że to było zbyt szybko od ślubu i naszego pierwszego kontaktu. Z kolei rodzina żony tłumaczyła, że to ze względu na świąteczne przemęczenie [...]. Dałem wiarę, a trochę to i wstydziłem się tę sprawę dogłębnie wyjaśniać i tak pozostało”. Podczas rozmowy w 2004 r. kobieta oświadczyła, że: „N. nie jest moim dzieckiem i że nie mam prawa do niego, tylko ona jest matką, a ja nie jestem jego ojcem”. Słowa te sprawiły, że mężczyzna zwrócił się do Zakładu Medycyny Sądowej w Lublinie o badania genetyczne, na podstawie których wykluczono ojcostwo powoda. Dodatkowo w pozwie zawarto informację o chorobie psychicznej u ojca pozwanej, u niej i także jej syna<sup>8</sup>.

Sprawa zakończona wyrokiem c. Cieszkowski z 21 września 2006 r. zawiera pozew, w którym powód jasno opiera się na fałszywym ojcostwie dziecka. Znajomość rozpoczęła się w 1995 r., którą charakteryzowały dłuższe przerwy w spotkaniach. W 1998 r., przed pójściem do wojska, pozwana oświadczyła powodowi, że jest w ciąży. Dziecko urodziło się na początku 1999 r. Pozwany napisał, że żona go zdradzała, a podczas jednej z poważnych rozmów oznajmiła, iż nie jest ojcem dziecka. Powód powołując się na badania genetyczne twierdził, że nie jest biologicznym ojcem dziecka. Ta informacja spowodowała separację i rozwód cywilny z winy żony<sup>9</sup>.

Pozew w sprawie o nieważność małżeństwa z wyrokiem c. Bzdyrak z 10 lipca 2014 r. zawiera informację, że powód będąc w wieku osiemnastu lat

<sup>8</sup> Tamże, nr I/2005/5846.

<sup>9</sup> Tamże, nr I/2006/6011.

spotkał się z pozwaną trzy razy na dyskotece. Podczas ostatniego spotkania wspólnie poszli do jej domu, gdzie został odurzony alkoholem przez ojca kobiety. Rano obudził się w łóżku w bieliźnie, a pozwana oznajmiła mu o wspólnym współżyciu. Gdy upłynęły trzy miesiące od tego incydentu, kobieta odnalazła powoda i oznajmiła mu, iż jest z nim w ciąży. Rodzice powoda, pomimo jego wyjaśnień przymusili go do ślubu z pozwaną. Mężczyzna w pozwie napisał: „[...] gdyby było wiadome, że to nie moje dziecko, to rodzice nie zmusiliby mnie do ślubu”. Po ślubie zamieszkali u teściów, skąd powód został wyrzucony, ponieważ nie godził się na poniżanie i wyzyskiwanie w pracy. Kupił mieszkanie, gdzie zamieszkali wraz z żoną i dzieckiem. Kobieta dopuszczała się zrad, a po jednej z wielu awantur wyszła z domu z dzieckiem. Podczas rozmowy telefonicznej powiedziała: „[...] żeby dać im spokój, bo dziecko jest nie moje i nie będę miał z dzieckiem kontaktu”. Mężczyzna wykorzystując możliwość uzyskania materiału genetycznego od dziecka zrobił prywatne badania, które wykluczyły jego ojcostwo. Na ich podstawie zlecono ponowne badania sądowe, które potwierdziły poprzednie. Pozwana odpowiadając na pozew stwierdziła pisemnie: „[...] mój były mąż wiedział, że nie jestem z nim w ciąży, ale ten fakt akceptował i nie miał do mnie o to żadnych pretensji”<sup>10</sup>.

Odpowiedź kobiety dała inne światło na pozew w sprawie c. Maj z 24 kwietnia 2017 r. Powód podaje informacje, że strony poznały się pod koniec 2005 r. Na początku 2006 r. byli parą, a wspólne zamieszkanie rozpoczęło się we wrześniu tego samego roku. Po dwóch latach konkubinatu rozstali się na kilka miesięcy. W tym czasie pozwana miała innych partnerów. Po powrocie do związku strony postanowiły bardziej dbać relację. Pod koniec 2008 r. pozwana poinformowała o ciąży oraz: „[...] sugerowała, że ja jestem ojcem dziecka, jak się później okazało, kto inny był ojcem; pozwana kolejny raz dopuściła się zdrady. Sądząc że jestem ojcem dziecka oświadczyłem się”. Małżeństwo zawarli w kwietniu 2009 r. Nieporozumienia pojawiły się po roku od zawarcia małżeństwa, kiedy pozwana nabrała pewności, że powód nie jest ojcem dziecka. Powód stwierdził, że ten fakt sprawił, iż pozwana przestała wypełniać obowiązki małżeńskie. Prawdę o tym, że nie jest ojcem dziecka mężczyzna poznał dopiero po rozwodzie. Pozwana w odpowiedzi na pozew stwierdziła, że w momencie ciąży „[...] nie miała wątpliwości, że to dziecko powoda”. Dodała też, że dopiero po rozwodzie

---

<sup>10</sup> Tamże, nr I/2014/7706.

poprzez badania genetyczne okazało się, że powód nie jest ojcem dziecka<sup>11</sup>. Świadczy to, że do momentu badań genetycznych, pozwana uważała, iż powód jest ojcem dziecka. Z podanych informacji wynika, że dopiero zeznania stron mogą pomóc w odnalezieniu prawdy.

Szczególny pozew wśród przebadanych akt znajduje się w sprawie c. Dudziński z 28 maja 2018 r. Powoda reprezentował pełnomocnik, którym był adwokat kościelny. W pozwie zawarto informacje, że obie strony w chwili poznania miały po dziewiętnaście lat. Niecały rok od początku znajomości pozwana poinformowała o ciąży. Powód zaproponował małżeństwo: „[...] była to dla niego naturalna kolej rzeczy”. W październiku 2006 r. zawarli związek cywilny, a w grudniu tego samego roku urodziło się dziecko. Natomiast w kwietniu następnego roku zawarli małżeństwo sakramentalne. W czerwcu 2006 r. powód poszedł do wojska, a po powrocie znajomi poinformowali go, że prawdopodobnie nie jest ojcem dziecka oraz że pozwana spotyka się z innym mężczyzną. Powód próbował ratować małżeństwo, ale dowiedział się od pozwanej, że nie jest ojcem dziecka, co stało się powodem definitywnego rozpadu małżeństwa. Aby nie płacić alimentów powód wniósł sprawę o zaprzeczenie ojcostwa<sup>12</sup>. Analizując powyższy pozew widać jak adwokat kościelny starał się w jasny sposób ukazać elementy figury prawnej kan. 1098 KPK/83. Niestety brak odpowiedzi strony pozwanej daje tylko możliwość poznania sprawy z perspektywy jednej ze stron.

Wśród przebadanych akt procesowych w dwóch sprawach znaleziono pozwy, w których wskazano domniemanie ciąży. Stroną powodową zawsze była ofiara podstępu. Pierwsza sprawa dotyczyła świadomego podstępu uczynionego przez kobietę, która posługując się fałszywym zaświadczeniem lekarskim wymogła zgodę małżeńską pomimo stałej niechęci mężczyzny. W aktach sprawy c. Guz z 22 lutego 2011 r. powód podał fakty związane z początkiem znajomości. Mając dwadzieścia lat był w wojsku. Chciał, podobnie jak inni żołnierze, spotykać się z dziewczyną podczas przepustek. Kolega zaproponował mu poznanie z dziewiętnastoletnią kobietą dając jej adres, czego skutkiem była ich znajomość. Podczas trzeciego spotkania dowiedział się o ciąży pozwanej, która była poparta zaświadczeniem lekarskim. Powód napisał, że: „[...] nie znał jej zbyttnio, nie wiązał z nią planów na przyszłość”. Kobieta bardzo naciskała na ślub, natomiast mężczyzna jak

---

<sup>11</sup> Tamże, nr I/2016/187.

<sup>12</sup> Tamże, nr I/2017/305.

i jego rodzice byli przeciwni szybkiemu ożenkowi. Mimo to pozwana postanowiła o ślubie i rozpoczęła przygotowania wraz ze swoimi rodzicami. Nie było nawet zaręczyn. Przez ten czas powód był w wojsku, nie interesował się przygotowaniem do ślubu. Podczas rozprawy sądowej, ponieważ nie miał jeszcze przepisanej prawem wieku, pozwana przedstawiła sfałszowane zaświadczenie lekarskie o ciąży. Mężczyzna przyznał: „[...] do ostatniego momentu przed ślubem miałem wątpliwości co to tego czy dobrze robię, wszystko jednak starałem się tłumaczyć dobrem dziecka”. Dzień po ślubie pozwany wrócił do jednostki wojskowej, pozwana zamieszkała z jego rodzicami. Kobieta upijała się alkoholem, co było powodem jej wyprowadzki do domu rodzinnego. Ich małżeństwo praktycznie nie zaistniało, ponieważ przez cały okres powód był w wojsku, widywali się jedynie w czasie jego przepustek. Podczas jednej z rozmów pozwana przyznała się, że nie była w ciąży, a zaświadczenie sfałszowała u znajomego lekarza. Kobieta po ślubie zaszła w ciążę z innym mężczyzną. Informacja ta sprawiła uczucie oszukania u powoda. Odszedł od żony po 6 miesiącach od zawarcia małżeństwa<sup>13</sup>.

W drugiej sprawie c. Bzdyrak z 7 marca 2019 r. trudno było wykazać tylko na podstawie pozwu formułę wątpliwości procesowej jako podstępne działanie po stronie kobiety. Sam pozew nie dawał dostatecznych dowodów, aby zaaplikować kan. 1098 KPK/83. Dodatkowo pozwana w odpowiedzi na pozew oświadczyła: „[...] powodem małżeństwa było podejrzenie ciąży. Zaprzeczam abym celowo wprowadziła w błąd”. Powód scharakteryzował czas znajomości przedślubnej jako bardzo burzliwy, a w chwili, gdy chciał ją zakończyć, dowiedział się o ciąży. Dodał również, że kobieta: „[...] była osobą bardzo zaborczą i chciała mieć go na własność”. Małżeństwo zostało zawarte w 1998 r. Kilka tygodni po ślubie okazało się, że ciąża nie była prawdą. W czasie trwania małżeństwa doczekali się dwójki dzieci. Mężczyzna dowiedział się, że pozwana przed ślubem leczyła się psychiatrycznie, o czym nie powiedziała mu przed zawarciem małżeństwa. Choroba powróciła. W 2005 r. byli w separacji, jednak dla dobra dzieci powód postanowił ratować małżeństwo<sup>14</sup>. Analizując pozew i odpowiedź strony pozwanej trudno było wskazać elementy podstępnego wprowadzenia w błąd. Właściwszym tytułem nieważności byłby błąd co do osoby (kan. 1097 KPK/83; kan. 820 KKKW).

---

<sup>13</sup> Tamże, nr I/2011/6822.

<sup>14</sup> Tamże, nr I/2017/579.

## Zakończenie

Ustawodawca kościelny w kan. 1098 KPK/83 i kan. 821 KKKW zawarł elementy nowej figury prawnej, które muszą łącznie zaistnieć, aby zaskarżyć ważność zawartego małżeństwa. Z treści kanonu wynika, że istotą przepisu jest zaistnienie podstępu w celu uzyskania zgody małżeńskiej u kontrahenta. Zauważyć należy, że samo podstępne działanie jest niewystarczające, o wadzie konsensu decyduje powstały błąd u nupturienta, który miał kluczowy wpływ na uformowanie zgody małżeńskiej. Obecność podstępu pozwala zastosować przepis *deceptio dolosa*, a nie błąd co do osoby, o którym mowa w kan. 1097 KPK/83 i kan. 820 KKKW.

Pozew ze swej natury nie ma wartości dowodowej, jednak na jego podstawie sędzia może wszcząć proces kanoniczny. Powód spełniając określone prawem wymogi formalne, winien w pozwie naświetlić konkretne przesłanki, które mogą poprzeć jego twierdzenie dotyczące nieważności małżeństwa. Trudno byłoby wymagać precyzyjnego wskazania wszystkich elementów podstępnego wprowadzenia w błąd, dlatego wikariusz sądowy proponując tytuł wątpliwości procesowej daje możliwość, aby poprzez instrukcję sprawy dotrzeć do prawdy o zaistnieniu przepisu podstępnego wprowadzenia w błąd.

Omówione pozwy sądowe dotyczyły podstępnego wprowadzenia w błąd co do przymiotu osoby, którym była ciąża. W większości przypadków stroną powodową była ofiara podstępu. Zauważyć też należy trudność w jednoznacznym wskazaniu podstępnego działania sprawcy, kiedy nie udziela on odpowiedzi na pozew lub nie bierze czynnego udziału w procesie. Największą szansą na odnalezienie prawdy są środki dowodowe, czyli oświadczenia stron, a szczególnie przyznanie sądowe lub pozasądowe, oświadczenia wiarygodnych świadków i dowody z dokumentów.

## PIŚMIENNICTWO

- Góralski, Wojciech. 1991. *Kanoniczna zgoda małżeńska (kanony 095-1107)*. Gdańsk: Wydawnictwo Prawnicze i Ekonomiczne „Lex”.
- Góralski, Wojciech. 2001. „Przedmiot podstępnego wprowadzenia w błąd (kan. 1098 KPK).” *Ius Matrimoniale* 12, nr 6:87-99.
- Góralski, Wojciech. 2004. „Analiza normy prawnej (kan. 1098 KPK).” W *Nieważność małżeństwa zawartego pod wpływem podstępu*, red. Wojciech Góralski,

i Ginter Dzierżon, 85-126. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

Majer, Piotr. 1998. „Podstępne wprowadzenie w błąd (kan. 1098 KPK) jako wada zgody małżeńskiej.” *Prawo Kanoniczne* 41, nr 1-2:115-47.

Majer, Piotr. 2002. „Niestawiennictwo strony pozwanej w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa.” *Ius Matrimoniale* 13, nr 7:167-90.

Rola, Marcin. 1986. „Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna nieważności małżeństwa w aktualnej praktyce sądowej.” *Prawo Kanoniczne* 29, nr 1-2:203-16.

Rybczyk, Józef. 1963. „Podstępne wprowadzenie w błąd jako postulowany tytuł nieważności małżeństwa.” *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne* 10, z. 4:125-41.

Sztymchmiller, Ryszard. 2003. *Ochrona praw człowieka w normach kanonicznego procesu spornego*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

# POWAŻNY BRAK ROZEZNANIA OCENIAJĄCEGO W DOKTRYNIE I ORZECZNICTWIE

## GRAVE LACK OF DISCRETION OF JUDGMENT IN DOCTRINE AND JURISPRUDENCE

Ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński

Uniwersytet Łódzki, Polska

e-mail: gleszczyński@wpia.uni.lodz.pl; <https://orcid.org/0000-0003-4189-5165>

### Abstrakt

Rozeznanie oceniające można zdefiniować jako poziom dojrzałości wolnego i rozumnego człowieka zdolnego zarządzać sobą i swoim działaniem proporcjonalny do przedmiotu zgody małżeńskiej, dzięki któremu mężczyzna i kobieta ustanawiają między sobą wspólnotę, do której mają prawo i są sobie wzajemnie dłużni. Bez tego stopnia władzy nad sobą podmiot nie jest zdolny, w sposób wywołujący skutki prawne, przekazać praw małżeńskich do siebie ani przyjąć obowiązków. Niniejszy artykuł jest próbą odpowiedzi na podstawowe pytanie: czy poważny brak rozeznania musi wynikać z jakiejś anomalii psychicznej i czy zawsze musi odnosić się do praw i obowiązków małżeńskich? W moim przekonaniu nie można mówić o poważnym braku rozeznania jako tytule nieważności małżeństwa, gdy spełniony jest jedynie jeden z wyżej wskazanych warunków, czyli wówczas gdy istnieje anomalia psychiczna, ale nie ma odniesienia do konkretnych praw i obowiązków małżeńskich, albo gdy jest owo odniesienie w kontekście zdolności krytycznej i wolności wewnętrznej, ale nie ma stwierdzenia istnienia jakiejś anomalii psychicznej, gdyż zarówno doktryna, jak i orzecznictwo wyraźnie wskazuje na konieczność zaistnienia obydwu kryteriów.

**Słowa kluczowe:** anomalia psychiczna, prawa i obowiązki małżeńskie, rozeznanie oceniające, niezdolność konsensualna

### Abstract

Discretion of judgment can be defined as the level of maturity of a free and rational man capable of self-management and of his actions proportionate to the object of the conjugal consent, thanks to which a man and a woman establish



between themselves a community to which they are entitled and mutually indebted. Without this degree of self-control, the subject is unable to legally transfer marital rights to himself or assume obligations. This article is an attempt to answer the basic question: does a grave lack of discretion have to result from some psychic anomaly and does it always have to refer to marital rights and obligations? In my opinion, one cannot speak of a grave lack of discretion as a reason for the nullity of a marriage when only one of the above-mentioned conditions is met, i.e. when there is a psychic anomaly, but there is no reference to specific marital rights and obligations, or when this reference is critical ability and internal freedom, but there is no statement of the existence of any psychic anomaly, because both doctrine and jurisprudence clearly indicate the need for both criteria.

**Keywords:** psychic anomaly, marital rights and obligations, discretion of judgment, consent incapacity

## Wstęp

Akt zgody małżeńskiej jako akt ludzki winien być świadomy i wolny. Oznacza to, że winien być dokonany bez jakichkolwiek nacisków zewnętrznych lub wewnętrznych, które pozbawiłyby podmiot zdolności dokonania wyboru i podjęcia decyzji małżeńskiej. Idzie tu zarówno o brak przymusu z zewnątrz, jak i konieczną wolność wewnętrzną do podjęcia aktu zgody małżeńskiej<sup>1</sup>. Wolność ta, co podkreśla M.F. Pompedda, oznacza, iż wola jest zdolna do oddalenia wszelkich nacisków wewnętrznych do tego stopnia, że nie determinują one decyzji podmiotu. Człowiek pomimo swych różnorodnych uwarunkowań pochodzących z wychowania, kultury, środowiska, afektywności, a także podświadomości, jest w stanie podjąć decyzję świadomą i rozważną poprzez akt, za który czuje się odpowiedzialny. Człowiek jako istota racjonalna i specyficznie duchowa jest w stanie odnaleźć się wewnątrznie i podjąć choćby z najwyższą trudnością decyzje racjonalne

<sup>1</sup> Sent. c. Ewers z 19 stycznia 1980 r., RRD 72 (1980), s. 49. Czytamy tutaj: „Consensus matrimonialis certo certius actus humanus sit oportet: verum ad istum ponendum homo debet esse sui actus dominus, quidem per rationem et voluntatem. Quod importat elicitum actus libertatem. Libertas autem duplicem rem seu subiecti conditionem requirit: idest, indeterminationem atque simul potestatem determinandi seu decisionis. Loquimur imprimis de indeterminatione, idest de illa hominis conditione in qua, praesuppositis omnibus exstantibus necessariis ad agendum, ipse potest agere vel non agere, agere ita vel aliter. Sed requiritur insuper potestas sese determinandi, vi cuius homo ex seipso valet auferre illam indeterminationem atque decernere actionem vel non, actionem istam vel aliam”.

i umotywowane, co do których czuje się autorem [Pompedda 1999, 31-32]. Ta wolność wewnętrzna w praktyce oznacza, że podmiot jest zdolny dokonać wyboru małżeństwa lub innej drogi życia, dokonać wyboru tej konkretnej osoby lub innej jako przyszłego współmałżonka, dokonać oceny motywów i w sposób wolny podjąć określone działanie.

Temat poważnego braku rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych, o którym generalnie mówi kan. 1095, 2° Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>2</sup>, łączy się z koncepcją wolności wewnętrznej i zdolności krytycznej podmiotu do ważnego wyrażenia zgody małżeńskiej. Zdolność ta zakłada zarówno rozeznanie oceniające proporcjonalne do przedmiotu zgody małżeńskiej, jak i konieczną wolność wewnętrzną do wyrażenia tejsze zgody [Tenże 1987, 543]. Powstaje jednak pytanie: czy poważny brak rozeznania oceniającego wynika zawsze z jakiegoś zaburzenia natury psychicznej człowieka czy też w interpretacji można abstrahować od takiej przyczyny? Ponadto czy poważny brak rozeznania oceniającego winien zawsze odnosić się do praw i obowiązków małżeńskich czy też nie? A zatem: czy konieczne jest spełnienie tychże obu kryteriów, aby mówić o poważnym braku rozeznania jako tytule nieważności małżeństwa czy wystarczy, dla przykładu, jedynie kryterium zaburzenia psychicznego, czy też istnienie jakiegoś zaburzenia psychicznego nie jest konieczne, jak twierdzą niektórzy autorzy lub adwokaci, a brak zdolności krytycznej może wynikać z lekkich zaburzeń emocjonalnych?

### 1. Wolność wewnętrzna kontrahenta

Akt zgody małżeńskiej nie wymaga pełnej wolności osoby, co zresztą nie jest możliwe. Wymaga jedynie takiego stopnia wolności wewnętrznej, który jest proporcjonalny do przedmiotu zgody małżeńskiej. Przedmiotem tym jest wspólnota życia i miłości oraz są nim sami małżonkowie, którzy przekazują i przyjmują prawo w stosunku do siebie. W wyroku c. Ceberletti z 31 lipca 2014 r.<sup>3</sup> czytamy, iż przedmiot rozeznania oceniającego dotyczy

---

<sup>2</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku*. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Pallottinum, Poznań 2022 [dalej: KPK/83].

<sup>3</sup> Sent. c. Caberletti z 31 lipca 2014 r., RRD 106 (2014), s. 247.

praw i obowiązków małżeńskich określonych jako istotne, a zatem dotyczące istoty małżeństwa, skierowane ku dobru małżonków, zrodzeniu i wychowaniu potomstwa oraz jedności i nierozzerwalności małżeństwa [Góralski 2023, 53].

Wolność wewnętrzna oznacza przede wszystkim zdolność osoby do ukierunkowania własnego działania zgodnie z określoną przez intelekt opcją<sup>4</sup>. Jak zauważa St. Paździor jest tą właściwością osoby, która sprawia, że przedmiot poznany i należycie oceniony, czyli wystarczająco umotywowany, zostaje przez osobę dobrowolnie i osobiście zaakceptowany [Paździor 2004, 15-46].

Wolność ta nie jest natury abstrakcyjnej, ale winna być interpretowana w kontekście wszystkich realnych uwarunkowań człowieka, tak zewnętrznych, jak i wewnętrznych, które wspólnie oddziałują na funkcjonowanie jego woli. W sytuacji normalnej wpływ tychże uwarunkowań nie jest silny na tyle, aby dana osoba nie była w stanie ukierunkować swojego działania zgodnie z opcją obraną przez intelekt<sup>5</sup>. Wolność wewnętrzna bowiem nie wyklucza, a wręcz przeciwnie, zakłada wpływ instynktów, emocji, przyzwyczajzeń oraz wielu innych elementów tworzących osobowość człowieka, na podejmowane przez niego działanie [Leszczyński 2004, 242]. Jeśli jednak wpływ tychże elementów będzie zbyt silny, jego działanie nie będzie mogło

---

<sup>4</sup> Sent. c. Huber z 26 marca 1997 r., RRD 89 (1997), s. 237. Czytamy tutaj: „Vera habetur libertas cum voluntatis determination, quae dicitur election, libera est ab intrinseca determinatione ad unum, ita ut possit agree vel non agree, agree unum vel oppositum ex extremis, iudicio indifferenti proposition [...]. Deest libertas interna si voluntas absque manifesta lesione intellectus speculative determinatur ex eo, quod intellectus practicus nullo modo vel saltem non sufficienter motive electionis aestimare valet”.

<sup>5</sup> Por. Sent. c. Egan z 12 stycznia 1984 r., RRD 76 (1984), s. 3; Sent. c. Fiore z 16 lutego 1985 r., RRD 77 (1985), s. 89. Czytamy tutaj: „Reapse, cum intellectus et voluntas sint facultates animae apprime inter se distinctae et unaquaque in suo exercitio peculiaribus functionibus organicis subiiciatur, quamplures sunt morbi seu etiam perturbationes organicae quae ideo perturbationem quoque inducunt sive tantum functionis intellectivae, sive tantum functionis volitivae sive etiam utriusque hominis facultatis spiritualis. Cum tantum voluntas perturbatur, intellectus manere potest etiam integer in sua functione, seu voluntarium deficit, praecise quia voluntas non habet dominium suorum actuum. Cum autem obiectum proprium voluntas, quae est facultas critica, recipiat ab intellectu, deficiente functione hominis intellectiva necessario corrumpitur etiam functio volitiva etiam si huius propriae functiones organicae integrae sint et sanae, praecise quia ad actum humanum constituendum requiritur una simul sive praevia adaequata cognitio ex parte intellectus, sive etiam libera a quavis compulsione intrinseca determinatio voluntatis”.

być określone jako wolne i podejmowane w sposób odpowiedzialny. W tym przypadku można mówić o braku wolności wewnętrznej koniecznej do wyrażenia zgody małżeńskiej [Gil de las Heras 1988, 289].

## 2. Rozeznanie oceniające

Niezdolność, określona w kan. 1095, 2° KPK/83, stanowiąca deklarację prawa naturalnego zakłada u kontrahenta nie tylko wystarczające używanie rozumu, ale także pewną dojrzałość sądu. W formułowaniu takiego sądu bierze udział nie tylko intelekt, ale również wola we wspólnym ich działaniu [Paździor 2004, 15-16]. Stąd w orzecznictwie Roty Rzymskiej, zarówno sprzed 1983 r., jak i późniejszym widoczna jest tendencja wskazującą na zaburzenie czynności intelektualnych, jak i woliwnych jako przyczyny braku rozeznania oceniającego<sup>6</sup>.

Pojęcie *discretio iudicii* zawiera w sobie trzy elementy konstytutywne: poznanie intelektualne przedmiotu zgody małżeńskiej, ocena krytyczna, czyli właściwy sąd o zawierającym małżeństwie oraz wolność wewnętrzna umożliwiająca dokonanie swobodnego wyboru. Dwa pierwsze elementy dotyczą zatem sfery poznawczej, trzeci zaś władzy woliwnych [Góralski 1996, 25-42]<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Sent. c. Colagiovanni z 20 lipca 1984 r., RRD 76 (1984), s. 488. Czytamy tutaj: „Amplissimus et aliquando ambiguus fuit usus in doctrina necnon in iurisprudentia capitis nullitatis quod sub nomine defectus discretionis iudicii sumitur. Apte nunc canone 1095 triplex distinguitur fons nullitatis reducibilis, at diversimode, defectui consensus matrimonialis. Praeter enim casum carentiae usus rationis sufficienti, saltem uti recensetur sub can. 1096, haberi poterit defectus gravis discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia mutuo tradenda et acceptanda. Sive prior quam alter casus respicit ipsum subiectum contrahens qui inhabilitatus est relate ad intellectionem et liberam volitionem, tertius casus in canone recensitus se attinet potius ad obiectum seu ad capacitatem assumendi tales obligationes. Defectus discretionis iudicii duo elementa implicat: sufficientem cognitionem – cribrationem; sufficientem deliberationem seu capacitatem sese determinandi inter alternativas, in philosophia thomistica veluti classicas, seu agendi vel non agendi et agendi hoc vel illud”.

<sup>7</sup> Sent. c. Annè z 26 stycznia 1971 r., RRD 63 (1971), s. 66-67; Sent. c. Davino z 5 lutego 1975 r., RRD 67 (1975), s. 42; Sent. c. Ragni z 26 listopada 1985 r., RRD 77 (1985), s. 545; Sent. c. Jarawan z 24 października 1990 r., RRD 82 (1990), s. 716-17. Czytamy tutaj: „Discretio iudicii necessaria ad validum matrimonium contrahendum exigit ut nupturiens, praevia scientia de qua in can. 1096, circa iura et officia matrimonii essentialia mutuo tradenda et acceptanda, non in abstracto sed in casu concreto considerata, ita deliberare

Należy w tym miejscu zauważyć, że poznanie intelektualne odnosi się do wystarczającego używania rozumu i jest w tym aspekcie elementem wspólnym dla formy niezdolności, o której mowa w kan. 1095, 1° KPK/83 [Bianchi 2006, 193-94]. Elementem wyróżniającym rozeznanie oceniające od wystarczającego używania rozumu, koniecznego do podjęcia aktu ludzkiego, jest zdolność krytyczna, czyli właściwy osąd o zawieranym małżeństwie oraz wolność wewnętrzna. Jak bowiem czytamy w wyroku c. Pompedda z 3 lipca 1979 r. do ważnego wyrażenia zgody małżeńskiej nie jest wystarczające poznanie czysto abstrakcyjne co do małżeństwa i jego przymiotów, ale konieczna jest zdolność krytyczna oceny motywów, które sugerują taki a nie inny wybór w odniesieniu do praw i obowiązków małżeńskich [Mendonça 1987, 86]<sup>8</sup>. Co więcej, nie jest wystarczająca zdolność krytyczna, ale konieczna jest wolność wewnętrzna umożliwiająca dokonanie swobodnego wyboru [Żurowski 1983, 270]. Żaden bowiem sąd nie jest neutralny, ale wymaga zaangażowania woli. Wola ta, jak czytamy w wyroku c. Stankiewicz z 23 lutego 1990 r. nie oznacza chęci podjęcia decyzji, ale zdolność dokonania swobodnego wyboru<sup>9</sup>. Wolność ta daje bowiem podmiotowi, jak

---

valeat, ut decisio contrahendi sit libera et responsabilis. Quamobrem, graviter perturbatis, vel facultate critica ad ponderandas, ex una parte, rationes quae ad matrimonium alliciunt, et, ex alia, quae ab eodem deterrent, vel voluntate ad liberam decisionem sumendam, matrimonium invalidum est... Recolere liceat quod essentialia iura et officia matrimonialia sunt, non solum quae proprietates essentialia unitatis et indissolubilitatis exigunt, verum etiam illa sine quibus vitae consortium exsistere nequit”.

<sup>8</sup> Sent. c. Pompedda z 3 lipca 1979 r., RRD 71 (1979), s. 392. Czytamy tutaj: „Ad sufficienter deliberandum haud sufficit cognitio speculativa matrimonii huiusque proprietatum essentialium: etenim quo intellectus valeat elicere iudicium practicum valoris, utrum nempe matrimonium contrahendum sit necne, interveniente appetitu sensitivo debet percipere atque aestimare motiva, adeo ut sufficienter conferre seu opponere possit motiva ad nuptias inducentia cum aliis dissuadentibus. Cum autem in matrimonio assumenda sint onera atque officia graviora in perpetuum ac vicissim paria iura tradenda, consequitur necessitas aptae aestimationis illorum officiorum-iurium a contrahente peractae iudicio critico”.

<sup>9</sup> Sent. c. Stankiewicz z 23 lutego 1990 r., RRD 82 (1990), s. 154-55. Czytamy tutaj: „Eapropter in conceptum gravis defectus discretionis iudicii, iuxta terminos a iurisprudentia digestos, includi solent non solum perturbationes facultatis cognoscitivae, criticae vel aestimativae, impediennes rectam apprehensionem debitamque ponderationem naturae et substantialis valoris normativi mutuae personarum traditionis et acceptationis in totius vitae consortium, essentialibus iuribus officiisque coniugalibus praeditum, verum etiam conturbationes facultatis electivae, praepediennes libertatem internam in deliberanda electione personae compartis in consortium coniugale ducendae. Agitur enim de capacitate psychica perficiendi realem integramque electionem irrepitibilis personae compartis intuitu

czytamy w wyroku c. Colagiovanni z 30 czerwca 1992 r., możliwość zarówno indeterminacji, jak i autodeterminacji, czyli możliwość wyboru jednej z wielu możliwych opcji lub wyboru jednego wskazanego motywu<sup>10</sup>.

Rozeznanie oceniające można zatem zdefiniować, co czyni P.J. Viladrich, jako poziom dojrzałości wolnego i rozumnego zarządzania sobą i swoimi aktami, proporcjonalny do przedmiotu zgody małżeńskiej, dzięki któremu mężczyzna i kobieta ustanawiają między sobą wspólnotę, do której mają prawo i są sobie wzajemnie dłużni. Bez tego stopnia władzy nad sobą podmiot nie jest zdolny, w sposób wywołujący skutki prawne, przekazać praw małżeńskich do siebie ani przyjąć obowiązków [Viladrich 2000, 63].

Jak zauważa M. Żurowski, powszechnie domniemywa się, że po uzyskaniu dojrzałości każdy ma wystarczające rozeznanie oceniające potrzebne do zawarcia małżeństwa. To podstawowe domniemanie zawiera w sobie inne domniemanie, że rozwój fizyczny idzie w parze z rozwojem umysłowym i psychicznym. Praktyka jednak uczy, iż rzeczywistość może być odmienna, a domniemanie ustępuje prawdzie [Żurowski 1985, 10].

Należy w tym miejscu zauważyć, że prawodawca nie wymaga od kontrahenta pełnego rozeznania oceniającego, ale rozeznanie proporcjonalne do przedmiotu zgody małżeńskiej. Stąd W. Góralski zauważa, że w orzecznictwie Roty Rzymskiej przyjmuje się powszechnie, iż w ocenie domniemanej nieważności małżeństwa z kan. 1095, 2° należy posługiwać się kryterium proporcjonalności między stopniem zakłócenia samej zdolności poznawczo-wolitywnej i emocjonalnej a przedmiotem materialnym i formalnym zgody małżeńskiej [Góralski 1996, 30].

### 3. Poważny brak rozeznania oceniającego

Poważny brak rozeznania oceniającego, jak czytamy w wyroku c. Pompedda z 25 listopada 1978 r., ma miejsce w trzech przypadkach: braku zdolności poznania intelektualnego przedmiotu zgody małżeńskiej, braku

---

*aequalis consortii matrimonialis, non vero de perficienda electione substitutiva cuiusdam figurae parentalis vel imaginariae aut complementaris, puta in functione exclusiva acquirendi veluti quandam corporis alterius partis proprietatem in simplex concupiscentiae remedium, absque ulla consideratione aequalium iurium officiorumque coniugalium, quae nupturientes mutuo tradere et acceptare debent [...].*

<sup>10</sup> Sent. c. Colagiovanni z 30 czerwca 1992 r., RRD 84 (1992), s. 386.

zdolności rozeznania oceniającego proporcjonalnego do umowy małżeńskiej, czyli braku zdolności krytycznej oraz braku wolności wewnętrznej koniecznej do wyrażenia zgody małżeńskiej<sup>11</sup>.

Jak już zauważono, prawodawca nie wymaga od kontrahenta pełnego rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich, ale rozeznanie proporcjonalne do umowy zgody małżeńskiej [Gramunt i Wauck 1991, 543]. Stąd prawodawca określając stopień braku rozeznania oceniającego jako przyczyny niezdolności konsensualnej kontrahenta mówi o poważnym braku rozeznania. Mamy do czynienia z poważnym brakiem rozeznania oceniającego, gdy kontrahent, jak czytamy w wyroku c. Di Felice z 14 maja 1984 r., nie dysponuje osądem proporcjonalnym w stosunku do istoty zgody małżeńskiej, czyli w stosunku do praw i obowiązków małżeńskich<sup>12</sup>.

Kryterium proporcjonalności *discretio iudicii* w stosunku do praw i obowiązków małżeńskich stosowane w orzecznictwie zakłada ocenę ciężkości braku rozeznania przy pomocy dwóch parametrów: subiektywnego i obiektywnego. W aspekcie subiektywnym brak pozostaje w relacji do patologii psychicznej podmiotu, w aspekcie obiektywnym zaś do wagi istotnych praw i obowiązków małżeńskich. Przyjęcie obu parametrów sprawia, że w orzecznictwie rotalnym dla stwierdzenia niezdolności konsensualnej wynikającej z braku rozeznania oceniającego wymaga się zawsze występowania poważnej anomalii lub patologii psychicznej<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Sent. c. Pompèdda z 25 listopada 1978 r., RRD 70 (1978), s. 509-10. Czytamy tutaj: „Iamvero tunc discretio seu maturitas iudicii deficere posse videtur, cum aliqua ex tribus sequentibus conditionibus seu hypothesibus verificatur: 1) aut deest sufficiens cognitio intellectualis circa obiectum consensus praestandi in matrimonio ineundo; 2) aut nondum contrahens attigit illam sufficientem aestimationem proportionatam negotio coniugali, idest cognitionem criticam aptam tanto officio nuptiali; 3) aut denique alteruter contrahens caret interna libertate idest capacitate deliberandi cum sufficienti motivorum aestimatione et voluntatis autonomia a quolibet impulsu ab interno”.

<sup>12</sup> Sent. c. Di Felice z 14 maja 1984 r., RRD 76 (1984), s. 81. Czytamy tutaj: „Discretio iudicii semper requiritur matrimonio proportionata, quae tamen sufficienter componitur etiam cum animi vitiositatibus liberam deliberationem minime auferentibus”. C. Burke zauważa: „Essentia rights and obligations derive from the essence of matrimony, and from everything necessarily connected with the essence, such as the essential properties, but as I see it, they do not derive from the ends [...]” [Burke 1992, 386].

<sup>13</sup> Sent. c. Pompèdda z 19 maja 1994 r., RRD 86 (1994), s. 208.

Poważny brak rozeznania oceniającego co do praw i obowiązków małżeńskich oznacza zatem brak zdolności osądu proporcjonalnego do istoty małżeństwa oraz brak wolności wewnętrznej koniecznej do wyrażenia zgody małżeńskiej. Ma on miejsce w przypadku poważnego naruszenia zdolności poznawczych, krytycznych i wolitywnych w stosunku do przekazania i przyjęcia praw i obowiązków małżeńskich [Leszczyński 2009, 185].

#### 4. Przyczyny braku rozeznania oceniającego

Zdrowie osoby jest koncepcją trudną do zdefiniowania. Nie mniej medycyna i psychologia spoglądając na rzeczywistość człowieka stara się określić granice między zdrowiem a chorobą, by w konsekwencji móc zdefiniować daną osobę jako zdrową lub dotkniętą określonym zaburzeniem czy chorobą. Zdrowie jest przeciwieństwem choroby czy też zaburzenia. Można by zatem stwierdzić, że brak choroby czy też zaburzenia w podmiocie oznacza jego zdrowie. Takie zdefiniowanie choroby wydaje się jednak sformułowaniem czysto tautologicznym jako stan pełnego, dobrego samopoczucia fizycznego, psychicznego i społecznego, a nie tylko jako brak choroby lub zniedołężnienia. W ostatnich latach definicja ta została uzupełniona o sprawność do prowadzenia produktywnego życia społecznego i ekonomicznego. Choroba jest przeciwieństwem stanu normalności. Jest ograniczeniem wartości organizmu, czymś szkodliwym, wartością negatywną [Jaspers 1964, 830].

Termin *zdrowie psychiczne* odnosi się do dobrego samopoczucia psychicznego i emocjonalnego. Można określić zdrowie psychiczne jako stan dobrego samopoczucia psychicznego i emocjonalnego. W stanie zdrowia psychicznego człowiek jest zdolny do używania swoich zdolności poznawczych, wolitywnych, emocjonalnych, funkcjonować w społeczeństwie oraz sprostać wymogom życia codziennego. Należy jednak zauważyć, że nie istnieje jedna oficjalna definicja zdrowia psychicznego, ponieważ różnice kulturowe, subiektywne odczucia oraz rywalizujące ze sobą profesjonalne teorie wpływają na to, jak termin ten jest rozumiany. Jedynym aspektem, z którym zgadza się większość ekspertów jest to, że zdrowie psychiczne i zaburzenie psychiczne nie są terminami przeciwstawnymi. Oznacza to, że brak rozpoznania choroby czy zaburzenia psychicznego nie oznacza zdrowia psychicznego, zwłaszcza że termin *choroba* tak naprawdę odnosi się do niewielu zaburzeń, zwykle o charakterze organicznym. Co więcej osoby chore psychicznie wyrażają jedynie inny sposób życia, zamknięty, niedostępny,



sprzeczny z rzekomą normalnością, sposób, w którym jednak funkcjonują na ściśle określonych zasadach. Stąd przeciwstawienie normalności i choroby w kontekście konkretnych osób wydaje się być kryterium niewłaściwym. Względność takiego kryterium widoczna jest chociażby w teorii Z. Freuda czy M. Klein, gdzie za osobę normalną ten pierwszy uznaje neurotyka, tak druga zaś psychotyka<sup>14</sup>.

Właściwym kryterium dla określenia zdrowia psychicznego jest odniesienie jednostki do jej zdolności funkcjonowania w społeczeństwie, w tym zdolności do nawiązania interpersonalnych relacji z innymi osobami. Kryterium to pozwala nazwać zaburzenie w jego konsekwencjach, a zatem określić daną osobę jako zdolną lub niezdolną do nawiązania określonych relacji i do podjęcia określonych zadań i funkcji życiowych oraz społecznych<sup>15</sup>. Przyczyny poważnego braku rozeznania oceniającego mogą mieć różny charakter. Jak zauważa St. Paździor, zalicza się do nich najczęściej psychozy, nerwice czy zaburzenia, czy też patologie osobowości [Paździor 2004, 25-26]. Psychozy to grupy zaburzeń psychicznych uważanych za głębsze i cięższe. Jako kryteria ich wyodrębnienia proponowane jest zwłaszcza wyraźne ograniczenie lub utrata zdolności krytycznej oceny rzeczywistości z powodu zaburzeń poznawczych, dowiedzione lub hipotetyczne tło somatyczne, szczególnie głęboka lub całościowa dezorganizacja funkcjonowania psychicznego i społecznego<sup>16</sup>.

Zaburzenia psychiczne dzielimy na zespoły psychotyczne i zespoły niepsychotyczne. Kryterium podziału stanowi występowanie określonych objawów psychopatologicznych. Objawy te to urojenia, halucynacje, zaburzenie myślenia i zachowania, wahania nastroju, znaczne deficyty myślowe. W przypadkach tych występuje zawsze z przyczyn chorobowych wyraźne

---

<sup>14</sup> G. Zuanazzi zauważa: „Per Freud l'individuo normale (sano) è potenzialmente un nevrotico; per Melanie Klein, è potenzialmente uno psicotico. In un modo di funzionamento psichico dominato da processi emotivi non c'è spazio per la distinzione tra normale e patologico, distinzione che si rende possibile solo se si ammette anche un funzionamento governato da processi razionali e volitivi” [Zuanazzi 2006, 66].

<sup>15</sup> E. Minkowski pisze: „Siamo di fronte ad un essere radicalmente diverso, e con il termine *radicalmente* esprimiamo il fatto che non si tratta certo di semplici differenze individuali, quali ne incontriamo in ogni momento nella vita quotidiana, né di di quelle gradazioni che sul piano empirico possono portare insensibilmente dal normale al patologico. Ci si rivela un modo di esistenza particolare che si basa su una differenza di natura” [Minkowski 1973, 66].

<sup>16</sup> Sent. c. Funghini z 19 maja 1993 r., RRD 75 (1993), s. 404.

zaburzenie poczucia rzeczywistości, ograniczenie lub niezdolność do krytycznej, realistycznej oceny własnej osoby, otoczenia lub relacji między nimi. Zespoły niepsychotyczne to te, które nie spełniają kryterium przynależności do zespołów psychotycznych [Bilikiewicz 2002, 404-405].

Istotą psychozy jest brak krytycyzmu wobec własnych, nieprawidłowych spostrzeżeń i osądów. Termin psychoza odnosi się zatem do niemożności analizowania rzeczywistości, czemu zazwyczaj towarzyszą omamy, urojenia i inne zaburzenia myślenia. Zespoły psychotyczne uznaje się za zaburzenia psychiczne, w których z przyczyn chorobowych występuje wyraźnie zaburzenie poczucia rzeczywistości, tzn. wyraźne ograniczenie lub niezdolność do krytycznej, realistycznej oceny rzeczywistości, w tym siebie samego, otoczenia i relacji między nimi [Grzywa 2005, 16]. Należy jednak zauważyć, iż przyczyną poważnego rozeznania oceniającego mogą być nie tylko psychozy, choć zdecydowanie w najczystszej formie stanowią takie przyczyny, ale również inne zaburzenia natury psychicznej, które nie są psychozami, ale w formie łżejszej stanowią zaburzenia osobowości, nastroju czy po prostu tzw. niedojrzałość psycho-emocjonalną, ale też wszelkiego rodzaju uzależnienia od matki czy ojca, o ile oczywiście pozbawiają podmiot koniecznej zdolności rozeznania czy właściwego funkcjonowania rozumu praktycznego i koniecznej do ważnej decyzji małżeńskiej wolności wewnętrznej. Idzie zatem o silne zaburzenia, które nie są zwykłą trudnością, ale rzeczywiście przyczyną niezdolności, o której mowa w kan. 1095 KPK/83. Właśnie dlatego tak niezwykle istotna jest rola biegłego sądowego, do którego należy ocena m.in. ciężkości zaburzenia.

W temacie tym trzeba zwrócić bowiem uwagę na istotny termin użyty przez prawodawcę w kan. 1095, 2° w odniesieniu do braku rozeznania oceniającego. Jest nim termin *gravis*, czyli *poważny*. I choć KPK/83 nie podaje dokładnego określenia terminu *gravis*, jak stwierdza się powszechnie w opiniach różnych autorów i uzasadnieniach ponensów, jedynie głęboko zaawansowana anomalia psychiczna, w tym niedojrzałość emocjonalna człowieka może być uważana za przyczynę nieważności małżeństwa. Trzeba też zauważyć, co jest niezwykle istotne, że koncepcja kanoniczna niezdolności konsensualnej nie pokrywa się w zupełności z tzw. koncepcją psychologiczną. Oznacza to, że osoba uznana za niedojrzałą emocjonalnie z punktu widzenia psychologii, nie musi być uważana za taką z punktu widzenia prawa kanonicznego we właściwej interpretacji kan. 1095 KPK/83 [Leszczyński 2004, 241].

## 5. Istotne obowiązki małżeńskie

Prawodawca, określając niezdolność konsensualną w kan. 1095, 2° KPK/83, odnosi ją do tzw. istotnych praw i obowiązków małżeńskich. Przedmiotem rozeznania oceniającego są istotne prawa i obowiązki małżeńskie wzajemnie przekazywane i przyjmowane [Burke 1991, 147-48]. Pod tym pojęciem należy rozumieć cele i przymioty małżeńskie. Niezdolność, o której mowa, nie dotyczy obowiązków nieistotnych, ale jedynie tych, których niepodjęcie może poważnie wpłynąć na tworzenie wspólnoty życia i miłości, jaką jest małżeństwo. Szczegółowe określenie istotnych obowiązków małżeńskich nie jest łatwe, a różni autorzy w odmienny sposób je interpretują. Niektórzy z nich szeroko omawiając zakres istotnych obowiązków małżeńskich wyróżniają obowiązki służące przede wszystkim realizacji dobra małżonków. W tym względzie wymieniają się obowiązki związane z rodzeniem dzieci oraz ich wychowaniem. W tej pierwszej grupie dostrzegają m.in. obowiązek zachowania wierności, ludzkiego pożycia intymnego ze współmałżonkiem oraz obowiązek nierozzerwalności, czyli zachowania dożgonnego charakteru małżeństwa<sup>17</sup>.

Można zatem przyjąć, że istotne obowiązki małżeńskie należy przede wszystkim odnosić do celów i przymiotów małżeństwa, o których mówi kan. 1055 § 1 i kan. 1056 KPK/83<sup>18</sup>, albo jak czytamy w wyroku c. Colagiovanni z 23 stycznia 1990 r. do *consortium totus vitae*<sup>19</sup>. Obowiązki

<sup>17</sup> Sent. c. Burke z 19 stycznia 1995 r., RRD 87 (1995), s. 53; Sent. c. Stankiewicz z 23 czerwca 1988 r., RRD 80 (1988), s. 417. Czytamy tutaj: „Inter obligationes matrimonii essentielles, quas contrahentes tempore celebrationis nuptiarum foedere irrevocabili assumunt, quaedam sunt, quae in tribus traditionalibus coniugii bonis continentur, sicut obligatio servandi fidelitatem seu exclusivitatem (bonum fidei) ac perpetuitatem seu indissolubilitatem consortii matrimonialis (bonum sacramenti) nec non obligatio acceptandi procreationem ex altero coniuge, per copulam modo naturali peractam, prolemque natam educandi (bonum prolis); quaedam autem habentur, quae ad bonum coniugum, ad quod sua natura ordinatur foedus coniugale (can. 1055, § 1), spectant”.

<sup>18</sup> Sent. c. Gianecchini z 26 czerwca 1984 r., RRD 76 (1984), s. 391; Sent. c. Stankiewicz z 23 czerwca 1988 r., RRD 80 (1988), s. 417.

<sup>19</sup> Sent. c. Colagiovanni z 23 stycznia 1990 r., RRD 82 (1990), s. 12. Czytamy tutaj: „Inter onera matrimonialia essentialia...profecto includi debet consortium seu communitas vitae coniugalis. Iam age verbum ac conceptus ‘vitae’ adeo primigenium est, et latum, et ab ipsa natura sponte oblatum atque expressum, ut vix innumeras species admittat nec plane saepe erit discernere utrum vita hic sit, an vero ibi desit. Quo in negotio extricando, certo non procedere possumus, sic agentes de proprietatibus matrimonii essentialibus – puta

natury etycznej, zwyczajowej czy też społecznej z pewnością odgrywają istotną rolę w życiu dwojga osób połączonych węzłem małżeńskim, trudno jednak uznać je za te, które KPK/83 określa terminem *essentiales*. Wydaje się natomiast, że podstawowym obowiązkiem małżeńskim jest pełna integracja małżonków, oparta na wzajemnym oddaniu i przyjęciu siebie, duszą i ciałem, oraz na stworzeniu wzajemnej więzi. Wszystkie inne wymiary relacji małżeńskiej, takie jak ojcostwo, macierzyństwo, wierność wzajemna, nierozzerwalność w tej wyłącznej integracji małżonków mają swoje źródło. Z oczywistych względów to, co dla jednej strony jest obowiązkiem, dla innej jest prawem. Dlatego tytuł ten odnosi się do praw i obowiązków małżeńskich.

### **Zakończenie**

Poważny brak rozeznania oceniającego, odpowiadając na sformułowane w wstępie pytania dotyczy dwóch kryteriów, które są niezbędne z ocenie braku rozeznania jako tytułu nieważności małżeństwa. Istotne jest zatem określenie istnienia zaburzenia psychicznego, co w procesie małżeńskim jest rolą biegłego, jak i odniesienie do konkretnych praw i obowiązków małżeńskich, których podmiot nie jest w stanie rozeznąć i w wolny w sferze wewnętrznej sposób ocenić. Jak słusznie zauważa przywołany już ponens Ceberletti, zadaniem biegłego jest określenie anomalii psychicznej, jej ciężkości i uwarunkowań historycznych odnośnie jej początku<sup>20</sup>, oznacza to, że nie mamy do czynienia z poważnym brakiem rozeznania oceniającego w rozumieniu kan. 1095 KPK/83, gdy taka anomalia psychiczne nie istnieje. Zawsze jednak ów poważny brak rozeznania winien odnosić się do konkretnych obowiązków i praw, których podmiot wskutek istnienia anomalii nie jest w stanie rozeznąć i w sposób wewnętrznie wolny podjąć. Nie można zatem mówić o poważnym braku rozeznania jako tytule nieważności małżeństwa, gdy spełniony jest jedynie jeden z wyżej wskazanych warunków, gdyż zarówno doktryna, jak i orzecznictwo wyraźnie wskazuje na konieczność zaistnienia obydwu.

---

indissolubilitatem et exclusivatem quarum notio secumfert determinatos fines et rationes perspectos”.

<sup>20</sup> Sent. c. Caberletti z 31 lipca 2014 r., RRD 106 (2014), s. 249-50.

## PIŚMIENICTWO

- Bianchi, Paolo. 2006. *Kiedy małżeństwo jest nieważne?* Tłum. Beata Nuzzo. Kraków: Wydawnictwo M.
- Burke, Cormac. 1992. „The Essential Obligations of Matrimony.” *Studia Canonica* 26:379-99.
- Burke, Raymond L. 1991. „Grave difetto di discrezione di giudizio: fonte di nullità del consenso matrimoniale.” *Ius Canonicum* 31:139-54. <https://doi.org/10.15581/016.31.17318>
- Gil de las Heras, Feliciano. 1988. „Neurosis, Psicopatías e Inmadurez afectiva (su tratamiento jurisprudencial en los Tribunales eclesiásticos españoles.” *Ius Canonicum* 28:231-91. <https://doi.org/10.15581/016.28.18341>
- Góralski, Wojciech. 1996. „Niezdolność do zawarcia małżeństwa według kan. 1095, nn. 1-3 kpk. Próba syntezy.” *Prawo Kanoniczne* 39, nr 3-4:25-42.
- Góralski, Wojciech. 2023. *Similatae nuptiae nullis momenti sunt (D.23,2,30). Symulacja zgody małżeńskiej. W najnowszym orzecznictwie Roty Rzymskiej na przykładzie wybranych wyroków (2014-2021)*. Pelplin: Bernardinum.
- Gramunt, Ignatius, i Leroy A. Wauck. 1991. „Marriage Consent and its Pathology.” *Ius Ecclesiae* 3:529-58.
- Grzywa, Anna. 2005. *Oblicza psychozy*. Lublin: Wydawnictwo Czelej.
- Jaspers, Karl. 1964. *Psicopatologia generale*. Roma: Il pensiero Scientifico.
- Leszczyński, Grzegorz. 2004. „Niedojrzałość emocjonalna jako przyczyna niezdolności konsensualnej kontrahenta.” *Forum Iuridicum* 3:231-48.
- Leszczyński, Grzegorz. 2009. *Psychoza maniakalno-depresyjna jako przyczyna niezdolności konseksualnej do zawarcia młżeństwa (kan. 1095, 1°-3° KPK)*. Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie.
- Mendonça, Augustine. 1987. „The Effects of Personality Disorders on Matrimonial Consent.” *Studia Canonica* 21:67-123.
- Minkowski, Eugène. 1973. *Trattato di psicopatologia*. Milano: Feltrinelli.
- Bilikiewicz, Adam. 2002. *Psychiatria*. Wrocław: Elsevier Urban & Partner.
- Paździor, Stanisław. 2004. *Przyczyny poważnego braku rozeznania oceniającego w świetle kan. 1095 n. 2*. Lublin: Polihymnia.
- Pompedda, Mario F. 1987. „Il canone 1095 del nuovo Codice di diritto canonico tra elaborazione precodificale e prospettive di sviluppo interpretativo.” *Ius Canonicum* 27:535-55. <https://doi.org/10.15581/016.27.18358>
- Pompedda, Mario F. 1999. „Kan. 1095 w systematyce generalnej KPK i w ewolucji interpretacyjnej.” *Ius Matrimoniale* 4:29-43.

- Viladrich, Pedro J. 2000. *Konsens małżeński. Sposoby prawnej oceny i interpretacji w kanonicznych procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*. Warszawa: UKSW.
- Zuanazzi, Gianfrancesco. 2006. *Psicologia e psichiatria nelle cause matrimoniali canoniche*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Żurowski, Marian A. 1983. „Przedmiot zgody małżeńskiej i zdolność do wypełnienia obowiązków w ocenie umysłu poprzedzającego rozważną decyzję nupturienta.” *Prawo Kanoniczne* 26, nr 1-2:243-83.
- Żurowski, Marian A. 1985. „Problem rozeznania oceniającego.” *Prawo Kanoniczne* 28, nr 3-4:3-15.



## PRZESTĘPSTWO NIEWYKONANIA WYROKU LUB DEKRETU KARNEGO (KAN. 1371 § 5 KPK)\*

### THE OFFENCE OF FAILURE TO OBSERVE THE DUTY TO EXECUTE A CRIMINAL SENTENCE OR DECREE (CANON 1371 § 5 CIC)

Ks. dr hab. Piotr Majer, prof. UPJPII

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska  
e-mail: piotr.majer@upjp2.edu.pl; <https://orcid.org/0000-0002-9516-8839>

#### Abstrakt

Artykuł zawiera omówienie przestępstwa niewykonania wyroku lub dekretu karnego. Jest to nowe przestępstwo określone w Kodeksie Prawa Kanonicznego podczas ostatniej nowelizacji kanonicznego prawa karnego na mocy konstytucji apostolskiej *Pascite gregem Dei* z 23 maja 2021 r. Pojawienie się przepisu kan. 1371 § 5 jest owocem negatywnych doświadczeń ostatnich lat zwłaszcza w odniesieniu do wykorzystywania seksualnego małoletnich przez osoby duchowne. Podmiotem czynnym przestępstwa jest przełożony kościelny zobowiązany do skutecznego wprowadzenia w życie wyroku lub dekretu karnego i realizacji zawartych w nich nakazów i zakazów względem skazanego. Pojęcie wykonania wyroku lub dekretu karnego jest jednak niejasne. Niektórzy przedstawiciele doktryny kwestionują wręcz taką potrzebę, uznając, iż kara jest skuteczna sama w sobie, bez potrzeby jej dodatkowego „wykonania”. To, w świetle kan. 18, może utrudnić egzekwowanie nowego przepisu.

**Słowa kluczowe:** kanoniczne prawo karne, przestępstwa kanoniczne, odpowiedzialność biskupa, wyrok karny, pozasądowy dekret karny, wykonanie wyroku, dekret wykonawczy

#### Abstract

This article discusses the offence of failure to observe the duty to execute a criminal sentence or decree. This is a new offence in the Code of Canon Law

---

\* Artykuł powstał w wyniku realizacji projektu badawczego o nr 2019/33/B/HS5/02465 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.



defined during the recent revision of criminal canon law by the apostolic constitution *Pascite gregem Dei* of 23 May 2021. The origin of the provision of Canon 1371 § 5 is the negative experience of recent years especially with regard to the sexual abuse of minors by clergy. The active subject of the crime is the ecclesiastical Superior who is obliged to effectively execute an executive sentence and carry out the orders and prohibitions contained therein against the offender. However, the concept of executing an executive sentence is unclear. Some doctrinal representatives even question the need for the concept, considering that the punishment is effective in itself, without the need for additional “execution”. This, in light of Canon 18, could make it difficult to enforce the new provision.

**Keywords:** canon penal law, canonical delicts, bishop’s responsibility, penal sentence, extrajudicial penal decree, execution of the sentence, executive decree

### **Wstęp. Nowe przestępstwo w kanonicznym porządku prawnym**

W znowelizowanej przez papieża Franciszka na mocy konstytucji apostolskiej *Pascite gregem Dei* z 23 maja 2021 r.<sup>1</sup> księdze VI Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>2</sup> pojawiło się określenie nowego przestępstwa kanonicznego polegającego na niewykonaniu wyroku lub dekretu karnego podlegającego wykonaniu. Nowy kan. 1371 § 5 stanowi: „Kto nie wypełnił obowiązku wykonania wyroku lub dekretu karnego podlegających wykonaniu, powinien być ukarany sprawiedliwą karą, nie wyłączając cenzury”.

Tak określone przestępstwo jest nowe – nie ma też odpowiednika w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r.<sup>3</sup>, choć w reformie kanonicznego prawa karnego kilkakrotnie sięgano do poprzedniego Kodeksu, by przywrócić obowiązujące kiedyś w Kościele sankcje. Nie zostały jeszcze oficjalnie ujawnione racje, które skłoniły ustawodawcę kanonicznego do zdefiniowania tego nowego przestępstwa. Przewodniczący Dykasterii ds. Tekstów Prawnych w referacie wygłoszonym na konferencji naukowej w Warszawie wyjaśniał, że „ustawodawca uznał za wskazane stypizować niektóre zachowania,

<sup>1</sup> Promulgowana w L'Osservatore Romano. Edizione quotidiana 161 (2021), nr 122, 01.06.2021, s. 2-4.

<sup>2</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku*. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Pallottinum, Poznań 2022 [dalej: KPK/83].

<sup>3</sup> *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (27.05.1917), AAS 9 (1917), pars II, s. 1-593 [dalej: KPK/17].

które zaczęły się szerzyć i wywoływać szkody i zgorzenie we wspólnocie kościelnej” [Iannone 2021]. Także inni przedstawiciele doktryny wskazują, że nowy kan. 1371 § 5 jest owocem negatywnych doświadczeń ostatnich lat [Astigueta 2021, 372; Pighin 2022, 342], a konkretnie chodzi o brak egzekwowania kar wymierzanych duchownym za przestępstwa pedofilskie [Kaleta 2022, 228]. Także w Polsce media donosiły o przypadkach, w których decyzje skazujące duchownych za przestępstwa natury seksualnej nie były wykonywane przez ich przełożonych, a uznani za winnych w kanonicznych procesach karnych przez długi czas nie ponosili odpowiedzialności.

Bowiem – trzeba to zasygnalizować już na wstępie – podmiotem czynnym przestępstwa, o którym mowa, nie jest skazany, który nie podporządkowuje się obowiązkom nałożonym w wyroku czy dekrete karnym (np. nie stawia się na odbycie pokuty w określonym miejscu), ale to przestępstwo popełnia przełożony kościelny [Bernal 2022, 784], który nie nakazuje przestępcy odbycia takiej pokuty albo nie reaguje, gdy ten, okazując nieposłuszeństwo, odmawia poddania się karze lub pobyt w miejscu pokuty przerywa czy skraca. Przestępstwo naruszenia obowiązków nałożonych karą, regulowane w kan. 1371 § 2<sup>4</sup>, to przestępstwo inne aniżeli to, które jest przedmiotem niniejszego opracowania, czyli przestępstwo niewykonania wyroku lub dekretu karnego regulowane w kan. 1371 § 5.

## **1. Wykonanie wyroku sądowego i dekretu administracyjnego w ogólności**

Co to jest wykonanie wyroku sądowego? Jest to czynność różna od samego wydania wyroku i polega na urzeczywistnieniu, czyli praktycznym wprowadzeniu w życie decyzji sądu, który rozstrzygnął spór (w procesie spornym) lub orzekał o winie lub niewinności oskarżonego i wymierzył mu określoną karę bądź z przewidzianych w prawie powodów jej nie wymierzył. Czynności zmierzające do wydania wyroku to proces poznawczy – sędzia w oparciu o dostarczone mu dowody zmierza do poznania prawdy i do rozstrzygnięcia kontrowersji w oparciu o to, co zbadał i rozumowo przeanalizował. Mówimy, że sędzia „rozpoznaje” sprawę. Natomiast wykonanie decyzji to czynność odrębna i autonomiczna względem samego rozstrzygnięcia,

---

<sup>4</sup> Kan. 1371 § 2: „Kto narusza obowiązki nałożone mu karą, powinien być ukarany karami, o których mowa w kan. 1336 § 2-4”.

które się już dokonało. Po zamknięciu procesu poznawczego i decyzyjnego przychodzi czas na skuteczną realizację postanowienia sędziego – zaczyna się proces wykonawczy, wcielenie w życie tego, co sąd postanowił. Trafnie zauważa jeden z autorów, iż po wydaniu prawomocnego wyroku schodzi ze sceny sędzia, a pojawia się na niej ordynariusz [Calabrese 2006, 203]. Dlatego przyjmuje się, że wykonanie wyroku nie jest czynnością sądową, ale ma charakter administracyjny [de León 1996, 1746; Padovani 2012, 560; Ramos i Skonieczny 2014, 427], choć w przeszłości w doktrynie kanonistycznej nie było co do tego zgody i niektórzy uznawali, że także wykonanie wyroku należy do sfery władzy sądowniczej [Cabreros de Anta 1964, 652-53].

Wyrok, który osiągnął powagę rzeczy osądzonej „określa stan prawny między stronami i uprawnia do powództwa o wykonanie wyroku” (kan. 1642 § 2). Tekst łaciński jest bardziej wyrazisty: *facit ius inter partes* – staje się dla stron prawem. Wyrok określa zatem, jakie są powinności stron względem siebie – jakie rzeczy i jakie zachowania strony są sobie wzajemnie dłużne. Po uprawomocnieniu się wyroku, a zatem gdy niedopuszczalna jest już jego zmiana poprzez wniesienie zwykłego środka odwoławczego, czyli apelacji, wyrok należy wykonać, a więc sprawić, by postanowienie zawarte w wyroku zostało skutecznie zrealizowane – zasądzona rzecz została wydana określonej osobie, dokonano nakazanej zapłaty sumy pieniężnej, nakazana czynność została wykonana albo zostało wstrzymane zakazane zachowanie. Wykonanie wyroku obejmuje zatem wszystkie czynności zmierzające do skutecznego i praktycznego wprowadzenia w życie jego treści [Cenalmor i Miras 2022, 487].

Aby wyrok mógł zostać wykonany nie wystarczy, by stał się prawomocny, czyli osiągnął powagę rzeczy osądzonej (kan. 1650 § 1)<sup>5</sup>, ale konieczne jest – do ważności [Papale, 2012, 168] – zarządzenie jego wykonania dekretem wydanym przez sędziego (kan. 1651), czyli postanowieniem sędziego, że wyrok należy wykonać. Taki dekret, zgodnie z przepisem kan. 1651, sędzia włącza do treści samego wyroku w formie klauzuli wykonawczej bądź wydaje osobno<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> W praktyce utożsamia się powagę rzeczy osądzonej z prawomocnością wyroku [de Diego-Lora, 2023b, 1001]. W okolicznościach opisanych w kan. 1650 § 2 jest jednak możliwe tymczasowe wykonanie wyroku, który jeszcze nie uzyskał powagi rzeczy osądzonej.

<sup>6</sup> Dekret wydaje sędzia pierwszej instancji – albo po tym, gdy wyrok uzyskuje powagę rzeczy osądzonej wskutek niewniesienia apelacji w przepisany termin, albo dopiero po wyroku instancji apelacyjnej lub zaniechaniu apelacji [Ramos i Skonieczny 2014, 425]. Według innej opinii, dekret wykonawczy może być wydany zarówno przez sędziego pierwszej, jak i sędziego kolejnej instancji [García Faílde 2018, 791].

O dekrete przestępca musi zostać powiadomiony<sup>7</sup>. Odpowiedzialnym za wykonanie nie jest jednak sąd, ale – osobiście lub za pośrednictwem kogoś innego – biskup diecezji, w której zapadł wyrok w pierwszej instancji (kan. 1653 § 1)<sup>8</sup>, nawet gdyby w instancji apelacyjnej wyrok został zmieniony. W przypadku sporu między zakonnikami wykonawcą jest przełożony, który sam wydał wyrok albo delegował do tego celu sędziego (kan. 1653 § 3).

W kościelnej praktyce sądowej najczęściej mamy do czynienia z wykonaniem wyroku w sprawie o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Polega ono na poleceniu ordynariusza miejsca (inaczej niż w przepisie ogólnym nie wymaga się, by był nim biskup diecezjalny), by w akcie małżeństwa oraz w aktach chrztu obu stron zostały dokonane adnotacje o stwierdzeniu nieważności i ewentualnie ustanowionych zakazach (kan. 1682 § 2) [Pinto, 2021, 425].

Wykonaniu wyroku nie sprzeciwia się możliwość wniesienia skargi o nieważność wyroku czy skargi o przywrócenie stanu poprzedniego, gdyż są to nadzwyczajne środki zaskarżenia<sup>9</sup>. W sprawach małżeńskich nie hamuje wykonania (czyli dokonania adnotacji w aktach chrztu i małżeństwa) to, że sprawy dotyczące stanu osób nigdy nie nabywają powagi rzeczy osądzonej (kan. 1643)<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> W przypadku zaniedbania powiadomienia o dekrete wykonawczym w terminach przepisanych w kan. 1362, skarga o wykonanie kary wygasa wskutek przedawnienia (kan. 1363).

<sup>8</sup> W tym miejscu należy zwrócić uwagę na poprawione tłumaczenie kanonów 1650-1655 zawierających regulację wykonania wyroku w najnowszym przekładzie KPK/83. Przede wszystkim poprawione zostało błędne dotychczasowe tłumaczenie zwrotu *mandare executioni*, który nie oznacza „przekazać do wykonania”, ani też „nakazać wykonanie”, ale po prostu „wykonać”, jak w kan. 45.

<sup>9</sup> Natomiast samo zgłoszenie żądania przywrócenia stanu poprzedniego zawiesza nierozpoczęte jeszcze wykonanie wyroku, chyba że sędzia stwierdzi, iż wniosek złożono celem spowodowania zwłoki w wykonaniu wyroku, wtedy może zarządzić, by wyrok został wykonany po przyznaniu jednak na rzecz wnoszącego o przywrócenie odpowiedniej kaucji, tak by nie poniósł szkody, gdyby jednak przywrócenie stanu poprzedniego uzyskał. Zob. kan. 1647 § 1 i 2.

<sup>10</sup> Wykonanie wyroku zawiesza nie tylko skarga o nieważność, ale sam wykonawca może zawiesić jego wykonanie, gdyby nabrał przekonania, że wyrok jest nieważny lub wyraźnie niesprawiedliwy. W takim przypadku powinien powiadomić strony, a sprawę przekazać do sądu, który wydał wyrok (kan. 1654 § 2). Prawo wschodnie dopuszcza także zawieszenie wykonania wskutek sprzeciwu osoby trzeciej [Ramos i Skonieczny 2014, 428-33].

Gdy chodzi o wykonanie dekretu administracyjnego, to – podobnie jak wykonanie wyroku sądowego – stanowi ono szereg czynności autora aktu administracyjnego (dekretu) lub innego organu władzy, zmierzającego do wejścia aktu w życie, czyli wywołania przewidzianych w nim skutków [Miras, Canosa, i Baura 2001, 169]. Są akty administracyjne wydane *in forma gratiosa*, które nie potrzebują wykonawcy, bowiem skierowane są bezpośrednio do adresata i wywierają skutek prawny z chwilą otrzymania przez adresata stosownego dokumentu (kan. 54 § 1) lub – w przypadku reskryptów – od momentu wydania aktu przez jego autora (kan. 62). Natomiast niektóre akty administracyjne – wydane *in forma commissoria* – wymagają wykonania przez wyznaczonego wykonawcę (kan. 40-45) i wywołują skutki prawne dopiero po wykonaniu [tamże, 170-73; Krukowski 2011, 394-402]. Pośród różnych powinności i uprawnień wykonawcy regulowanych w KPK/83 warto wskazać na to przewidziane w kan. 41 – jeżeli wykonawca dostrzeże, że wykonanie aktu administracyjnego ze względu na okoliczności osoby albo miejsca wydaje się niewskazane (nie tylko w sposób oczywisty niesprawiedliwe, jak w przypadku wykonania wyroku sądowego – kan. 1654 § 2), powinien przerwać jego wykonanie i natychmiast powiadomić tę władzę, która akt wydała. Może mieć to szczególne zastosowanie w wykonaniu dekretu karnego.

## 2. Specyfika wykonania kanonicznego wyroku karnego i dekretu karnego

Wykonanie wyroku karnego i dekretu karnego nie jest w znaczeniu prawnym zastosowaniem się do treści wyroku przez *skazanego*, ale polega na podjęciu przez odpowiedniego *przełożonego* skazanego przestępcy takich działań, które sprawią, że wyrok będzie skuteczny, czyli w praktyce wejdzie w życie. Sam wyrok cieszy się wykonalnością „potencjalną”, a więc abstrakcyjną zdolnością do jego realizacji; dekret wykonawczy wydany przez sędziego oznacza, iż abstrakcyjna zdolność do realizacji staje się zdolnością skonkretyzowaną [Papale 2012, 168].

Nie ma zgody wśród autorów co do tego, czy wyrok, który zapadł w procesie karnym, w ogóle podlega wykonaniu i w jaki sposób to wykonanie ma się dokonać.

Niektórzy uważają, że – tak samo, jak pod rządami KPK/17 [Pawluk 1978, 184-85] – wyrok w procesie karnym powinien zostać wykonany zgodnie z przepisami obowiązującymi dla procesów spornych [Papale 2012, 168-69;

Pighin 2022, 559]. W kan. 1728 § 1 znajduje się zresztą odesłanie do kano-  
nów o procesach w ogólności i o zwyczajnym procesie spornym, które należy  
stosować także w procesie karnym, chyba że sprzeciwia się temu natura rzeczy  
lub istnieją inne przepisy regulujące proces karny. Dlatego, gdy wyrok kar-  
ny uzyska powagę rzeczy osądzonej, biskup diecezji, w której sprawa karna  
była prowadzona w pierwszej instancji (niezależnie od tego, czy sprawa była  
sądzona także w kolejnych instancjach, czy zakończyła się na pierwszym stop-  
niu), winien wydać dodatkowy (oprócz wyroku) dekret administracyjny (kan.  
48), w którym, powołując się na karę wymierzoną lub deklarowaną wyrokiem,  
wprowadzi w życie to, co zostało nakazane wyrokiem [Calabrese 2006, 203].

Natomiast zdaniem Vito Pio Pinto, byłego dziekana Trybunału Roty  
Rzymskiej, w sprawach karnych nie ma żadnej potrzeby wykonania wyro-  
ku, bowiem w przypadku skazania kara ma natychmiastową skuteczność,  
a w razie uniewinnienia wyrok sam z siebie przywraca sprawiedliwość [Pin-  
to 2021, 424]. Jednak w świetle nowego kan. 1371 § 5 taka opinia wyda-  
je się chybiona – gdyby wykonanie wyroku karnego nie było wymagane,  
jego pominięcie nie mogłoby skutkować odpowiedzialnością karną. Także  
kan. 1363 § 1 wyraźnie wzmiankuje o konieczności wydania dekretu wyko-  
nawczego w procesie karnym i powiadomienia o nim skazanego, bowiem  
w przeciwnym razie, po upływie wskazanych w prawie terminów, skarga  
o wykonanie kary może ulec przedawnieniu<sup>11</sup>. O ile kan. 1371 § 5 jest nowy  
i autorzy piszący przed 2021 r. o zagadnieniu wykonania wyroku karnego  
nie mogli się nań powoływać, to przecież brzmienie kan. 1363 § 1 sprzed  
reformy prawa karnego dokonanej przez papieża Franciszka jest identycz-  
ne, a kanon ten wyraźnie stanowi o konieczności wydania sędziowskiego  
dekrety wykonawczego, bez wydania którego kary nie można skutecznie.

Jedynie w odniesieniu do cenzur kan. 2243 § 1 KPK/17 przewidywał,  
iż cenzura wymierzona wyrokiem osiąga swój skutek z chwilą ogłoszenia  
tegoż wyroku, dlatego nie wymaga dekretu wykonawczego, bowiem sam  
wyrok zawiera w sobie obowiązek wykonania.

Zdaniem niemieckiego kanonisty Klaus Lüdicke, cenzury ekskomu-  
niki, interdyktu i suspensy – czy to wymierzone, czy deklarowane – nie

---

<sup>11</sup> Kan. 1363 § 1: „Jeżeli w terminach podanych w kan. 1362, licząc od dnia, w którym  
wyrok skazujący uzyskał powagę rzeczy osądzonej, sprawca nie został powiadomiony  
o sędziowskim dekrecie wykonawczym, o którym mowa w kan. 1651, skarga o wykonanie  
kary wygasa wskutek przedawnienia”.

potrzebują wykonania i są skuteczne od chwili powiadomienia o wyroku. Natomiast kary ekspiacyjne – przynajmniej w niektórych przypadkach – domagają się podjęcia dodatkowych działań przełożonego osoby ukaranej [Althaus i Lüdicke 2015, 419]. Autor twierdzi jednak, że tylko nieistniejąca już dziś kara przeniesienia na inny urząd wymagała do pełnego jej uskutecznienia interwencji biskupa (czego autor nie uznaje jednak za wykonanie wyroku)<sup>12</sup>, natomiast wprowadzeniu w życie innych kar ekspiacyjnych mogą wprawdzie towarzyszyć pewne czynności przełożonego, ale nie zmieniają one tego, że wyrok karny sam w sobie posiada wystarczającą skuteczność, do której nie wymaga się sędziowskiego dekretu wykonawczego.

Mimo różnicy zdań wśród przedstawicieli doktryny należy zatem – tym bardziej w nowym stanie prawnym po reformie kanonicznego prawa karnego – opowiedzieć się za tym, iż wyrok karny wymaga wykonania. „Wyrok zawiera nie tylko rozumny osąd, ale ponadto nakaz władzy sądowniczej, który czyni go wiążącym, a także podlegającym wykonaniu, gdy zawiera w sobie nakaz wydania czegoś, uczynienia czegoś lub powstrzymania się od uczynienia czegoś” [de Diego-Lora 2023a, 983]. Ponieważ wyrok karny takie elementy zawiera, bez wątpliwości jest wyrokiem podlegającym wykonaniu, co należy do odpowiedzialności właściwego przełożonego kościelnego. Celnie wskazuje się, iż nowy typ przestępny, który pojawił się w zreformowanym prawie karnym Kościoła, wzmacnia egzekwowanie nałożonych kar poprzez zagrożenie sankcją temu podmiotowi władzy kościelnej, który powinien zatroszczyć się o wykonanie kary, a tego nie czyni. Ustanowienie nowego przestępstwa winno przyczynić się zatem do efektywniejszej kontroli wykonywania kary, które nie ogranicza się do powiadomienia skazanego o wyroku, ale obejmuje także czuwanie nad tym, by wypełniał on obowiązki nałożone karą, dopóki ona trwa [Medina 2022, 1166].

Należy z aprobatą przyjąć to, że wykonanie wyroku należy do biskupa diecezji, w której proces karny był prowadzony w pierwszej instancji. W przypadku, gdy skazanym jest duchowny (a tak w praktyce dzieje się najczęściej), będzie to z reguły – choć nie zawsze<sup>13</sup> – biskup diecezji inkardynacji duchownego. Biskupowi temu, który dobrze zna miejscowe uwa-

---

<sup>12</sup> Kan. 1336 § 1, 4<sup>o</sup> sprzed reformy z 2021 r. Biskup musiał bowiem powierzyć usuniętemu inny urząd, a takich kompetencji nie posiada sędzia.

<sup>13</sup> Proces karny może być bowiem wszczęty także w tej diecezji, w której przestępstwo miało miejsce (kan. 1412), a niekoniecznie musi być to diecezja inkardynacji duchownego.

runkowania oraz samego duchownego, łatwiej będzie podjąć decyzje w celu skutecznego wykonania kary (np. skierować ukaranego do określonego miejsca pobytu; ustanowić kuratora<sup>14</sup>, który będzie czuwał nad wykonaniem kary i resocjalizacją – a w rzeczywistości kościelnej trzeba powiedzieć: nawróceniem – przestępcy, także na drodze duchowej; będzie mógł powierzyć skazanemu takie funkcje, które nie tylko nie będą niezgodne z wyrokiem, ale mogą dopomóc w nawróceniu; będzie mógł podjąć działania zmierzające do naprawienia zgorzenia wyrządzonego przestępstwem itp.).

Działania podejmowane w celu urzeczywistnienia poleceń zawartych w wyroku lub dekrete mogą mieć rozmaity charakter, w zależności od wymierzonej kary i treści zawartej w decyzji. Oprócz wydania poszczególnego nakazu, w którym przełożony nakaze skazanemu podwładnemu określone zachowanie (np. poleci pobyt w konkretnym wskazanym przez siebie miejscu i w określonym czasie, określi szczegółowo warunki tego pobytu – także materialne), do biskupa należy także wyegzekwowanie obowiązków nałożonych karą (np. gdyby została zasądzona kara grzywny<sup>15</sup>). Jeżeli skazany został pozbawiony urzędu kościelnego, biskup winien przełożyć tę decyzję na grunt lokalny, mianować następcę i zarządzić przekazanie urzędu (np. w zakresie majątkowym). Biskup winien także czuwać nad tym, by skazany stosował się do wymierzonej mu kary (np. nie podejmował określonych czynności, nie przebywał w danym miejscu lub terytorium, nie używał stroju duchownego, nie korzystał z uprawnień, przywilejów, insygniów i tytułów – jeżeli zostało mu to zakazane zgodnie z kan. 1336 § 3). Ważnym zadaniem biskupa będzie też poinformowanie wspólnoty kościelnej o wymierzonej karze i ustanowionych zakazach – nie tylko w tym celu, by przez podanie do wiadomości wierni wiedzieli, że przestępca został sprawiedliwie ukarany, co jest ważne dla uświadomienia skutecznego działania w Kościele wymiaru sprawiedliwości i dla naprawienia zgorzenia, ale także po to, by uniemożliwić albo przynajmniej utrudnić skazanemu naruszanie obowiązków nałożonych mu karą – np. podejmowania zakazanej posługi kapłańskiej. Po publicznym

---

<sup>14</sup> Prawo kanoniczne nie przewiduje wprawdzie takiej funkcji (istnieje możliwość poddania sprawcy nadzorowi – zob. kan. 1346 § 2), ale może być ona przewidziana w ustawach partykularnych lub programach prewencyjnych ustanawianych w Kościołach partykularnych czy instytutach zakonnych. Nic nie stoi na przeszkodzie, by biskup takiego kuratora ustanowił w ramach swoich szerokich kompetencji wykonawczych (kan. 381 § 1).

<sup>15</sup> Kan. 1336 § 2, 2° przewiduje interwencję konferencji biskupów w celu dostosowania stawek i ściągłości grzywny w zależności od miejscowych uwarunkowań.



ogłoszeniu kary kontrola nad przestępcą realizowana jest nie tylko przez biskupa czy innych przełożonych skazanego, ale także, w jakimś sensie, przez całą wspólnotę, która została powiadomiona o nałożonych ograniczeniach.

Należy przy tym pamiętać, że środki zapobiegawcze, ewentualnie podjęte wcześniej wobec podejrzanego, z mocy prawa automatycznie tracą moc wraz z zakończeniem procesu karnego (kan. 1722). Mowa jest o „ustaniu” procesu karnego, a proces ma swój kres nie tylko w wyroku uniewinniającym, ale także skazującym. Tak więc skazany, na którego jeszcze wtedy, gdy był tylko podejrzanym, nałożono pewne ograniczenia (np. nakaz przebywania w określonym miejscu, zakaz publicznego sprawowania posługi), mimo wyroku skazującego nie jest już tymi ograniczeniami związany i bez czynności podjętych przez biskupa diecezjalnego w celu wykonania wyroku mógłby wydawać się zupełnie bezkarny, co łatwo mogłoby stać się przyczyną zgorznienia, źródłem uzasadnionej krytyki i oskarżeń Kościoła o bezczynność oraz stanowić niebezpieczeństwo dla potencjalnych ofiar przestępcy. Niestety, w wydanej przez Dykasterię Nauki Wiary 5 czerwca 2022 r. znowelizowanej wersji 2.0 *Vademecum dotyczącego wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich*<sup>16</sup> nie pojawiają się żadne wskazania dotyczące wykonania wyroku czy dekretu w sprawach karnych o tego rodzaju przestępstwa, a taka pomoc w postaci konkretnych wskazówek z pewnością byłaby bardzo biskupom potrzebna.

Choć doktryna uznaje, że wyroki uniewinniające nie wymagają wykonania, gdyż same w sobie to wykonanie zawierają [Cabrerros de Anta 1964, 652; Althaus i Lüdicke 2015, 420], należy sądzić, że także w takim przypadku biskup winien podjąć określone działania i uczynić wszystko, by przywrócić dobre imię oskarżonemu<sup>17</sup>, który został uniewinniony<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Congregazione per la Dottrina della Fede, *Vademecum su alcuni punti di procedura nel trattamento dei casi di abuso sessuale di minori commessi da chierici* (05.06.2022), „Communicationes” 54 (2022), s. 161-193 [dalej: *Vademecum* 2.0]; tekst polski: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/ddf/rc\\_ddf\\_doc\\_20220605\\_vademecum-casi-abuso-2.0\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/ddf/rc_ddf_doc_20220605_vademecum-casi-abuso-2.0_pl.html) [dostęp: 11.09.2022].

<sup>17</sup> Mowa o tym – ale tylko w odniesieniu do sytuacji, w której wstępne dochodzenie kanoniczne nie potwierdziłoby zasadności doniesienia o przestępstwie – w art. 8 pkt 2 Aneksu 2 do *Wytycznych Konferencji Episkopatu Polski dotyczących etapu wstępnego wewnętrznego postępowania kościelnego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu z osobą małoletnią* (08.10.2014), „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 22 (2019), nr 31, s. 268.

<sup>18</sup> Lüdicke uważa jednak, że te działania nie stanowią wykonania wyroku uniewinniającego,

Nie wszystkie czynności biskupa wymienione wyżej stanowią wykonanie wyroku w ścisłym znaczeniu tego terminu. Podjęcie niektórych z nich jest podyktowane roztropnością w pełnieniu władzy wykonawczej. Zważywszy na konieczność ścisłej interpretacji przepisów karnych (kan. 18), przestępstwem byłoby jedynie niepodjęcie przez biskupa tych działań, które są nakazane przez prawo, a nie tych wszystkich, które podpowiada mądrość.

Przestępstwem jest niewykonanie wyroku lub dekretu „podlegającego wykonaniu” – tak tłumaczy się łaciński przymiotnik *executivam*. Wyrok karny może być wykonany dopiero po tym, gdy uzyskał powagę rzeczy osądzonej, a więc gdyby w określonym przez prawo terminie ani skazany, ani rzecznik sprawiedliwości nie wniósł apelacji<sup>19</sup> albo gdy wyrok został wydany w drugiej instancji<sup>20</sup>. Kara wydalenia ze stanu duchownego – podobnie jak wzmiankowane wyżej stwierdzenie nieważności małżeństwa – należy do kategorii spraw dotyczących stanu osób i nigdy nie uzyskuje powagi rzeczy osądzonej. Nie przeszkadza to jednak w wykonaniu kary wydalenia [Calabrese 2006, 203]. Oprócz uzyskania powagi rzeczy osądzonej do wykonania wyroku konieczny jest – jak wspomniano – dekret sędziego nakazujący wykonanie.

Ani w KPK/83, ani w *Normach* dotyczących przestępstw zastrzeżonych dla Kongregacji Nauki Wiary, ani wreszcie w najnowszym *Vademecum* 2.0 nie ma specjalnych przepisów dotyczących wykonania dekretu karnego w przypadku wymierzenia kary dekretem pozasądowym. Chociaż w doktrynie wskazuje się, że w postępowaniu pozasądowym można posługiwać się przepisami regulującymi kanoniczny proces sądowy [Papale 2012, 42], wydaje się, że nie można wymagać specjalnego dekretu wykonawczego

---

ale wynikają z zastosowania kan. 220 [Althaus i Lüdicke 2015, 420].

<sup>19</sup> Także gdyby po wniesieniu apelacji nie została ona przez nich poparta w instancji apelacyjnej w terminie jednego miesiąca (kan. 1633) albo gdyby nastąpiło umorzenie postępowania w instancji apelacyjnej (kan. 1520) lub cofnięcie apelacji przez rzecznika sprawiedliwości (kan. 1724 § 1). W przypadku procesu o przestępstwa zarezerwowane dla Dykasterii Nauki Wiary zob. Kongregacja Nauki Wiary, *Normy De delictis reservatis* (11.10.2021), „Communications” 53 (2021), s. 437-45 [dalej: *Normy*]; tekst polski: [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20211011\\_normedelittiservati-cfaith\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20211011_normedelittiservati-cfaith_pl.html) [dostęp: 04.09.2022], art. 18.

<sup>20</sup> Należy pamiętać, że w sprawach karnych nie wymaga się zgodności wyroków (tak błędnie uważa: Calabrese 2006, 203); wystarczy, że wyrok zostaje wydany w instancji apelacyjnej (niezależnie od tego, czy podtrzymuje, czy uchyla wyrok wydany w pierwszej instancji) [Althaus i Lüdicke, 2015, 56]. Zob. *Normy*, art. 18; *Vademecum* 2.0, nr 88.

– tym bardziej, że najczęściej proces administracyjny jest prowadzony przez ordynariusza lub delegata tegoż ordynariusza, który sam będzie ów dekret wcielał w życie i egzekwował: trudno zatem, by wydawał polecenia sam sobie. Jeżeli natomiast pozasądowy dekret karny został wydany przez Dykasterię Nauki Wiary, zawiera klauzulę dotyczącą jego wykonania: w przypadku niewniesienia rekursu dekret będzie wykonany i wywołuje skutki od chwili powiadomienia o nim<sup>21</sup>. Za powiadomienie skazanego odpowiedzialny jest ordynariusz, do którego Dykasteria przesyła wydany dekret i któremu wyraźnie poleca dokonanie powiadomienia oraz przesłanie do Dykasterii zwrotnej informacji o tej czynności. Dykasteria nie wymaga wyraźnie, by biskup dokonał jakichś innych czynności, uznając zapewne, że wynika to w sposób oczywisty z treści dekretu karnego.

Dekret karny staje się wykonalny, gdy bezskutecznie upłynęły terminy na złożenie prośby o odwołanie albo poprawienie dekretu (kan. 1734 § 2) lub na złożenie rekursu (kan. 1737 § 2) bądź też – w przypadku przestępstw zastrzeżonych dla Dykasterii Nauki Wiary – rzecznik sprawiedliwości tejże dykasterii lub sam oskarżony nie wniósł rekursu w przepisany terminie, a także gdy Dykasteria Nauki Wiary po rozpatrzeniu wniesionego rekursu wydała definitywny dekret, od którego nie przysługują już dalsze środki odwoławcze (art. 24 § 1 *Norm*)<sup>22</sup>.

### 3. Elementy przestępstwa niewykonania wyroku lub dekretu karnego

Przestępstwo stypizowane w kan. 1371 § 5 słusznie określane jest jako przestępstwo „przeciwko wymiarowi sprawiedliwości” [Graulich i Hallermann 2021, 189], podobnie jak w prawie polskim<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> „Si informa che, a norma dell’art. 27 mp SST, contro il presente decreto si può presentare ricorso al Collegio per l’esame dei ricorsi in materia di delicta reservata entro il termine perentorio di sessanta giorni utili, trascorsi i quali, se non verrà presentato alcun ricorso, *il decreto sarà messo in esecuzione* e produrrà gli effetti di legge dal momento della sua comunicazione”. Prot. N. 584/2018.

<sup>22</sup> Zob. *Normy*, art. 25.

<sup>23</sup> Zob. ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – *Kodeks karny*, Dz. U. z 2022 r. poz. 1138 z późn. zm., art. 232-247. Każde przestępstwo jest wymierzone przeciwko sprawiedliwości, dlatego jednym z celów kar kanonicznych jest przywrócenie sprawiedliwości naruszonej przestępstwem (zob. kan. 1311 § 2, 1335 § 1, 1341, 1343, 1345).

Zaznaczono wyżej, iż w doktrynie rysuje się zasadnicza różnica zdań w przedmiocie wykonania wyroku karnego – niektórzy twierdzą, że taki wyrok nie wymaga wykonania i sam z siebie jest skuteczny. To jednak oznaczałoby, że przestępstwo „niewykonania” wyroku byłoby bezzasadne. Ten spór doktrynalny nie pozostanie bez wpływu na interpretację nowego kan. 1371 § 5 i z pewnością może utrudniać egzekwowanie tego przepisu karnego, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę konieczność ścisłej interpretacji ustaw karnych (kan. 18).

W obecnym stanie wiedzy niech będzie wolno wyrazić zdanie, że przestępstwo regulowane w kan. 1321 § 5 stanowi każde zawinione<sup>24</sup> działanie lub – częściej – brak działania biskupa diecezjalnego lub innego ordynariusza zobowiązanego do wprowadzenia w życie postanowień wyroku lub dekretu karnego, które skutkuje tym, że przestępca *de facto* pozostaje bezkarnej. Czynnem przestępnym będzie zatem niepowiadomienie skazanego przez ordynariusza o wydanej decyzji, nieskonkretyzowanie przez ordynariusza ewentualnych decyzji powziętych w formie ogólnej<sup>25</sup>, podejmowanie przezeń decyzji sprzecznych z wymierzoną lub deklarowaną karą<sup>26</sup>, niepodjęcie tych decyzji, które z natury rzeczy są wymagane w następstwie wymierzonej lub deklarowanej kary<sup>27</sup>.

<sup>24</sup> Bruno Fabio Pighin uważa, że skoro ustawodawca nie wskazuje wyraźnie, iż przestępstwo niewykonania wyroku lub dekretu karnego może dokonać się także wskutek zaniedbania, czyli niedochowania należytej staranności, a więc „z winy nieumyślnej” (kan. 1321 § 2), można ukarać przełożonego wyłącznie za rozmyślne naruszenie ustawy (kan. 1321 § 3). Jednak, jak słusznie wskazuje cytowany autor, także ewentualne nieumyślne zaniedbanie biskupa diecezjalnego w tym względzie może być przyczyną odwołania go z pełnionego urzędu na mocy przepisów motu proprio *Come una madre amorevole* z 4 czerwca 2016 r. (AAS 108 (2016), s. 715-17) [Pighin 2022, 341-42]. Należy brać pod uwagę jeszcze przepis kan. 1378 § 2: „Kto zaś, wskutek zawinionego zaniedbania, podejmuje lub pomija bezprawnie z czyjąś szkodą lub zgorszeniem akt władzy kościelnej lub akt odnoszący się do urzędu lub zadania, powinien być sprawiedliwie ukarany, zgodnie z przepisem kan. 1336 § 2-4, z zachowaniem obowiązku naprawienia szkody”.

<sup>25</sup> Np. gdy wymierzono karę przebywania w miejscu odosobnienia (kan. 1336 § 2, 2°), które nie zostało jednak dokładnie wskazane, do ordynariusza należy zarówno określenie miejsca, jak i warunków (np. finansowych) pobytu skazanego.

<sup>26</sup> Np. powierzenie urzędu duszpasterskiego skazanemu, gdy został wydany zakaz pełnienia przezeń posługi kapłańskiej, albo skierowanie skazanego do prowadzenia katechezy szkolnej wbrew zakazowi pracy duszpasterskiej z młodzieżą i dziećmi.

<sup>27</sup> Np. niecofnięcie wydanych ewentualnie wcześniej upoważnień czy zezwoleń, z których po ukaraniu przestępca nie może korzystać.

W jakim terminie biskup diecezjalny lub inny ordynariusz winien podjąć wymagane czynności? Skoro wykonanie wyroku karnego, a tym bardziej dekretu pozasądowego, należy do zakresu władzy wykonawczej, należy kierować się przepisem kan. 57 § 1, w myśl którego ilekroć ustawa nakazuje wydanie dekretu, właściwa władza powinna załatwić sprawę w ciągu trzech miesięcy od otrzymania prośby – w tym przypadku od otrzymania wyroku z sędziowskim dekretem wykonawczym lub od otrzymania dekretu karnego do wykonania. Nie wydaje się, by przestępstwo stanowiła dopiero taka zwłoka, która spowodowałaby przedawnienie skargi o wykonanie wyroku karnego, zgodnie z przepisami kan. 1362 i 1363.

Natomiast nie stanowi przestępstwa niedokonanie przez przełożonego kościelnego innych czynności, do których prawo wprost nie zobowiązuje, ale których podjęcia podpowiada pasterska roztropność – np. powiadomienie wspólnoty wiernych o karze i zakazach, jakie dotknęły przestępcę. Nie jest także w sensie ścisłym przestępstwem niewykonania wyroku czy dekretu brak reakcji na łamanie przez skazanego postanowień zawartych w decyzji karnej, a więc zachowania skazanego sprzeczne z nałożonymi nań zakazami lub nakazami<sup>28</sup>. Jednak w takim przypadku – ponieważ niestosowanie się do obowiązków nałożonych karą stanowi odrębne przestępstwo (kan. 1371 § 2) ordynariusz powinien podjąć dochodzenie wstępne a w razie potwierdzenia się zarzutów wszcząć postępowanie karne, zgodnie z przepisem kan. 1717 i nast. Niemniej jednak ordynariusz, który nie reagowałby zgodnie z przepisami prawa (upomnieniem a w braku poprawy – wszczęciem procedury karnej) na takie zachowania, sam mógłby stać się winny przestępstwa, o którym mowa w kan. 1378 § 2.

Podmiotem czynnym przestępstwa niewypełnienia wykonania wyroku lub dekretu karnego jest biskup diecezjalny w przypadku wyroku sądowego<sup>29</sup>, natomiast w przypadku dekretu administracyjnego kwestia ta nie jest

---

<sup>28</sup> Np. opuszczanie przez skazanego miejsca nakazanego pobytu, podejmowanie zajęć, które zostały mu zakazane (np. publiczne sprawowanie posługi kapłańskiej, gdy zostało mu to zabronione).

<sup>29</sup> Uproszczone jest poglądy, iż sprawcą przestępstwa jest „ten organ kościelnej władzy, który wydał wyrok podlegający wykonaniu, a mimo to wyroku tego nie wykonał” [Kaleta 2022, 228]. Niekoniecznie musi bowiem zachodzić tożsamość między organem władzy, który ukarał sprawcę i organem, który ma decyzję karną wykonać. W przypadku wyroku sądowego taka tożsamość nie zachodzi nigdy, bowiem wyrok wydaje sąd, a wykonawcą jest biskup diecezjalny.

jednoznaczna. Jeżeli to ordynariusz lub jego delegat prowadził proces karny na drodze pozasądowej, wydaje się, że on sam jest także wykonawcą dekretu. Jednak gdy proces prowadził jeden z wikariuszy biskupa diecezjalnego i z jego polecenia, uzasadniona jest opinia, że to biskup diecezjalny winien zatroszczyć się o wykonanie dekretu karnego. Jeżeli proces prowadziła Dykasteria Nauki Wiary – wydaje się, że ordynariuszem odpowiedzialnym za wykonanie jest ten ordynariusz, któremu Dykasteria zleci powiadomienie przestępcy o dekrete (najczęściej będzie to biskup diecezjalny). Kara za przestępstwo niewykonania wyroku lub dekretu karnego jest nieoznaczona – *iusta poena puniatur* – ale może być nią nawet cenzura. W ten sposób ustawodawca pozwala, by wymierzający karę dostosował jej wymiar do ciężaru przestępstwa [Kaleta 2022, 228-29].

Omawiane przestępstwo nie należy do przestępstw zastrzeżonych Stolicy Apostolskiej, mimo pewnych podobieństw do określonego w art. 1 § 1b motu proprio *Vos estis lux mundi*<sup>30</sup> przestępstwa udaremniania lub utrudniania dochodzeń karnych, potocznie określanego jako „tuszowanie przestępstw pedofilskich” [Majer 2021, 315-22]. Pamiętać jednak należy, że właściwym do prowadzenia ewentualnego procesu karnego w stosunku do biskupa (każdego posiadającego sakrę biskupią, nie tylko biskupa diecezjalnego) jest jedynie Biskup Rzymski (kan. 1405 § 1, 3<sup>o</sup>), który zwykle posługuje się w tym celu dykasteriami Kurii Rzymskiej. Natomiast inni ordynariusze, którzy dopuściliby się takiego przestępstwa (wikariusze generalni i wikariusze biskupi), powinni być sądzeni przez biskupa diecezjalnego lub – gdy chodzi o ordynariuszy zakonnych – przez najwyższego przełożonego (kan. 1427 § 2).

## Podsumowanie

Kan. 1371 § 5 określający nowe przestępstwo w kanonicznym porządku prawnym nie jest wolny od trudności interpretacyjnych. Najważniejsza z nich wynika z kwestionowania przez niektórych autorów w ogóle potrzeby wykonywania decyzji karnych. Nie jest to tylko opinia doktrynalna, ale znajduje ona podstawę w kan. 2243 § 1 KPK/17, który stanowił, iż cenzury są skuteczne z chwilą ich wymierzenia bez potrzeby odrębnego ich wykonywania. Oznaczałoby to, że np. w przypadku suspensy jedynym obowiązkiem

---

<sup>30</sup> Franciscus PP., Litterae apostolicae motu proprio datae *Vos estis lux mundi* (25.03.2023), „L'Osservatore Romano” (Edizione quotidiana) 163 (2023), nr 71, s. 8-10.

przełożonego jest powiadomienie skazanego o wyroku. Drugą komplikacją jest brak precyzyjnego określenia, jakie czynności składają się na wykonanie kary. Trzecią problematyczną kwestią jest to, że przepisy nie wskazują dokładnie, kto jest podmiotem odpowiedzialnym za wykonanie pozasądowego dekretu karnego, a tym samym, kto może być ewentualnym podmiotem przestępstwa. To wszystko w świetle zasady legalizmu w prawie karnym oraz kan. 18, który nakazuje ścisłą interpretację ustaw karnych, może rodzić trudności w egzekwowaniu nowego przepisu.

Dotychczas pojawiło się bardzo niewiele komentarzy dotyczących nowego prawa karnego w Kościele, a opracowań na temat nowego przestępstwa niewykonania wyroku lub dekretu karnego nie ma praktycznie w ogóle. Te, które pojawią się w przyszłości, przyczynią się zapewne do wyjaśnienia zagadnienia i poprawnej wykładni nowego przepisu. Być może wpłynę na to orzecznictwo i praktyka Kurii Rzymskiej, o ile jej decyzje i ich uzasadnienie będą powszechnione.

Można zadać pytanie, dlaczego ustawodawca kanoniczny wyróżnił czyn przestępny polegający na zaniedbaniu przez przełożonego kościelnego wykonania wyroku lub dekretu karnego. Istnieje przecież przestępstwo nadużycia władzy, które obejmuje także zaniechanie, czyli pominięcie aktu władzy, który powinien być wydany<sup>31</sup>. Wydaje się, że nawet gdyby w znowej księdze VI KPK/83 nie pojawił się nowy kan. 1371 § 5, istniałaby podstawa prawna do ukarania ordynariusza, który zaniedbał wprowadzić w życie decyzję o ukaraniu swego podwładnego. Decyzja papieża Franciszka o określeniu nowego przestępstwa i wyodrębnieniu go z przestępstw składających się na ogólną kategorię nadużycia władzy wpisuje się nie tylko w tendencję stanowczego oczyszczenia Kościoła z winnych przestępstw wykorzystywania seksualnego małoletnich, ale w nową „filozofię” wyznaczoną postanowieniami konstytucji apostołskiej *Pascite gregem Dei*, w której papież przypomina, iż stosowanie prawa karnego w Kościele nie jest środkiem

---

<sup>31</sup> Kan. 1378: „§ 1. Kto, poza przypadkami przewidzianymi już przez prawo, dopuszcza się nadużycia w związku ze sprawowaniem władzy, urzędu lub zadania, powinien być ukarany stosownie do wagi czynu lub zaniechania, nie wyłączając pozbawienia urzędu, z zachowaniem obowiązku naprawienia szkody. § 2. Kto zaś, wskutek zawinionego zaniedbania, podejmuje lub pomija bezprawnie z czyjąś szkodą lub zgorszeniem akt władzy kościelnej lub akt odnoszący się do urzędu lub zadania, powinien być sprawiedliwie ukarany, zgodnie z przepisem kan. 1336 § 2-4, z zachowaniem obowiązku naprawienia szkody”.

nadzwyczajnym, ale koniecznością i warunkiem dobrego sprawowania pasterskiego urzędu w Kościele.

## PIŚMIENICTWO

- Althaus, Rüdiger, i Klaus Lüdicke. 2015. *Der kirchliche Strafprozess nach dem Codex Iuris Canonici und Nebengesetzen. Normen und Kommentar*. Essen: Ludgerus Verlag.
- Astigueta, Damián G. 2021. „Una prima lectura del nuevo Libro VI del Codice come strumento della carità pastorale.” *Periodica* 110, nr 3:351-84. <http://dx.doi.org/10.32060/PERIODICA.3.2021.351-384>
- Bernal, José. 2022. „Noción de delito y delitos en el nuevo Libro VI reformado.” *Ius Canonicum* 62:765-98. <https://doi.org/10.15581/016.124.005>
- Cabreros de Anta, Marcelino. 1964. „La ejecución de la sentencia.” W Sabino Alonso Morán, i Marcelino Cabreros de Anta, *Comentarios al Código de Derecho Canónico con el texto legal latino y castellano*. T. III, 650-57. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Calabrese, Antonio. 2006. *Diritto penale canonico*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Cenalmor, Daniel, i Jorge Miras. 2022. *Prawo kanoniczne*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- De Diego-Lora, Carmelo. 2023a. „Orzeczenia sędziego.” W *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechny i partykularny ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. Piotr Majer, 982-89. Warszawa: Wolters Kluwer.
- De Diego-Lora, Carmelo. 2023b. „Powaga rzeczy osądzonej.” W *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechny i partykularny ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. Piotr Majer, 1001-1004. Warszawa: Wolters Kluwer.
- De León, Enrique. 1996. „De la ejecución de la sentencia.” W *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*. T. IV/2, red. Ángel Marzoa, Jorge Miras, i Rafael Rodríguez-Ocaña, 1745-767. Pamplona: Eunsa Ediciones Universidad de Navarra.
- García Failde, Juan J. 2018. *Nuevo Tratado de Derecho Procesal Canónico (Código de Derecho Canónico, Instrucción «Dignitas Connubii», M.P. «Mitis Iudex Dominus Iesus»)*. Madrid: Ediciones Universidad San Dámaso.
- Graulich, Markus, i Heribert Hallermann. 2021. *Das neue kirchliche Strafrecht. Einführung und Kommentar*. Münster: Aschendorff Verlag.



- Iannone, Filippo. 2021. „Reforma księgi VI Kodeksu Prawa Kanonicznego.” Referat wygłoszony podczas konferencji naukowej „Przyczyny i procedury utraty stanu duchownego w aktualnym prawodawstwie Kościoła katolickiego” zorganizowanej przez Wydział Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie, 6 grudnia 2021 r. Tekst oczekuje na publikację w czasopiśmie *Prawo Kanoniczne*.
- Kaleta, Paweł. 2022. „Przestępstwa przeciwko władzy kościelnej i przestępstwa związane z pełnieniem zadań kościelnych.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. IV/2: *Księga VI. Sankcje karne w Kościele zreformowane przez papieża Franciszka*, red. Józef Krukowski, 216-57. Poznań: Pallottinum.
- Krukowski, Józef. 2011. *Prawo administracyjne w Kościele*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Majer, Piotr. 2021. „Odpowiedzialność kanoniczno-prawna przełożonych kościelnych w przypadku przestępstw seksualnych duchownych wobec małoletnich.” W *Wykorzystywanie seksualne osób małoletnich. Ujęcie interdyscyplinarne. Część I*, red. Marcin Cholewa, i Piotr Studnicki, 295-330. Kraków: Wydawnictwo Scriptum.
- Medina, Ricardo D. 2022. „La reforma del Libro VI: algunas claves de interpretación.” *Estudios Eclesiásticos* 97, nr 383:1143-173. <https://doi.org/10.14422/ee.v97.i383.y2022.008>
- Miras, Jorge, Javier Canosa, i Baura Eduardo. 2001. *Compendio de derecho administrativo canónico*. Pamplona: Eunsa Ediciones Universidad de Navarra.
- Padovani, Luisa. 2012. „Ejecución de la sentencia.” W *Diccionario General de Derecho Canónico*. T. III, red. Javier Otaduy, Antonio Viana, i Joaquín Sedano, 559-62. Pamplona: Eunsa Ediciones Universidad de Navarra.
- Papale, Claudio. 2012. *Il processo penale canonico. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VII, Parte IV*. Roma: Urbaniana University Press.
- Pawluk, Tadeusz. 1978. *Kanoniczny proces karny*. Warszawa: Wydawnictwo ATK.
- Pighin, Bruno F. 2022. *Il nuovo sistema penale della Chiesa*. Venezia: Marcianum Press.
- Pinto, Vito P. 2021. *Los Procesos en el Código de Derecho Canónico. Comentario sistemático al libro VII después de la reforma del papa Francisco con el M.p. Mitis Iudex Dominus Iesus*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos – Ediciones Universidad San Dámaso.
- Ramos, Francisco J., i Piotr Skonieczny. 2014. *Diritto processuale canonico*. T. 2/2: *Parte dinamica*. Roma: Angelicum University Press.

## PROBLEM CHRZTU DZIECKA W SYTUACJI, GDY JEDNO Z MAŁŻONKÓW (RODZICÓW) WYRAŻA SPRZECIW

### BAPTISM OF A CHILD IN A SITUATION WHERE ONE OF THE SPOUSES (PARENTS) OBJECTS

S. dr Marta Mucha CHR

Sąd Metropolitalny Szczecińsko-Kamieński, Polska  
e-mail: martachr.marta@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0006-4962-1838>

#### Abstrakt

Sprzeciw jednego z rodziców wobec chrztu dziecka to specyficzna sytuacja, w której konflikt wewnątrz rodziny dotyczy przestrzeni charakterystycznej dla misji Kościoła. Wymaga zatem głębszej analizy nauczania Kościoła i powiązania ze sobą kilku zagadnień.

Autorka przedstawia normy prawne dotyczące udzielenia chrztu z perspektywy troski Kościoła o warunki korzystne dla wzrostu sakramentalnej łaski w życiu ochrzczonego. Chrzest jako brama sakramentów włącza człowieka w zbawcze dzieło Chrystusa i daje mu w Kościele dostęp do pełni środków zbawienia. Sprawowanie chrztu oznacza akceptację jego celowości, przyzwolenie na ukierunkowanie ochrzczonego ku pełni życia wiary. Takie podejście uzasadnia konieczność zaangażowania duszpasterzy oraz wymagania stawiane kandydatom do chrztu, którzy ukończyli siódmy rok życia, a także rodzicom proszącym o chrzest dla swoich dzieci.

W związku z sytuacją sporu dotyczącego przekonań rodziców autorka nawiązuje do przepisów dotyczących katolickiego wychowania potomstwa w małżeństwach mieszanych. Normy te określając obowiązki strony katolickiej pozostawiają miejsce na dialog ze współmałżonkiem. Prezentuje również kondycję człowieka, który – choć nie jest ochrzczonego – może otworzyć się na zbawcze działanie Boga.

Wreszcie podejmuje się ujęcia tematu z perspektywy dziecka. Jego relacje z rodzicami odzwierciedlają się w sposobie budowania więzi z Bogiem. Zakłócenia w tych odniesieniach mogą mieć wpływ zarówno na psychiczną kondycję dziecka, jak i na dojrzałość jego wiary w dalszych latach. Dlatego w przypadku poważnego

konfliktu wpływającego z różnic światopoglądowych zasadnym wydaje się zasugerowanie stronie wierzącej odłożenia chrztu do czasu poprawy sytuacji lub zapisania dziecka do katechumenatu około wieku rozeznania. Konieczne jest także zaproponowanie jej odpowiedniej pomocy duszpasterskiej. Pogłębienie wiary rodzica wpływa korzystnie także na postawę dziecka.

**Słowa kluczowe:** katechumenat, godziwy, małoletni, dojrzałość religijna

### Abstract

The opposition of one of the parents to the child's baptism is a specific situation in which the conflict within the family concerns the space characteristic of the Church's mission. Therefore, it requires a deeper analysis of the Church's teaching and the interconnection of several issues.

The Author presents the legal norms regarding baptism from the perspective of the Church's concern for conditions favorable for the growth of sacramental grace in the life of the baptized. Baptism, as the gate of the sacraments, incorporates a man in Christ's salvific work and opens for him access to the fullness of the means of salvation in the Church. Performing baptism means accepting its purpose, consenting to direct the baptized toward the fullness of the life of faith. This approach justifies the necessity of pastoral involvement and the requirements for candidates for baptism who have reached the age of seven, as well as for parents asking for baptism for their children.

In connection with the dispute concerning the beliefs of the parents, the Author refers to the regulations for the Catholic upbringing of offspring in mixed marriages. These norms, specifying the duties of the Catholic side, leave room for dialogue with the spouse. The author also presents the condition of a man who, although not baptized, can open himself to God's saving action.

Finally, the topic is approached from the perspective of a child. His relationship with his parents is reflected in the way he builds a relationship with God. Disruptions in these references can affect both the child's psychological condition and the maturity of his faith in later years. Therefore, in the case of a serious conflict arising from differences in world views, it seems reasonable to suggest to the believing party to postpone baptism until the situation improves or the child is enrolled in catechumenate around the age of discernment. It is also necessary to offer appropriate pastoral assistance. Deepening the parent's faith also has a beneficial effect on the child's attitude.

**Keywords:** catechumenate, licit, minor, religious maturity

## Wprowadzenie

Specyficzna sytuacja, jaką jest sprzeciw jednego z małżonków wobec chrztu dziecka, pozostając konfliktem wewnątrz rodziny, dotyczy zarazem materii związanej z misją Kościoła. Wymaga zatem od duszpasterza wielkiej delikatności, a także znajomości nauki Kościoła dotyczącej tego sakramentu. Odpowiednia postawa duszpasterza zwykle pomaga korygować błędne przekonania rodziców dotyczące roli chrztu, podczas gdy niewłaściwa interpretacja przepisów może potęgować niepokój i spór między małżonkami.

Głębsza analiza tematu wymaga wydobycia myśli prawodawcy z szerszego kontekstu dokumentów, stąd wskazane będzie przywołanie tekstów soborowych oraz kanonów obu kodeksów, a także powiązania ze sobą kilku zagadnień. Pierwszym z nich jest chrzest. Rodzice często skupiają się na samej celebracji, bagatelizują przy tym istotę chrztu lub nie są jej świadomi. Dlatego chrzest zostanie ukazany jako brama sakramentów, która wprowadza w dynamikę życia chrześcijańskiego.

Druga kwestia związana jest z przynależnością do Kościoła – tu również nie można poprzestać na członkostwie wyłącznie formalnym. Chodzi raczej o korzystanie z pełni środków zbawienia, które są w Kościele dostępne. Taki kontekst pomoże uzasadnić odpowiedzialność rodziców i duszpasterzy za stworzenie warunków dla rozwoju łaski.

W związku z sytuacją sporu dotyczącego przekonań rodziców, należy przywołać przepisy dotyczące katolickiego wychowania potomstwa w małżeństwach mieszanych. Normy te określając obowiązki duszpasterzy oraz strony katolickiej, pozostawiają miejsce na dialog ze współmałżonkiem. Jest on możliwy, ponieważ współczesne rozumienie zbawczej wyłączności Kościoła przesunęło akcent z formalnej przynależności w kierunku sposobu działania Chrystusa, który zbawia zawsze za jego pośrednictwem.

Wreszcie określenie przestrzeni dobra dziecka wymaga spojrzenia z jego perspektywy na spór rodziców, który dotyczy religijnej tożsamości potomstwa. Szczególnie istotne jest zrozumienie, w jaki sposób dziecko postrzega swoje relacje z rodzicami i jak te odniesienia wpływają na budowanie więzi z Bogiem.

## 1. Wymagania związane z udzieleniem sakramentu chrztu

Aby zagwarantować ochrzczonym odpowiednią pomoc, Kościół wskazuje sposób i warunki udzielania sakramentów inicjacji poszczególnym grupom ludzi. Kan. 851 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>1</sup> określa pokrótce sposoby przygotowania do chrztu dorosłych kandydatów oraz rodziców dzieci, które mają przyjąć sakrament. W przypadku dorosłych są to: przyjęcie do katechumenatu i wedle możliwości prowadzenie do wtajemniczenia sakramentalnego przez różne stopnie zgodnie z obrzędem wtajemniczenia przystosowanym przez konferencję biskupów<sup>2</sup>. Kan. 865 KPK/83 wymienia ten sam warunek dotyczący próby chrześcijańskiego życia w katechumenacie, a także konieczność wyrażenia woli przyjęcia sakramentu oraz wystarczające pouczenie o prawdach wiary, obowiązkach chrześcijańskich i konieczności żalu za grzech<sup>3</sup>. Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich w podobny sposób określa wytyczne dotyczące przedchrzcielnej formacji w katechumenacie, ściślejsze regulacje pozostawiając prawu partykularnemu<sup>4</sup>. Na temat kryteriów gotowości kandydatów do przyjęcia sakramentów inicjacji kan. 682 § 1 KKKW stwierdza: „po wyjściu z wieku dziecięcego może być ochrzczony ten, kto wyrazi swoją wolę przyjęcia chrztu, został dostatecznie pouczony o prawdach wiary i wypróbowany w życiu chrześcijańskim. Ma być również pouczony o konieczności żalu za grzechy”.

Obydwa kodeksy uznają wiek siedmiu lat za granicę między domniemaniem niezdolności do kierowania swoim postępowaniem a domniemaniem

<sup>1</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku*. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Pallottinum, Poznań 2022 [dalej: KPK/83].

<sup>2</sup> *Ordo initiationis christianae adultorum* (editio typica), Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1972; tekst polski: *Obrzędy chrześcijańskiego wtajemniczenia dorosłych dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*. Pierwsze wydanie poprawione, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2020 [dalej: OCWD].

<sup>3</sup> Bardziej szczegółowe wytyczne dotyczące poszczególnych etapów przedchrzcielnej formacji znajdują się w obrzędzie, o którym mowa w kan. 851 KPK/83.

<sup>4</sup> *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (18.10.1990), AAS 82 (1990), s. 1045-363; tekst polski: *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, tłum. L. Adamowicz, M. Dyjakowska, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2002 [dalej: KKKW], kan. 587.

takiej zdolności, przy czym człowieka poniżej tej granicy wieku nazywają dzieckiem (*infans*) (kan. 97 § 2 KPK/83, kan. 909 § 2 KKKW). Co istotne w sprawach dotyczących chrztu małoletnich, którzy ukończyli siódmy rok życia, obydwie kodeksy zasadniczo stosują przepisy dotyczące dorosłych. Przy czym w KPK/83 mówi o tym wyraźnie kan. 852, w KKKW zaś można to wywnioskować na podstawie przepisów dotyczących wieku oraz stosowania w kanonach o chrzcie określenia *filius* na oznaczenie małoletnich z różnych grup wiekowych<sup>5</sup> i terminu *infans* w kanonach o chrzcie dzieci. Obydwie kodeksy wprowadzają przy tym rozróżnienie między małoletnimi, którzy nie ukończyli 14 roku życia a tymi, którzy ten wiek osiągnęli. Małoletni należący do młodszej grupy wiekowej przez chrzest nabywa przynależność do Kościoła *sui iuris* tego, kto jest odpowiedzialny za wychowanie go w wierze<sup>6</sup>.

Wtajemniczenie małoletnich obejmujące różne stopnie i obrzędy, trwające nawet kilka lat – jeśli zachodzi potrzeba, zalecają *Obrzędy Wtajemniczenia Dzieci, które osiągnęły wiek katechizacyjny* (OCWD 306-369). Jak wspomniano, do małoletnich po 7 roku życia odnoszą się przepisy dotyczące dorosłych, co oznacza przede wszystkim konieczność wszechstronnego przygotowania do sakramentu i woli przyjęcia go. Jest to spójne z kondycją kandydatów nastawionych z racji wieku na poznawanie świata. Skoro pragnienia małoletnich bierze się zasadniczo pod uwagę w innych, nawet codziennych sprawach, tym bardziej jest to konieczne w przestrzeni, gdzie brak zgody może powodować nieważność sakramentu. Warto zauważyć, że kan. 98 § 2 KPK/83 i kan. 910 § 2 KKKW deklarują możliwość wyłączenia małoletnich spod władzy opiekunów na podstawie prawa Bożego. Wydaje się, że pierwszeństwo wolności religijnej małoletniego (o ile jest jej

<sup>5</sup> W kan. 29 i 30 KKKW jest mowa o nabyciu przynależności do Kościoła *sui iuris* przez małoletniego, który ukończył 14 rok życia, w kan. 29 KKKW oraz 689 KKKW jest mowa o potomstwie rodziców znajdujących się w różnych sytuacjach. Kan. 34 KKKW określa warunki zmiany przynależności kościelnej rodzica wraz z potomstwem poniżej 14 roku życia.

<sup>6</sup> Szczegółowe przepisy na ten temat można znaleźć w kan. 29 i 30 KKKW, a także kan. 111 i 112 KPK/83. Wieś 14 lat pojawia się w kontekście chrztu także w kan. 863 KPK/83. Stanowi on, że o chrzcie dorosłych, a przynajmniej tych, którzy ukończyli 14 rok życia, powinien zostać powiadomiony biskup diecezjalny, aby – jeżeli uzna to za słuszne – sam udzielił chrztu. Kanon ten z jednej strony potwierdza obowiązywanie przepisów o chrzcie dorosłych także w przypadku małoletnich, z drugiej uznaje, że chrzty małoletnich poniżej tego wieku nie są tak nośnym świadectwem wiary jak nawrócenie osób w poważniejszym wieku.

rzeczywiście świadomy) przed prawem rodziców do wychowania go zgodnie z własnym światopoglądem może być przykładem takiej sytuacji.

W przypadku niemowląt i dzieci, które nie doszły do używania rozumu, przygotowanie rodziców i chrzestnych do chrztu powinno się odbyć zgodnie z kan. 851, 2° i 867 § 1 KPK/83 oraz kan. 686 KKKW. Warunki dotyczące godziwości udzielenia chrztu określają kan. 868 KPK/83 i kan. 681 KKKW.

Obydwa kodeksy wskazują, że zadaniem rodziców jest zadbanie o to, by dziecko zostało ochrzczone jak najszybciej po urodzeniu (kan. 867 § 1 KPK/83, kan. 686 § 1 KKKW). KKKW zwraca uwagę na konieczność zachowania prawnego zwyczaju. Tymczasem KPK/83 uściśla, że chodzi o pierwsze tygodnie po urodzeniu dziecka. Dalej, że rodzice powinni udać się do proboszcza, poprosić o sakrament i odpowiednio się do niego przygotować. Mogą to uczynić zanim dziecko się urodzi lub w krótkim czasie po rozwiązaniu.

Samo pouczenie i przygotowanie rodziców oraz chrzestnych powierzone jest proboszczowi (kan. 851, 2° KPK/83, kan. 686 § 2 KKKW), przy czym KPK/83 dopuszcza, by zrobił to osobiście lub przez inne osoby. Pouczenie powinno dotyczyć znaczenia sakramentu i związanych z nim obowiązków. Według KKKW pouczenie dotyczy także samej celebracji sakramentu. KPK/83 wskazuje, że formacja rodziców i chrzestnych powinna objąć także modlitwę we wspólnocie kilku rodzin oraz – gdy jest to możliwe – także odwiedziny.

Gdyby rodzice ograniczyli się do wyrażenia zgody na chrzest dziecka ujawniając motywację sprzeczną z celowością sakramentu, kategorycznie przy tym odmawiając udziału w naukach i modlitwach lub podważali naukę Kościoła, duszpasterz powinien rozważyć, czy udzielenie chrztu w takich okolicznościach będzie rzeczywiście dobre dla dziecka. Tym bardziej należy przemyśleć tę kwestię, gdy jedno z rodziców sprzeciwia się udzieleniu sakramentu, ponieważ deklaruje, że chce brać czynny udział w kształtowaniu światopoglądu swojego dziecka według innego modelu niż proponowany przez Kościół. W przypadku wątpliwości należy zwrócić uwagę na przepisy dotyczące godziwości udzielenia sakramentu chrztu określające minimalne wymagania, które rodzice muszą spełnić, aby duszpasterzowi wolno było udzielić chrztu.

KPK/83 wymaga do godziwego ochrzczenia dziecka zgody jego rodziców lub przynajmniej jednego z nich albo osoby, która rodziców zgodnie z prawem zastępuje. Konieczność zgody opiekunów w identycznym brzmieniu wymienia KKKW<sup>7</sup>. Zasadniczo wystarcza zatem zgoda jednej osoby, która według prawa sprawuje pieczę nad dzieckiem. Nie ma też mowy o sytuacji, gdy drugie z rodziców lub opiekunów wyraża sprzeciw. Warto jednak pamiętać, że kanony te nie nakazują duszpasterzowi udzielenia chrztu w sytuacji kontrowersyjnej. Taką opinię podzielają także inni komentatorzy kan. 868 KPK/83 jak D. Composta [Composta 2001, 540] i E. Tejero [Tejero 2011, 665-69]. Należy zatem sądzić, że wymóg uwzględnienia sprzeciwu jednego z rodziców na udzielenie chrztu dziecka jest konieczny do tego, aby godziwy był chrzest dziecka niebędącego w niebezpieczeństwie śmierci. Wymóg ten wypływa także z naturalnego prawa każdego rodzica do wychowania dziecka zgodnie z własnymi przekonaniami oraz dlatego, że sprawowanie chrztu dziecka wbrew stanowczej woli jednego z rodziców spowoduje zagrożenie wystawienia go na niebezpieczeństwo utraty wiary po dojściu do samodzielności w używaniu rozumu wskutek wychowania w domu rodzinnym<sup>8</sup>.

Odwoływanie się do zasady *favor fidei* w przypadku chrztu dzieci<sup>9</sup> sięga czasów, gdy zbawienie łączone było ściśle z przynależnością do Kościoła, który z kolei miał możliwość egzekwowania katolickiego wychowania swoich wiernych. Przepis ten, choć odwołuje się do dawnego prawa, należy jednak czytać w zgodzie ze współczesną teologią. Przesunęła ona akcent z formalnego członkostwa w Kościele – jako koniecznego do zbawienia – w stronę sposobu działania Chrystusa, który zbawia zawsze za pośrednictwem wspólnoty, którą założył [Ratzinger 2016, 297]. Inny przepis dotyczący podobnej sytuacji znajdujemy w kan. 1125 KPK/83 i kan. 814 KKKW.

---

<sup>7</sup> Różnice między kodeksami odnoszące się do woli rodziców wybrzmiewają tylko w sytuacji niebezpieczeństwa śmierci dziecka.

<sup>8</sup> Warto wspomnieć, że podobne argumenty przywoływane są w analizach przepisów dotyczących chrztu udzielanego w niebezpieczeństwie śmierci dziecka. Komentowali je między innymi B. Zubert [Zubert 1996, 57-63], a także A. Brzemia-Bonarek i Sz. Drzyżdzyk [Brzemia-Bonarek i Drzyżdzyk 2015, 183-95] i cytowani przez nich kanoniści.

<sup>9</sup> Zasadę przywileju wiary w odniesieniu do chrztu dzieci wbrew woli rodziców bardzo szeroko stosował Benedykt XIV. Zarówno wcześniejsze, jak i późniejsze dokumenty papieży i kongregacji ograniczały możliwość udzielania chrztu dzieciom nieochrzczonych rodziców, gdy okoliczności wskazywały, że będą wychowywane poza Kościołem [Mucha 2019, 61-75].



Określa on warunki dotyczące zawierania małżeństw mieszanych. Nie rozwiązując zagadnienia chrztu dziecka w sposób arbitralny, pozostawia miejsce na dialog, który sprzyja lepszej atmosferze w rodzinie i daje większą możliwość religijnego wychowania dziecka bez niepotrzebnych napięć.

KKKW w kan. 681 § 1 jako pierwszy warunek godziwego ochrzczenia dziecka podaje uzasadnioną nadzieję wychowania go w wierze Kościoła katolickiego<sup>10</sup>. Kan. 868 § 1 KPK/83 wymienia na drugim miejscu<sup>11</sup> jako warunek godziwego udzielenia chrztu uzasadnioną nadzieję wychowania dziecka w religii katolickiej. Prawodawca podając omawiane kryterium, precyzuje jego obszar i przedstawia dodatkowe zasady postępowania w sytuacji niewypełnienia go. Zgodnie z KPK/83 tylko zupełny (*prorsus*) brak uzasadnionej nadziei katolickiego wychowania sprawia, że chrzest byłby udzielony niegodziwie. W takiej sytuacji należy odłożyć chrzest zgodnie z postanowieniami prawa partykularnego i wyjaśnić rodzicom powód takiej decyzji.

Warto wspomnieć, że kanon ten został w ostatnich latach uzgodniony w kanonami Kościołów wschodnich w materii odnoszącej się do dzieci ochrzczonych akatolików. Pozostawiono jednak różnicę dotyczącą braku nadziei katolickiego wychowania. O ile prawo własne danego Kościoła *sui iuris* nie uściśla zapisu kodeksu, duszpasterz może odmówić chrztu, kiedy uzna, że sytuacja, w której znajduje się dziecko, nie daje uzasadnionej nadziei jego wychowania w wierze Kościoła katolickiego. Może też podjąć działania, których celem jest wsparcie rodziny i jej wychowawczej skuteczności wobec dziecka. Ma także możliwość odłożenia chrztu, jeżeli uzna, że z czasem okoliczności ulegną poprawie.

W Kościele rzymskokatolickim prawo własne może określić w sposób bardziej szczegółowy zarówno interpretację zupełnego braku uzasadnionej nadziei katolickiego wychowania dziecka, jak i sposób postępowania duszpasterza, który uzna, że udzielenie chrztu należy odłożyć. Przepis nie pozwala jednak na odmowę udzielenia sakramentu, na odłożenie chrztu w sytuacji, gdy brak uzasadnionej nadziei nie jest zupełny ani na pozostawienie

<sup>10</sup> Warunek ten nie dotyczy dzieci chrześcijan akatolików, chrzczonych zgodnie z kan. 681 § 5 KKKW. Dzieci te uzyskują przynależność do Kościoła swoich rodziców. Zakłada się, że będą wychowywane w ich wierze. Podobne zastrzeżenie znajduje się w kan. 868 § 1 KPK/83, a § 3 określa szczegółowe warunki godziwości takiego chrztu.

<sup>11</sup> Do godziwości chrztu konieczne jest zachowanie obu wymogów: zarówno zgody rodziców, jak i nadziei wychowania dziecka w wierze, dlatego temat różnej ich kolejności w kodeksach nie będzie tu szerzej omawiany.

rodziców, jednego z rodziców lub prawnego opiekuna bez wyjaśnień. Zatem także normy partykularne muszą uwzględniać wszystko to, co kodeks doprecyzował.

Literalna interpretacja tego przepisu określałaby zatem jako godziwe udzielanie chrztu praktycznie zawsze, gdy choć jedno z opiekunów (choćby wbrew drugiemu) wyraża na to zgodę – nawet niekoniecznie wolę. Zgodnie z prawem ewentualne luki w katolickim wychowaniu zobowiązani są uzupełnić chrzestni. W teorii zatem brak uzasadnionej nadziei nie jest nigdy zupełny, zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę łaskę płynącą z sakramentu, obowiązki duszpasterzy i wspólnoty parafialnej, a w polskich warunkach również szkolną katechezę.

Zapis ten należy jednak czytać w szerszym kontekście myśli prawodawcy. Zgodnie z konstytucją apostolską *Sacrae disciplinae leges* promulgującą KPK/83 oraz *Wstępem* do kodeksu jego przepisy odzwierciedlają naukę ostatniego soboru, dlatego też muszą być zgodnie z nią interpretowane i asymilowane. Należy go czytać także w zgodzie z innymi kanonami, które wyrażają troskę prawodawcy o dobro dziecka, jego wzrost w wierze, współpracę z łaską i zbawienie. Ochrona prawna dotyczy również sakramentu chrztu, przez który człowiek osobiście włącza się w zbawcze dzieło Chrystusa. Godziwe sprawowanie sakramentu wiąże się z akceptacją jego działania, celowości, przyzwoleniem na ukierunkowanie ochrzczonego ku pełni chrześcijańskiego życia. W przypadku dziecka oznacza to nadzieję takiego wychowania, które pozwoli na rozwój otrzymanej łaski. Warto zatem wrócić do soborowych rozważań i stwierdzeń o kondycji człowieka, zbawieniu i Kościele oraz niektórych późniejszych dokumentów precyzujących te zapisy.

## 2. Człowiek nieochrzczony – otwarty na łaskę

Możliwość zbawienia ludzi pozostających poza widzialnymi granicami Kościoła nie stanowi w dzisiejszych czasach problemu teologicznego. Zbawcza wyłączość Kościoła związana jest raczej z jego pośrednictwem<sup>12</sup>. Nie

<sup>12</sup> Warto wspomnieć, że deklaracja *Dominus Iesus* – w odpowiedzi na niektóre interpretacje soborowej nauki rozszerzające rozumienie zbawczego działania Chrystusa – zaakcentowała prawdę, że Kościół (choćby jego pośrednictwo nie było przez niektórych dostrzegane) stanowi jedyną drogę zbawienia – nie zaś jedną z wielu równorzędnych. *Congregatio pro Doctrina Fidei, Declaratio de Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica Dominus Iesus* (06.08.2000), AAS 92 (2000), s. 742-65; tekst polski: Kongregacja

jest już tak ściśle, jak była dawniej, łączona z pełnym członkostwem<sup>13</sup>. Przy czym w niektórych przypadkach sposób działania Boga i Kościoła może być trudny do określenia językiem prawa. Konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes* określa go wręcz jako Bogu tylko wiadomy: „Skoro bowiem Chrystus umarł za wszystkich i skoro ostateczne powołanie człowieka jest w istocie jedno, mianowicie Boskie, powinniśmy utrzymywać, że Duch Święty wszystkim daje możliwość uczestnictwa w tym misterium paschalnym w tylko Bogu znany sposób”<sup>14</sup>.

Sobór zaznacza także, że już poprzez wcielenie i zachowanie ludzkiej natury Syn Boży wyniósł ją także w nas do wysokiej godności i zjednoczył się jakoś z każdym człowiekiem (GS 22). Nikt nie jest zatem wykluczony poza zbawcze dzieło Chrystusa w taki sposób, aby nie miał możliwości skorzystania z niego. Jako posiadający naturę, którą przyjął Syn Boży, nie jest też tylko Jego stworzeniem.

Konstytucja *Lumen gentium* interpretuje słowa Jezusa, który nazywa swoich uczniów *solą ziemi i światłością świata*, jako zadanie Ludu Bożego wobec całej ludzkości. „Tak więc ów lud mesjański, chociaż aktualnie nie obejmuje wszystkich ludzi, a niejednokrotnie okazuje się małą trzódką, jest przecież dla całego rodzaju ludzkiego najpotężniejszym załącznikiem jedności, nadziei i zbawienia. Ustanowiony przez Chrystusa dla komunii życia,

---

Nauki Wiary, Deklaracja *Dominus Iesus o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, w: *Deklaracja Dominus Iesus. Tekst i komentarze*, red. M. Dąbrowska, Pallottinum, Poznań 2006 [dalej: DI], s. 19-44, nr 21. Czytając teksty soborowe trzeba zatem pamiętać o dokonany przez Kongregację uściśleniu.

<sup>13</sup> „W przeszłości kwestię członkostwa najczęściej ściśle łączono z kwestią zbawienia. Było to słuszne, dopóki naukę o zbawczej wyłączności Kościoła rozumiano w ścisłym, dosłownym sensie. Odkąd zrozumiano, że nauka ta mówi nie tyle o kręgu zbawionych, ile o siłach, które są skuteczne w każdym ocalaniu, można już zrezygnować z takiego ścisłego powiązania, które niepotrzebnie obciążało problem członkostwa. Co się tyczy zbawienia wielu, to wydaje się, że problematyka uległa pewnemu przesunięciu. To, że zbawiają się nie tylko chrześcijanie katolicy, nie stanowi dziś już dla nas problemu. Pytanie raczej brzmi: Jeśli drogi do zbawienia istnieją również poza słupami granicznymi widzialnego Kościoła, to gdzie szukać uzasadnienia niezmiennej przecież konieczności i niezbywalności posługi chrześcijan katolików?” [Ratzinger 2016, 297].

<sup>14</sup> Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* (07.12.1965), AAS 58 (1966), p. 1025-115; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallottinum, Poznań 2002, s. 526-606 [dalej: GS], nr 22.

miłości i prawdy, używany jest również przez Niego jako narzędzie zbawienia wszystkich i jest posłany do całego świata jako światłość świata i sól ziemi<sup>15</sup>. Słowa te wskazują na misję Kościoła wobec tych, którzy pozostają na zewnątrz: świadczenie o Bogu poprzez trwanie we wspólnocie i otwieranie się w pełni na jedność, nadzieję i zbawienie oraz przekazywanie tych darów ludziom, którzy nie znają Ewangelii.

Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* określił sytuację tych, którzy z racji wychowania w innych tradycjach religijnych i kulturowych nie mogą poznać nauki Chrystusa. „Dla nich Chrystusowe zbawienie dostępne jest mocą łaski, która, choć ma tajemniczy związek z Kościołem, nie wprowadza ich do niego formalnie, ale oświeca ich w sposób odpowiedni do ich sytuacji wewnętrznej i środowiskowej. Łaska ta pochodzi od Chrystusa, jest owocem Jego ofiary i zostaje udzielana przez Ducha Świętego; pozwala ona, by każdy przy swej dobrowolnej współpracy osiągnął zbawienie<sup>16</sup>. Prawość człowieka, ochrzczonego czy też nieochrzczonego, nie jest jednak sama w sobie przyczyną jego zbawienia, raczej świadczy o jego otwarciu na łaskę i współpracy z nią. Jedynym *Pośrednikiem i drogą zbawienia* jest Chrystus obecny w swoim Kościele (LG 14).

Choć ludzie nieochrzczeni mogą otrzymać łaskę, deklaracja *Dominus Iesus* uznaje ich sytuację za obiektywnie bardzo niekorzystną w porównaniu z tymi, którzy posiadają pełnię środków zbawienia w Kościele i czerpią z nich, żyjąc w jedności z Bogiem i wspólnotą. Tym zaś ochrzczone, którzy nie korzystają z danych im środków, przypomina słowa Soboru o surowszym sądzie (DI 22). Także konstytucja *Lumen gentium* przestrzega przed zbyt swobodnym traktowaniem zbawczego pośrednictwa Kościoła. Czytamy w niej, że „nie mogliby zostać zbawieni tacy ludzie, którzy dobrze wiedząc, że Kościół katolicki został założony przez Boga za pośrednictwem Jezusa Chrystusa jako konieczny, jednak nie chcieliby ani do niego wejść, ani w nim wytrwać<sup>17</sup> (LG 14).

<sup>15</sup> Idem, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium* (21.11.1964), AAS 57 (1965), s. 5-75; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 104-63 [dalej: LG], nr 9.

<sup>16</sup> Ioannes Paulus PP. II, *Litterae Encyclicae Redemptoris missio* de perenni vi mandati missionalis (07.12.1990), AAS 83 (1991), s. 249-340; tekst polski w: *Encykliki Ojca Świętego bł. Jana Pawła II*, Dom Wydawniczy „Rafael”, Kraków 2014, s. 323-92, nr 10.

Powszechny zamysł zbawienia ma związek zarówno z pośrednictwem Kościoła, jak i z jego misją głoszenia wszystkim ludziom prawdy o Bogu. Misyjność Kościoła wypływa z powszechnego planu zbawienia. Wiąże się z przynagleniem, by zapraszać każdego człowieka do pełni, do jakiej został powołany. Kościół pokazuje godność każdego człowieka z perspektywy wcielenia, odkupienia i zbawczego pośrednictwa wspólnoty wierzących. Jest on posłany, by przekazywać człowiekowi prawdę, że został stworzony z miłości i zaproszony do uczestnictwa w chwale Boga, który różnymi sposobami pomaga każdemu budować ze sobą więź. Wierzących zaś gromadzi w społeczność, której powierzył pełnię środków zbawienia i możliwość doprowadzania do nich innych ludzi.

### 3. Życie w łasce płynącej z chrztu

Kościół kontynuuje realną obecność wcielonego Syna Bożego w świecie. Jest Jego ciałem, podczas gdy On sam pozostaje Głową: „tak jak głowa i członki żywego ciała, chociaż nie są tożsame, są nierozdzielne, tak również Chrystusa i Kościoła nie należy utożsamiać, ale nie można też oddzielać, stanowią bowiem jedyne «całego Chrystusa»” (DI 16). Kościół jest zatem dostrzegalnym znakiem niewidzialnej rzeczywistości zbawienia<sup>17</sup>. Aspekt widzialny wyraża się w jego instytucjonalności. Poprzez nią dzieło zbawienia jest w Kościele uobecnianie i udzielane ludziom. Pełna przynależność związana jest z więzią w obu tych obszarach: widzialnej i niewidzialnej, korzystaniem z pełni *środków zbawienia*. Są nimi poprawne i pełne wyznanie wiary, integralne życie sakramentalne oraz posługa święceń w sukcesji apostoelskiej (KKK 830). Uznanie więzów wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego przez osobę *mającą Ducha Świętego*, czyli żyjącą w łasce płynącej z przyjętego chrztu (LG 14)<sup>18</sup>, sprawia, że uczestniczy ona w pełni w kościelnej *communio*.

<sup>17</sup> *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997; tekst polski: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum, Poznań 2002 [dalej: KKK], nr 774-776.

<sup>18</sup> Jak przypomina Coccopalmerio, kan. 205 KPK/83 i kan. 8 KKKW, choć pomijają zwrot *Spiritus Sanctum habentes*, należy interpretować zgodnie soborową eklezjologią, w szczególności zaś z soborowym tekstem, do którego się odnoszą [Coccopalmerio 2011, 91-100]. Definicję Kościoła opartego na więzach wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego wymienione w omawianych kanonach zaproponował Robert Bellarmin. Określają one jednak raczej cechy osoby, którą można nazwać katolikiem, niż definiują pełnię kościelnej komunii.

Sakramenty przyjmowane z wiarą urzeczywistniają jedność z Bogiem w Kościele. Budują i odnawiają intymną relację łączącą Boga i człowieka, której nie można opisać językiem prawa. Można nim jednak wyrazić zewnętrzne akty i prawne skutki poszczególnych sakramentów. Pierwszym z nich jest chrzest, który ustanawia człowieka w Kościele podmiotem praw i obowiązków podległym władzy pasterskiej. Obmywa go z grzechów, odradza jako dziecko Boże do nowego życia (kan. 849 KPK/83, kan. 675 KKKW). Upodabnia też do Chrystusa już nie tylko przez fakt jedności natury, lecz również przez zdolność chrześcijanina do naśladowania swojego Pana, przeżywania w swojej codzienności tajemnic Jego życia. Dlatego też katechizm stwierdza, że „Kościół nie zna oprócz chrztu innego środka, by zapewnić wejście do szczęścia wiecznego” (KKK 1257).

Zapewniając o łasce płynącej z sakramentu, KKK stwierdza jednocześnie, że „Bóg związał zbawienie z sakramentem chrztu, ale sam nie jest związany swoimi sakramentami” (tamże). Może zatem zbawiać ludzi korzystając z innych niż zwyczajne środków, zawsze jednak poprzez Kościół, choćby pośrednictwo to było niedostrzegalne.

Należy też pamiętać, że chrzest – porównywany od czasów starożytnych do bramy – wprowadza w dynamikę łaski, pozostawiając wolność dalszych wyborów, rozwoju w przestrzeniach, do których wprowadził. Kodeks wymienia obowiązki ochrzczonych, z których pierwszym jest zachowywanie zawsze wspólnoty z Kościołem (kan. 209 KPK/83, kan. 12 § 1 KKKW), a następnie troska o prowadzenie świętego życia, wzrost Kościoła i przycyńnianie się do jego świętości (kan. 210 KPK/83, kan. 13 KKKW).

Skoro pełna przynależność do Kościoła urzeczywistnia się poprzez trwanie i rozwój w obu jego płaszczyznach – duchowej i instytucjonalnej – przynależność niepełna może wiązać się z brakiem w jednej z tych sfer<sup>19</sup>. Niezawinione pozostawanie poza wymiarem instytucjonalnym przez oczekiwanie na łaskę chrztu, przy zaangażowaniu woli i działania w relację z Bogiem w Kościele – nie ogranicza zbawczej łaski<sup>20</sup>. Tymczasem przynależność

<sup>19</sup> Gänswein zauważył, że określenie *plene in communione* wskazuje na stopniowalność komunii kościelnej [Gänswein 1997, 71].

<sup>20</sup> „Bóg pragnie zbawienia wszystkich poprzez poznanie prawdy. Zbawienie znajduje się w prawdzie. Ci, którzy są posłuszni natchnieniom Ducha Prawdy, znajdują się już na drodze zbawienia. Kościół jednak, któremu ta prawda została powierzona, musi wychodzić naprzeciw ich pragnieniu, aby im ją zanieść. Właśnie dlatego, że Kościół wierzy w powszechny zamysł zbawienia, musi być misyjny” (DI 22).

wyłącznie formalna określa postawę katolika zamkniętego na zbawcze działanie Boga. Warto wspomnieć słowa konstytucji *Lumen Gentium* opisujące sytuację osób, które po chrzcie nie zdecydowały się na budowanie wewnętrznej jedności z Bogiem: „nie dostępuje jednak zbawienia, chociażby był wcielony do Kościoła, ten, kto nie trwając w miłości, pozostaje wprawdzie w łonie Kościoła ciałem, ale nie sercem (LG 14).

Przy podejmowaniu decyzji o chrzcie dziecka trzeba zatem brać pod uwagę zarówno łaskę, jaką otrzyma w tym sakramencie, jak i zobowiązanie do współpracy z nią przez całe życie. Chrzest otwiera człowieka na rozwój życia Bożego i w tej perspektywie powinien być rozumiany i udzielany. Dlatego też Kościół na różne sposoby zabezpiecza katolickie wychowanie ochrzczonych dzieci.

#### 4. Chrzest dzieci w małżeństwach mieszanych

Doświadczenie uczy, że skuteczność i trwałość przekazu wiary wiąże się z religijnością rodziców. Dlatego dzieci znajdujące się w specyficznej sytuacji, jaką stwarza różnica wyznania rodziców, wymagają szczególnej opieki duszpasterskiej. Zgodnie z kan. 1128 KPK/83 i kan. 816 KKKW zarówno ordynariusz (czy też hierarcha) miejsca, jak i inni duszpasterze zobowiązani są do troski o to, by katolickiemu małżonkowi i dzieciom nie zabrakło pomocy duchowej w wypełnianiu obowiązków<sup>21</sup>. Przepis ten zobowiązuje pasterzy także do wspierania małżonków w pogłębianiu życia małżeńskiego i rodzinnego. Różnice wyznania mogą bowiem uwidaczniać się w różnych dziedzinach życia i utrudniać dialog.

Również przeciw rodzica wobec chrztu dziecka można traktować jako sygnał, że chce przekazać mu inny niż katolicki światopogląd. Takie uwarunkowania wymagają nie mniejszej troski zarówno proboszcza, jak i biskupa, który może zatroszczyć się o skierowanie dodatkowej religijnej opieki wobec wspólnot rodzin borykających się z problemem różnicy wyznania lub wartości dzielących małżonków, choćby formalnie przynależeli do tego samego Kościoła.

O ile od rodziców katolickich oczekuje się wychowania w wierze ochrzczonych dzieci, nie zakłada się, że jest to oczywiste w przypadku małżeństw mieszanych. Przepisy dotyczące przedślubnych zobowiązań

---

<sup>21</sup> KKKW dodaje, że chodzi o obowiązki sumienia. Różnice między kanonami nie wydają się znaczące dla podejmowanego tematu, dlatego można te przepisy omawiać łącznie.

nupturientów mających różne podejście do wiary odzwierciedlają stanowisko Kościoła w sytuacji kolizji kilku istotnych praw: prawa-obowiązku wyznawania swojej wiary, dalej, wychowania w niej potomstwa oraz szeroko rozumianej wolności wyboru stanu życia. Posoborowe przepisy odwołujące się do dekretu o ekumenizmie oraz deklaracji o wolności religijnej w pełni szanują wolność religijną obu stron<sup>22</sup>. Wychodzą naprzeciw ich pragnieniu do zawarcia małżeństwa, przy czym, respektują prawo obojga rodziców do podejmowania decyzji dotyczących religijnego wychowania potomstwa – dla strony katolickiej prawo to związane jest z obowiązkiem.

Strona katolicka może otrzymać zgodę na zawarcie małżeństwa mieszanego lub dyspensę od przeszkody różnicy religii (kan. 1129 KPK/83, kan. 803 § 3 KKKW), jeśli w porozumieniu z przyszłym małżonkiem zdecyduje się spełnić warunki, o których mowa w kan. 1125 KPK/83 i odpowiednio 814 KKKW.

Zgodnie z podaną tam normą, strona katolicka zobowiązana jest złożyć szczerze przyrzeczenie (*promissio*), że uczyni wszystko, co w jej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim. Druga zaś strona winna być poinformowana w odpowiednim czasie o składanych przyrzeczeniach strony katolickiej tak, aby rzeczywiście była świadoma treści przyrzeczenia i obowiązku strony katolickiej. Strona katolicka podejmuje się podjąć z całą stanowczością dialog dotyczący katolickiego wychowania potomstwa, wiedząc, że przyszły współmałżonek jest świadomy tego zobowiązania. Przepis nie znosi zatem obowiązku strony katolickiej, lecz wskazuje, że nie jest on bezwzględny: nie wymaga gwarancji skuteczności ani aprobaty drugiej strony<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> Warto zwrócić uwagę na nowość, jaką wprowadziła deklaracja. O ile w 1963 Jan XXIII w swojej encyklice *Pacem in terris* roku pisał o prawie do postępowania zgodnego z *prawym sumieniem*, Sobór uznał, że źródłem religijnej wolności jest sama natura osoby. Nie ma już mowy o subiektywnej dyspozycji, jaką jest *prawość sumienia*. Wolność odnosi się zatem do sumień wszystkich, także tych ludzi, którzy nawet nie poszukują prawdy. Prawo do niewybrania żadnej religii należy odąd uznawać za jeden ze sposobów realizacji *wolności w kwestiach religijnych*. [Jaworski 2002, 409; Mistò 2011, 18-19].

<sup>23</sup> Motu proprio *Matrimonia mixta* Pawła VI zmieniło wcześniejsze normy wymagające od strony niekatolickiej zrzeczenia się prawa do podjęcia starań, aby wychować dzieci zgodnie z własnym sumieniem. Paulus PP. VI, Litterae apostolicae motu proprio datae Normae de matrimoniis mixtis statuuntur *Matrimonia mixta* (21.03.1970), AAS 62 (1970), s. 257-63. Zobowiązanie się strony katolickiej do zachowania wiary zostało wyrażone w innej formie.



Jak wspomniano, zgodnie z kan. 1128 KPK/83 i kan. 816 KKKW, duszpasterz powinien wspomagać małżonków niosących odpowiedzialność za jedność małżeńską i za wychowanie potomstwa. Norma wypracowana przez Kościół nie rozwiązuje bowiem problemu, lecz przenosi związane z nim napięcia na kochających się ludzi, osobiście doświadczających rozdarcia, które dzieli Kościoły lub różnic między religiami. Jest to zadanie tak trudne i osłabiające życie duchowe, że wiele religii zabrania takich małżeństw lub ustanawia normy nierespektujące praw drugiej strony. Ponadto małżonkowie starający się wychować potomstwo w wierze stają w opozycji do przekonań drugiej strony, chcąc zaś zachować jedność w wychowaniu narażają się na konflikt sumienia. Niespójny przekaz dotyczący tak istotnych kwestii jest też uciążliwy dla dzieci, które muszą radzić sobie z konfliktem lojalności.

## **5. Wpływ różnic w wyznaniu rodziców na psychiczną kondycję dzieci**

Dzieciństwo jest czasem stopniowego osiągnięcia coraz większej samodzielności. Proces ten umożliwiają zarówno pojawiające się z czasem kompetencje, jak i odpowiednie środowisko, które stymuluje rozwój. Najważniejsze zadanie wobec potomstwa pełnią rodzice, którzy dają mu poczucie bezpieczeństwa i wprowadzają w świat w sposób adekwatny do jego możliwości. Dzieci naśladują postawy matek i ojców i z czasem przyswajają sobie ich hierarchię wartości. Dla tego okresu życia typowa jest silna potrzeba pozytywnego odniesienia do rodziców. Przy czym zdolność do ambiwalentnego spojrzenia na osobę pojawia się dość późno w rozwoju człowieka. Dlatego młodsze dzieci często obwiniają siebie za gniew opiekuna – niekoniecznie skierowany do nich samych – doświadczają przy tym poczucia winy i wstydu [Lewicka 2010, 137].

Obok naśladowania rodziców inną ważną postawą charakterystyczną dla dziecka jest motywacja, by identyfikować się z nimi. Właściwa identyfikacja dokonuje się na bazie pozytywnej relacji emocjonalnej. Proces ten sprawia, że wartości przyjmowane w rodzinie utrwalają się w dążeniach dziecka. Poważne konflikty między rodzicami utrudniają proces identyfikacji, powodują w dziecku stres i wpływają niekorzystnie na jego rozwój [tamże, 134-35]. Nieporozumienia związane bezpośrednio z potomstwem – czego

przykładem może być spór o chrzest i religijne wychowanie – tym bardziej zaburzają równowagę emocjonalną dzieci [Petts i Knoester 2007, 376].

Rodzina kształtuje sposób przeżywania wiary i uczy życia wartościami, a osobista religijność rodziców, jej dojrzałość, w dużej mierze wpływa na sposób przeżywania relacji z Bogiem przez dzieci [Podczasik 2014, 168]. Według teorii symbolizacji, obrazy matki i ojca i ich symbolika w kulturze związanej z danym stylem wychowawczym stają się podstawą obrazu Boga tworzonego przez potomstwo. Z kolei teoria projekcji wyjaśnia, że dzieci kojarzą Boga z projekcją osób znaczących, poszczególnymi cechami tych osób albo ich przeciwieństwami [Molenda 2017, 209-10]. Przy czym dzieje się tak nie tylko w środowiskach, w których rozmawia się na temat wiary. Dla dzieci przed 6 rokiem życia jest to naturalne, podobnie jak przyjmowanie koncepcji wszechwiedzy, stworzenia czy nieśmiertelności. Dlatego niektórzy psychologowie nazywają dzieci *intuicyjnymi teistami* [Kiessling i Perner 2014, 1601; Richert i Barrett 2005, 285]. Antropomorficzny obraz Boga jest charakterystyczny dla dzieci w wieku przedszkolnym. W młodszym wieku szkolnym dziecko uczy się rozumowania indukcyjnego, doskonali rozumienie pojęć konkretnych i abstrakcyjnych (np. przyczynowości, przestrzeni, czasu, prędkości), a jego myślenie staje się logiczne [Trempeła 2011, 236]. Nowe umiejętności wynikające z rozwoju w sferze poznawczej prowadzą również do zmiany obrazu Boga, o ile nie zostanie on utrwalony na skutek nieodpowiednich metod wychowawczych<sup>24</sup>.

Badania społeczne ukazują związki między religijnością rodziców a praktykowaniem wiary przez ich dzieci. Wskazują na konkretne czynniki związane z religijnością, które poprawiają samopoczucie młodych ludzi<sup>25</sup> i dorosłych, prowadzą do stabilizacji związków małżeńskich i lepszych relacji z potomstwem. Religijni dorośli trwają w osobistej relacji z Bogiem,

<sup>24</sup> Dziecięca religijność może w późniejszych latach życia stanowić bazę dla rozwoju niedojrzałych form religijności związanych z obrazem Boga jako zagrażającego, poczuciem winy i lękiem przed karą, przy braku pozytywnych doświadczeń religijnych. Taka religijność nie spełnia w życiu roli sensotwórczej, nie pomaga przeżywać trudności, lecz wzmacnia wewnętrzne konflikty i stres. Jest przeżywana jako obowiązek czy wręcz ciężar. Negatywny wpływ niedojrzałej religijności może przejawiać się również w umacnianiu nerwicowych, niedojrzałych mechanizmów obronnych [Molenda 2017, 211-12].

<sup>25</sup> Smith wylicza: wskazania moralne, doświadczenia duchowe, wzorce do naśladowania, umiejętności społeczne i przywódcze, umiejętność radzenia sobie, kapitał kulturowy, kapitał społeczny, relacje w zamkniętym środowisku oraz poza nim [Smith 2003, 19].

mają większe poczucie integracji społecznej i spójności w życiu. Dzielący wspólne przekonania małżonkowie doświadczają większej bliskości i mają łatwiejszy dostęp do mechanizmów radzenia sobie z konfliktami. Zadowoleni z życia rodzice częściej wspierają dzieci i spędzają z nimi więcej czasu. Religijne rodziny tworzą szersze środowiska i wzajemnie sobie pomagają [Petts i Knoester 2007, 374-75].

Brak religijnej przynależności jednego z małżonków lub wyznawanie różnych religii komplikuje ten proces. Badania przeprowadzone w zachodnim kręgu kulturowym wykazały, że poważniejsze różnice między wyznawanymi przez rodziców religiami mają negatywny wpływ na atmosferę w rodzinie i psychiczną kondycję dzieci, co prowadzi do problemów wychowawczych, w szczególności do sięgania po narkotyki [tamże, 382]. Z badań wynika też, że dzieci wychowywane przez rodziców niewyznających tej samej religii są bardziej skłonne do nieprzyjęcia żadnego wyznania niż dzieci wychowywane w rodzinach jednorodnych pod względem religijnym [tamże, 375].

Podstawowe znaczenie dla dobra dziecka, a zatem także dojrzałości i trwałości jego wiary mają poczucie bezpieczeństwa i stabilności oraz jednomyślność rodziców w istotnych dla dziecka kwestiach. Jeżeli na skutek poważnych różnic światopoglądowych, małżonkowie nie mogą dojść do porozumienia w sprawie chrztu, najlepszym rozwiązaniem może okazać się odłożenie go do czasu poprawy sytuacji lub osiągnięcia przez dziecko wieku rozeznania.

## **Podsumowanie**

Analiza norm dotyczących przygotowania do sakramentu chrztu wskazuje na wielką troskę prawodawcy o zapewnienie warunków wzrostu sakramentalnej łaski w ciągu dalszego życia ochrzczonego. Jest to wyraźne zarówno w wymaganiach dotyczących odpowiedniej formacji dorosłych, jak i zapewnienia dzieciom katolickiego wychowania. Co istotne, prawodawca zaleca duszpasterzom szczególną dbałość o małych wychowywanych w małżeństwach mieszanych, którzy mogą odczytywać religię jako kwestię dzielącą rodziców. Jeszcze trudniejsza dla dzieci jest sytuacja, gdy między rodzicami dochodzi do sporu dotyczącego udzielenia im chrztu – a zatem określenia ich religijnej tożsamości – choćby rodzice nie zdawali sobie sprawy z wagi tego sakramentu.

Jednocześnie należy zauważyć, że sama atmosfera sporu może negatywnie wpływać na rozwój dziecka, w tym także jego stosunek do wiary. Dlatego w przypadku sprzeciwu rodzica, wynikającego z ugruntowanych przekonań i zarazem wyrażanego w sposób, który narusza relacje między bliskimi, najbardziej zasadnym wydaje się sugerowanie stronie wierzącej odłożenia sprawowania sakramentu przy równoczesnym otoczeniu rodziny odpowiednią opieką duszpasterską. Zapewni to stronie wierzącej pomoc w praktykowaniu i pogłębianiu wiary, co też przyczyni się do przekazywania dziecku stosownych postaw. Udzielenie chrztu należałoby zaproponować, gdy konflikt ustanie lub sam małoletni około wieku rozeznania zechce przyjąć sakramenty inicjacji z wiarą, po odpowiednim przygotowaniu dostosowanym do jego osobistej sytuacji. Taka forma indywidualnej katechezy powinna być skierowana także do małoletnich ochrzczonych w niemowlęctwie na prośbę rodziców, którzy jednak nie wychowali ich w wierze Kościoła. W przypadku dzieci rodziców wierzących i praktykujących regularnie katecheza i parafialne duszpasterstwo w wystarczający sposób uzupełniają przekaz wiary, który dokonuje się w rodzinie<sup>7</sup>.

## PIŚMIENNICTWO

- Brzemia-Bonarek, Aleksandra, i Szymon Drzyżdżyk. 2015. „Chrzest dziecka wbrew woli rodziców. Analiza teologiczno-prawna.” W *Rozwój dogmatu trynitarnego. Perspektywa historiozbowcza*, red. Arkadiusz Baron, Jarosław Kupczak, i Jan D. Szczurek, 175-99. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Wydawnictwo naukowe. <http://dx.doi.org/10.15633/9788374384162.07>
- Coccopalmerio, Francesco. 2011. „Die kirchliche communio: was das Konzil sagt und worüber die Codices schweigen.” W *Der Kirchenaustritt im staatlichen und kirchlichen Recht*, red. Elmar Güthoff, Stephan Haering, i Helmuth Pree, 90-123. Freiburg–Basel–Wien: Verlag Herber GmbH.
- Composta. Dario. 2001. „Commento al can. 868.” W *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. Pio Vito Pinto, 540. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Gänswein, Georg. 1997. „Baptismo homo Ecclesiae Christi incorporatur. Zur Rezeption und Interpretation der rechtlichen Bestimmungen über die Kirchenghörigkeit im Codex Iuris Canonici von 1983.” *Ius Ecclesiae* 9, nr 1:47-79.
- Jaworski, Marian. 2020. „Wprowadzenie do deklaracji o wolności religijnej.” W Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, 405-409. Poznań: Pallottinum.

- Kiessling, Florian, i Josef Perner. 2014. „God–mother–baby: What children think they know.” *Child development* 85, nr 4:1601-616.
- Lewicka, Monika. 2010. „Wpływ relacji małżeńskich na dziecko.” *Studia Bydgoskie* 4:131-41.
- Mistò, Luigi. 2011. „La „Dignitatis humanae”. Nuovo modello per la libertà religiosa.” *Ephemerides Iuris Canonici* 5, nr 1:13-38.
- Molenda, Andrzej. 2017. „Indywidualna religijność narzędziem wykluczenia. Przewycięzanie projekcji celem religijnej edukacji.” W *Między ekskluzją a inkluzją w edukacji religijnej*, red. Monika Humeniuk-Walczak, i Iwona Paszenda, 208-16. Wrocław: Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Mucha, Marta. 2019. *Władza rodzicielska a prawo małoletniego do samodzielnej decyzji o przyjęciu chrztu*. Kraków: Wydawnictwo Scriptum.
- Petts, Richard J., i Chris Knoester. 2007. „Parents’ Religious Heterogamy and Children’s Well-Being.” *Journal for the Scientific study of Religion* 46, nr 3:373-89.
- Podczasik, Monika. 2014. „Rodzina i religijność jej dzieci a stosunek do wiary.” *Family Forum. Roczniki Instytutu Nauk o Rodzinie* 4:163-81.
- Ratzinger, Joseph. 2016. „Kwestie teologiczne na Soborze Watykańskim II.” W Joseph Ratzinger. *Opera omnia. O nauczaniu II Soboru Watykańskiego. Formułowanie, przekaz, interpretacja*. T. 7/1, tłum. Wiesław Szymula, red. Krzysztof Góźdz, i Marzena Górecka, 288-303. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Richert, Rebekah A., i Justin L. Barrett. 2005. „Do you see what I see? Young children’s assumptions about God’s perceptual abilities.” *The International Journal for the Psychology of Religion* 15, nr 4:283-95.
- Smith, Christian. 2003. „Theorizing Religious Effects Among American Adolescents.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 42, nr 1:17-30.
- Tejero, Eloy. 2011. „Przyjmujący chrzest.” W *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. Piotr Majer, 665-69. Kraków: Wolters Kluwer Polska.
- Trempała, Janusz. 2011. *Psychologia rozwoju człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Zubert, Bronisław. 1996. „Chrzest dziecka wbrew woli rodziców: próba krytycznej wykładni kan. 868 § 2 KPK 1983.” *Prawo Kanoniczne* 39, nr 3-4:43-64.

**DYSYMULACJA CZY ZANIEDBANIE  
– O ZANIECHANIU REAKCJI WŁADZY KOŚCIELNEJ  
NA NARUSZENIA PRAWA**

**DISSIMULATION OR NEGLIGENCE  
– ON THE FAILURE OF ECCLESIASTICAL AUTHORITY  
TO REACTION TO VIOLATIONS OF THE LAW**

O. mgr Mateusz Przytułski OP

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska  
e-mail: m.przytułski@dominikanie.pl; <https://orcid.org/0000-0002-2764-862X>

**Abstrakt**

Autor niniejszego opracowania podjął się przedstawienia różnicy pomiędzy dysymulacją a zaniedbaniem w kontekście zaniechania reakcji przełożonego kościelnego na złamanie prawa. Na podstawie dostępnych opracowań przedstawił instytucję dysymulacji. Aby jak najwyraźniej ukazać istotę działania tej instytucji kanonicznej odniósł się do generalnej teorii aktu prawnego. Wskazał, że dysymulacja nie jest związana z istotową częścią aktu, który podlega dysymulacji, lecz opiera się na przypadłościowej części tego aktu, czyli na okolicznościach. Przedstawiając generalne założenia dysymulacji wykazał, w jaki sposób odróżnić ją od zaniedbania. To może pozwolić na określenie, czy przełożony kościelny ponosi odpowiedzialność prawną i moralną za zaniechanie działania przeciw złamaniu prawa.

**Słowa kluczowe:** dysymulacja, dyspensa, tolerancja, przełożony kościelny, teoria prawa kościelnego, normy ogólne

**Abstract**

The Author of this paper has undertaken to present the difference between dissimulation and negligence in the context of the failure of an ecclesiastical superior to react to a breach of the law. On the basis of available studies, he presented the institution of dissimulation. In order to show the essence of the operation of this canonical institution as clearly as possible, he referred to the general theory of the juridical act. He pointed out that dissimulation is not related to the essential part of the act that is dissimulated, but is based on the accidental part of this act, i.e.

the circumstances. By presenting the general assumptions of dissimulation, he showed how to distinguish it from negligence. This may make it possible to determine whether an ecclesiastical superior is legally and morally responsible for failing to act against a breach of the law.

**Keywords:** dissimulation, dispensation, toleration, ecclesiastical superior, ecclesiastical law theory, general norms

## Wstęp

Role przełożonego kościelnego jest m.in. troska o to, aby były przestrzegane przepisy prawa. Stanowi to jego obowiązek, którego wykonanie może podlegać ocenie. Przypomniął o tym papież Franciszek, który w liście apostolskim motu proprio *Come una madre amorevole*<sup>1</sup> poruszył zagadnienie zaniechań przełożonych wobec przestępstw nadużyć seksualnych. W życiu Kościoła i jego działalności w obrębie nauczania, uświęcania i rządzenia zdarzają się sytuacje naruszenia prawa. Jak pokazuje historia, nie wszystkie one spotykają się z reakcją przełożonego. Niektóre z tych sytuacji mogą stać się powodem pociągnięcia przełożonych do odpowiedzialności za zaniedbanie. Co jednak, jeśli przełożony kościelny nie zamierzał zaniedbać tego obowiązku, ale rozeznał, że w danej sytuacji lepiej będzie nie reagować? Spodziewał się bowiem, że jego reakcja mogłaby przynieść większe zło niż samo naruszenie prawa. Zdecydował więc, aby zignorować naruszenie prawa. Takie zachowanie nie jest obce tradycji kanonicznej. Od wieków znana jest bowiem instytucja dysymulacji. Niniejsze rozważania mają na celu ogólną charakterystykę tejże instytucji i porównanie jej z zaniedbaniem. Może to się stać przyczynkiem do określenia słuszności kryteriów, według których ustala się prawną i moralną odpowiedzialność przełożonych kościelnych za zaniechanie reagowania na naruszenie prawa.

---

<sup>1</sup> Franciscus PP., Litterae apostolicae motu proprio datae *Come una madre amorevole* (04.06.2016), AAS 108 (2016) 715-17; tekst polski w: *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich. Aspekt prawny, dokumenty i komentarze*, red. P. Studnicki, i M. Dalgiewicz, Apostolicum, Ząbki 2020, s. 43-45 [dalej jako: CMA].

## 1. Dysymulacja

### 1.1. Pojęcie dysymulacji

Dysymulacja to świadome niezauważanie (ignorowanie) naruszenia prawa z poważnych lub ważnych powodów [Pree 2019, 93-94]. Olivero, a także Aymans i Mörsdorf określili ją jako świadome „przymykanie oka” przez właściwy organ na pewne zło, któremu albo nie można zapobiec, albo, jeśli się zapobiegnie, może ono skutkować poważniejszym złem [Olivero 1953, 65-66; Aymans i Mörsdorf 1991, 273; Pree 2000, 413]. Lefebvre wskazał, że owo ukrycie może wynikać albo 1) z braku możliwości interwencji przełożonego, albo 2) z chęci uniknięcia skandalu, albo 3) z powodu niepewności przyszłości, albo 4) z powodu braku świadomości społecznej, albo 5) z chęci utrzymania istniejącego stanu rzeczy za wszelką cenę, albo 6) z braku możliwości przeciwstawienia się sprawcy, gdyż nie mógłby on przyjąć sankcji. Może też wynikać 7) z niechęci udzielenia dyspensy lub aktu tolerancji [Lefebvre 1947, 607]. Di Pauli wskazał ponadto na 8) brak celowości zastosowania prawa [Di Pauli 1912, 397]. Zgodził się z tym Pree, który utrzymywał, że władza kościelna doskonale zdaje sobie sprawę z niemożliwości reakcji lub jej szkodliwości [Pree 2019, 93-94]. W dysymulacji Kościół niejako zamyka oczy, by nie musieć widzieć tego, co się dzieje, gdyż nie jest w stanie tego zmienić [Aymans i Mörsdorf 1991, 273]. Ważną hipotezę dodał Olivero wskazując, że dysymulacja jest nie tylko udawaniem niewiedzy, ale odstępianiem od normy, która nakazuje sankcję. Jest więc darrowaniem realizowanym poprzez udawanie [Olivero 1953, 78].

Praktyka dysymulacji znana jest w Kościele od wieków. Szczególne zastosowanie miała w czasach Świętej Inkwizycji, gdy w niektórych momentach była jedynym wyjściem chroniącym przed ryzykiem narażenia się na inkwizytorskie prześladowania [Prosperi 2009]. Jak przypomniał Di Pauli, dysymulacja znajduje nieustanne zastosowanie w działalności Kościoła. Bardzo dobrze jej sens oddaje instrukcja papieża Grzegorza XVI z 22 maja 1841 r. skierowana do biskupów Austrii w sprawie małżeństw mieszanych. Zawiera ona następujące sformułowanie: *Sedes Apostolica solet mala illa patienter dissimulare, quae vel impediri omnino nequeunt, vel si impediuntur, funestioribus etiam incommodis facilem aditum patefacere possunt* (Stolica Apostolska ma zwyczaj cierpliwie dysymulować/nie dostrzegać tych nieszczęść, którym albo w ogóle nie można zapobiec, albo jeśli się im zapobiega, mogą łatwo doprowadzić do jeszcze bardziej zgubnych niedogodności) [Di Pauli



1912, 150-51]. Stosowanie dysymulacji wynika więc z niezaprzeczalnej konieczności, bo zasada się na specyfice stanu faktycznego.

Dla pełności określenia pojęcia dysymulacji konieczne jest także wskazanie różnych nazw tej instytucji, jakie pojawiają się w źródłach kanonicznych. Di Pauli wymienił na przykład: *dissimulare poteris* (c. 2; c. 3; c. 5 Comp. I, 4, 6; c. 4 Comp. III, 4, 10). Dalej wskazał również: *sub silentio et dissimulatione poteris preterire* (c. 1 Comp. I, 4, 14), *conniventibus oculis tollerare* (c. 2. Comp. II, 1, 9), *sub dissimulatione transire* (c. 15. X, 3, 39), *sub dissimulatione poteris sustinere* (c. 3. X, 4, 15). Poza tym występują także: *silere poteris*, *prudenter dissimules*, *ecclesiastica prudentia dissimulare* [tamże, 254]. Jak zaznaczył Di Pauli, o fakcie wystąpienia dysymulacji nie decyduje nazewnictwo, lecz ogólny wydzźwięk przedmiotowego dekretu [tamże, przyp. 1].

## 1.2. Podmiot i przedmiot dysymulacji

Na postawie przedstawionego pojęcia dysymulacji można wskazać następujące elementy tej instytucji kanonicznej: 1) podmiot – władza kościelna [Aymans i Mörsdorf 1991, 273]. W obecnej kodyfikacji<sup>2</sup> postanowiono o niej w kan. 129 § 1; 2) przedmiot – sytuacja prawna sprzeczna z kanonicznym porządkiem prawnym. Jest to więc zachowanie naganne i prawnie relewantne [Caprara i Sammassimo 2019, 290].

Należy przy tym zaznaczyć, że aby doszło do dysymulacji, muszą zostać spełnione określone warunki. Po stronie podmiotu, czyli władzy kościelnej, będzie to znajomość sytuacji prawnej sprzecznej z kanonicznym porządkiem prawnym oraz zbadanie tej sprawy na tyle, aby ocenić skutki ewentualnej reakcji. Wobec przedmiotu dysymulacji nie ma żadnych wymagań. Nie jest istotne, jakiej sprawy dotyczy, ani też tego, jak wielki zasięg personalny czy terytorialny obejmuje. Jediną istotną kwestią są okoliczności. Jeśli uwarunkowania sprawiają, że reakcja władzy kościelnej przyniosłaby większą szkodę niż ignorancja naruszenia prawa, to dysymulacja jest zasadna [Aymans i Mörsdorf 1991, 273]. Po ustaniu tych niekorzystnych okoliczności dysymulacja traci swoją zasadność.

<sup>2</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku*. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Pallottinum, Poznań 2022 [dalej: KPK/83].

### 1.3. Dysymulacja w świetle generalnej teorii aktu prawnego

Jak zauważyli Olivero i Pree, dysymulacja nie oznacza akceptacji łamania prawa, lecz ogranicza się jedynie do negatywnego faktu nienakładania sankcji [Olivero 1953, 70; Pree 2019, 94]. W związku z tym nie można mówić, że dysymulacja na sposób pozytywny wnosi coś do prawa [Olivero 1953, 79]. Instytucji dysymulacji nie znajdzie się zatem w prawie pozytywnym. Władza kościelna dysymulując nie sprawia, że powstaje nowa sytuacja prawna. Słusznie spostrzegł to Dzierżon, który podkreślił, że dysymulacja jest fikcją prawną [Dzierżon 2020, 69]. Pomimo tego widać doskonale, że instytucja ta jest ściśle powiązana z działaniem prawnym. Można więc określić ją jako swego rodzaju sytuacją prawną.

Przykładając więc generalną teorię aktu prawnego należy zauważyć, na jakich elementach opiera się omawiana instytucja. Ze strony podmiotu dysymulacji, czyli władzy kościelnej, nie ma żadnego aktu. Władza bowiem milczy, przymyka oko na zło [Aymans i Mörsdorf 1991, 273]. Inna sytuacja jest po stronie przedmiotu dysymulacji. Teoria aktu prawnego wskazuje, że określony akt prawny składa się z elementów istotowych (np. ważność aktu) oraz elementów dodatkowych (np. kwestie godziwości czy okoliczności aktu). Na sytuację naruszenia prawa można więc spojrzeć jako na fakt prawny (albo lepiej: fakt kontra-prawny), który w swej istocie jest sprzeczny z porządkiem kanonicznym. W tej strukturze widać wyraźnie, że dysymulacja nie dotyka istoty faktu kontra-prawnego, lecz niejako „zawieszona” jest na jego okolicznościach. Dysymulacja to tylko fikcja prawna [Dzierżon 2020, 69]. Istota faktu kontra-prawnego pozostaje nadal sprzeczna z kanonicznym porządkiem prawnym, a władza kościelna opiera swoje niedziałanie wobec niego na okolicznościach. Usunięcie tych uwarunkowań z faktu kontra-prawnego sprawi, że dysymulacja straci swoje umocowanie i konieczna będzie inna reakcja ze strony władzy kościelnej. Reakcja ta musiałaby być na tyle wyraźna, aby dotknęła istoty faktu kontra-prawnego. Musiałoby być to działanie dotyczące ontycznego centrum tego faktu – albo go usuwając, albo włączając do porządku prawnego Kościoła.

### 1.4. Dysymulacja jako działanie przejściowe

Z racji, że dysymulacja nie oznacza pozytywnej zgody na łamanie prawa, jest ona tylko środkiem przejściowym w oczekiwaniu na ustanie albo samego faktu łamania prawa, albo okoliczności uniemożliwiających działanie

władzy kościelnej. Dysymulowanie ma więc zawsze charakter tymczasowy, nigdy ostateczny, bo trwa tylko tak długo, jak długo utrzymują się niekorzystne okoliczności i nie można im zaradzić [Aymans i Mörsdorf 1991, 273]. Idąc za tym stanowiskiem podkreślił Pree, że tymczasowość w naturze dysymulacji związana jest z długością trwania niepewnej sytuacji [Pree 2000, 413]. Olivero wskazał natomiast, że tymczasowość znajduje swoje wyjaśnienie w fakcie, że dysymulacja nie powoduje powstania żadnej nowej sytuacji dla popełniającego naruszenia prawa. Może on nawet nie domyślać się, że przełożony ma świadomość jego czynów. Nie powstaje zatem sytuacja prawnie uregulowana i wiążąca [Olivero 1953, 81]. W odniesieniu do tymczasowości Di Pauli słusznie zaznaczył, że istnieje *dissimulatio perpetua*, której celem jest zapomnienie [Di Pauli 1912, 257]. W tym wypadku dysymulacja miałaby charakter przejściowy w takiej mierze, że ustałaby siłą zapomnienia.

Dzierżon wskazał, że w dysymulacji za godziwe i ważne uznaje się to, co w rzeczywistości nim nie jest [Dzierżon 2020, 69]. Uznanie to ma charakter jedynie zewnętrzny, gdyż wewnętrznie nie jest w stanie wpłynąć na sprzeczną z prawem naturę danej sytuacji lub czynności. Pree zaznaczył, że dysymulacja to instytucja kanoniczna o ściśle negatywnym charakterze [Pree 2019, 94]. Należy zatem zauważyć, że nie dotyczy ona elementów istotowych czynności naruszającej prawo, lecz wyrasta na jej specyficznych okolicznościach. Dysymulacja nie powoduje więc legalności faktu sprzecznego z prawem, lecz dla słusznych powodów sprawia, że władza kościelna udaje jego ignorancję (nieznajomość). Instytucja ta dopuszcza łamanie prawa jedynie w sposób negatywny – tak, że przełożony kościelny na forum zewnętrznym przeciwko sprawcy naruszenia nie występuje z urzędu, a czasem nawet nie odnosi się do jego żądania [Michiels 1949, 680]. Z perspektywy sprawcy naruszenia prawa, dysymulacja nie stanowi aprobaty, lecz uniknięcie dolegliwości [Aymans i Mörsdorf 1991, 273].

### 1.5. Skutki dysymulacji

Opierając się na powyższych rozważaniach można wyróżnić bezpośredni i pośredni skutek dysymulacji. Skutkiem bezpośrednim jest niepowiększanie zła. To też jest bezpośrednim celem dysymulowania. Auguścik wskazał natomiast, że celem dysymulacji jest dobro duchowe osoby [Auguścik 2014, 23]. Można w tym upatrywać pośredniego, ale i ostatecznego, celu tej instytucji kanonicznej. Gdyby nie było nakierowania na niepowiększanie

zła, to nie byłyby uzasadnienia dla dysymulacji. W takim wypadku można by mówić o winie – albo *culpa*, albo *dolus* [Di Pauli 1912, 397]. Wśród skutków pośrednich można wyróżnić dwa: zaniechanie działania władzy kościelnej, które jawi się jako środek do skutku bezpośredniego oraz brak sankcji karnej wobec dopuszczającego się naruszenia prawa.

### 1.6. Rodzaje dysymulacji

Dla pełności tych dociekań warto wskazać kilka rozróżnień w obrębie dysymulacji. Pozwoli to dokładnie nakreślić wieloodmianowość tej instytucji. Posłużą do tego rozważania, które przedstawili Di Pauli i Olivero.

Jako pierwsze należy wskazać *dissimulationes legis* i *dissimulationes facti*. Rozróżnienie to nie jest zbędne, lecz ma daleko idące znaczenie. Często bowiem wygodniej będzie ukryć istnienie prawa, czyli zrezygnować z niego w ocenie konkretnych przypadków. Z drugiej strony właściwsze będzie dysymulowanie faktu lub relacji, które zgodnie z *rigor iuris* nie powinny zaistnieć [Di Pauli 1912, 254-55; Olivero 1953, 94-97].

Istotny jest także moment powstania dysymulacji. Można rozróżnić *dissimulatio ante factum* i *dissimulatio post factum*. W tym podziale dysymulację określa czas jej nastąpienia w odniesieniu do czynu lub stanu rzeczy. Jak zauważył Di Pauli, *dissimulationes ante factum* występują najczęściej w dysymulacjach prawa, o ile fakty, na które wpływa dysymulowane prawo mają charakter, który na to pozwala. Takie dysymulacje mają jednak miejsce także niezależnie od dysymulacji prawa. *Dissimulatio post factum* jest najczęstszym typem dysymulacji. Di Pauli określa ją jako zwyczajną. Wynika to także z tej przyczyny, że prędzej czy później *dissimulatio ante factum* przechodzi w *dissimulatio post factum* [Di Pauli 1912, 255-56; Olivero 1953, 97-99].

Kolejne rozróżnienie dotyczy forum oddziaływania dysymulacji – *dissimulatio pro foro externo* i *dissimulatio pro foro interno*. W świetle rozważań Di Pauliego wynika, że dysymulacja na forum wewnętrznym ma miejsce bardzo często. Dotyczy ona szczególnie sakramentu pokuty [Caprara i Sammassimo 2019, 294]. Może to wynikać z faktu, że taka dysymulacja nie ma tendencji do wywoływania skandalu czy też naruszania publicznego interesu Kościoła. Ważne jest także zastrzeżenie, że nie każda dysymulacja dotycząca forum wewnętrznego będzie uzasadniona na forum zewnętrznym [Di Pauli 1912, 256; Olivero 1953, 91-93]. Olivero wskazał ponadto, że aby

dysymulacja na forum sakramentalnym była usprawiedliwiona, to konieczne jest, aby autor dysymulacji kierował się dobrą wiarą [Olivero 1953, 67].

W odniesieniu do zakresu dysymulacji należy wyróżnić *dissimulatio absoluta* i *dissimulatio relativa*. Di Pauli na przykładzie odniesienia sędziego do nieważnego małżeństwa wykazał różnicę między tymi typami. *Dissimulatio relativa* polegałaby na tym, że sędzia mając świadomość, że dane małżeństwo jest nieważne, nie działa z urzędu i udaje, jakby nic nie widział. *Dissimulatio absoluta* miałyby miejsce, gdyby złożono zobowiązujący go do działania donos na to małżeństwo, a on nadal udawałby, że nic nie wie [Di Pauli 1912, 256-57]. Warto zauważyć, że Olivero w swojej publikacji pominął tę różnicę.

Następne rozróżnienie dotyczy zagadnień temporalnych. W tym podziale Di Pauli wskazał na *dissimulatio perpetua* i *dissimulatio temporaria*. To rozróżnienie może wskazywać także na cel danej dysymulacji. *Dissimulatio perpetua* ma na celu zapomnienie. *Dissimulatio temporaria* ma na celu oczekiwanie na zmianę okoliczności lub na przykład na zakończenie przez władzę odpowiednich postępowań, które pozwoliłyby na słuszną i zgodną z prawem reakcję. Czasami taka dysymulacja w konkretnym przypadku jawi się jako jedyne rozwiązanie [Di Pauli 1912, 257; Olivero 1953, 107-108].

Kolejne rozróżnienie odnosi się do tego, czy dysymulacja dotyczy sprawy sprzecznej ustawie czy będącej obok ustawy. Di Pauli określił je odpowiednio jako *dissimulatio contra legem* i *dissimulatio praeter legem*. Wskazał, że zasadniczo dysymulacja dotyczy sytuacji *contra legem*. Jednak zdarzyć się mogą również takie, które dotyczą spraw *praeter legem*. Ma to miejsce, gdy *res dissimulata* nie jest sprzeczna z prawem, gdyż nie została jeszcze uregulowana przez prawo. Zdarzać się to może zwłaszcza w kwestiach dyscyplinarnych, ale także i w pracy duszpasterskiej [Di Pauli 1912, 257; Olivero 1953, 99-100].

Następne rozróżnienie dokonuje się pomiędzy *dissimulatio rei invalidae* a *dissimulatio rei illicitae*. W tym rozróżnieniu dany fakt rozważa się pod takim względem, w jakim jego nieważność lub niegodziwość ma wpływ na zasadność lub długość trwania dysymulacji [Di Pauli 1912, 257-58; Olivero 1953, 104-105]. To rozróżnienie nie podważa zarysowanej koncepcji postrzegania dysymulacji w kontekście generalnej teorii aktu prawnego. Pokazuje natomiast wyraźnie, że dysymulacja nie jest w stanie zmienić natury faktu dysymulowanego – to, co nieważne i niegodziwe, takim pozostanie.

*Dissimulatio totalis* a *dissimulatio partialis* to kolejne wyszczególnienie. W tym rozróżnieniu przedmiotem dysymulowania jest bądź całość aktu, czyli zarówno kwestie ważności, jak i godziwości (*dissimulatio totalis*), bądź część aktu – albo ważność albo godziwość (*dissimulatio partialis*) [Di Pauli 1912, 258; Olivero 1953, 105-106].

Rozróżnienie na *dissimulatio singularis* a *dissimulatio cumulativa* ma na celu wskazanie, czy dysymulacja dotyczy jednego przypadku czy też ich wielości [Di Pauli 1912, 258; Olivero 1953, 107].

Kolejne rozróżnienie dotyczy tego, czy dysymulacja ma charakter milczący czy wyrażony. Może więc występować *dissimulatio tacita* i *dissimulatio expressa*. Ten ostatni ma miejsce, jak wskazał Di Pauli, w przypadku wydania dekretu dysymulacyjnego z użyciem formuły *dissimulare poteris*. Może to nastąpić także, gdy dysymulacja dla konkretnego przypadku jest oczywista, ponieważ nie każda dysymulacja jest *expressis verbis*. Najczęściej jednak dysymulacja jest milcząca [Di Pauli 1912, 258; Olivero 1953, 108].

W odniesieniu do jawności można wyróżnić *dissimulatio occulta* i *dissimulatio notoria*. To pierwsze ma miejsce, gdy nie jest znany albo sam fakt dysymulacji, albo *res dissimulata*. Drugie dotyczy dysymulacji mających charakter notoryjny [Di Pauli 1912, 258; Olivero 1953, 108-109].

Rozróżnienie na *dissimulatio rei* a *dissimulatio personae* wskazuje na to, czy dysymulowana jest osoba czy czynność, którą podejmuje. Di Pauli wskazuje, że *dissimulatio personae* może mieć miejsce na przykład w duszpasterstwie. Duszpasterz może dysymulować osoby żyjące w konkubinacie, ale poprzez głoszenie kazań o moralności chrześcijańskiej w sposób pośredni może odnosić się do czynności, których dopuszczają się dysymulowane osoby [Di Pauli 1912, 258-59]. W takim rozumieniu możliwe jest dysymulowanie nie tylko pojedynczej osoby, ale i całej zbiorowości [Olivero 1953, 27].

Ostatnim rozróżnieniem jest *dissimulatio formalis* i *dissimulatio materialis*. Tutaj istotne jest, jaka część czynności jest dysymulowana – czy jej treść (*dissimulatio materialis*) czy jej forma (*dissimulatio formalis*). Sytuacja dysymulacji formalnej może mieć miejsce na przykład wtedy, gdy do części materialnej została dana dyspensacja, a do formalnej już nie [Di Pauli 1912, 259]. Tę różnicę pominął Olivero.

## 1.7. Dysymulacja a tolerancja i dyspensa

### 1.7.1. Dysymulacja a tolerancja

W kanonicznym porządku prawnym występuje również instytucja tolerancji. Jest ona bardzo podobna do dysymulacji, ale różni się w kluczowym elemencie. Jest nim fakt, że władza kościelna nie ukrywa istnienia tolerowanego faktu [tamże, 404]. Definicja tolerancji zawiera wskazanie, że jest to gotowość do dopuszczenia do czegoś, co jest wyraźnie deklarowane. Następuje to po rozważeniu wszelkich argumentów za i przeciw. Paździor zauważył, że w kanonicznych opracowaniach odnośnie do postawy tolerancji zawarte jest „usposobienie pobłażliwego i dobrotliwego ducha, z którego wypływa osąd rozumu nakazujący ze słusznych racji cierpliwie znosić pewne stany uciążliwe, a nawet przeciwnie naszym poglądom” [Paździor 2001, 650]. Tolerancja może polegać także na wyraźnym pozwoleniu (akt pozytywny) ze strony kompetentnej władzy kościelnej, która zachowuje pewne zastrzeżenia co do danej czynności [Aymans-Mörsdorf 1991, 273]. Capello zaznaczył, że tolerancja polega na negatywnym dopuszczeniu zła [Capello 1923, 345, n. 269]. Dysymulacja natomiast nie niesie ze sobą pozytywnego momentu ustępstwa. Nie oznacza bowiem akceptacji łamania prawa, lecz ogranicza się jedynie do negatywnego faktu nienakładania sankcji [Olivero 1953, 70; Pree 2019, 94]. W przypadku tolerancji nie następuje uchylenie normy obowiązującej. Olivero badając ogólną strukturę tolerancji zauważył, że upoważnia ona do zachowania innego niż opisane przez regułę powszechną. Reguła ta jednak pozostaje i nie jest uchylona, a adresaci otrzymują alternatywę zachowania się zgodnie z nią lub z *lex tolerans* [Olivero 1953, 201]. Aymans i Mörsdorf zaznaczyli natomiast, że tolerancja i dysymulacja praktycznie pokrywają się w tym, że oznaczają w konkretnym przypadku rezygnację z realizacji kościelnej zasady prawnej. Logiczną konsekwencją jest bezkarność łamania prawa, tym bardziej, że nie można obawiać się uciążliwości, jeśli Kościół przynajmniej pośrednio przyznaje, że nie chce powodować ani podejmować żadnych sankcji [Aymans i Mörsdorf 1991, 273].

Ciekawym zagadnieniem jest rozróżnienie pomiędzy *tolerantia tacita* a *dissimulatio tacita*. Pod względem zewnętrznym nie różnią się one niczym. Nie są bowiem ujawnione. O tym, czy dany fakt będzie milcząco tolerowany lub dysymulowany nie decyduje postępowanie przełożonego kościelnego. Kwestią decydującą jest tutaj natura faktu tolerowanego albo

dysymulowanego [Di Pauli 1912, 405]. Należy przy tym zaznaczyć, że o ile dysymulacja może dotyczyć także aktów *contra fidem et mores*, tak tolerancja już nie może [tamże]. Gdyby można je było tolerować, to oznaczałoby, że władza kościelna zgadza się na takie postępowanie. Na niektóre sytuacje lepiej więc „przymknąć oko”. Temu też służy instytucja dysymulacji.

### 1.7.2. Dysymulacja a dyspensa

Dyspensa jest środkiem prawnym, który został przewidziany przez prawo pozytywne. W obecnym ustawodawstwie podstawowe przepisy dotyczące tej instytucji kanonicznej znajdują się w kan. 85-93 KPK/83. Ustawodawca kościelny wskazuje, że jest to „rozluźnienie ustawy czysto kościelnej w poszczególnym przypadku” (kan. 85). Dyspensy udzielają ci, którzy posiadają władzę wykonawczą w granicach ich właściwości, a także ci, którym wprost lub w sposób dorozumiany przysługuje władza dyspensowania – bądź na mocy samego prawa, bądź na mocy zgodnej z prawem delegacji (kan. 85). W analizowanym kanonie wskazano, że przedmiotem dyspensy jest ustawa czysto kościelna (*lex mere ecclesiasticae*). Owo sformułowanie sponuje bowiem, że niemożliwe jest udzielenie dyspensy od prawa bożego i ogranicza jej zasięg tylko do praw wydawanych przez władzę kościelną. Jednakże należy pamiętać o tym, że władza kościelna na mocy władzy udzielonej przez Chrystusa posiada jurysdykcję do promulgowania i konkretyzowania prawa bożego oraz dyspensowania od niego [Sobański 2001, 76-77]. Kościół na mocy tej władzy udziela bowiem dyspens od ustaw wiążących mocą prawa bożego. Są to choćby dyspensa od małżeństwa zawartego i niedopełnionego, dyspensa od małżeństwa z przywileju Pawłowego, czy dyspensa od ślubów [Gałkowski 2013, 68-73]. Dyspensa nie oznacza bowiem zniesienia prawa, ale uznanie, że dla danej sytuacji słuszne i legalne byłoby jego niezastosowanie. Jak wskazuje Gałkowski, celem dyspensy jest dobro człowieka, który znalazł się w trudnej sytuacji i to wymaga zastosowania szczególnych rozwiązań [tamże, 73].

Jako instytucja kanoniczna dyspensa powoduje powstanie nowej sytuacji prawnej [Fornés 1998, 143; Baura de la Peña 1999, 385]. Jest ona niejako *lex specialis* wobec *lex generalis*, którą władza kościelna uznaje za niestosowną dla danych okoliczności. To stanowi podstawową różnicę w odniesieniu do dysymulacji. Dyspensa to akt prawny, działanie [Dzierżon 2020, 69-70]. Jest to akt łaski, który sprawia, że dana czynność, pomimo sprzeczności z normą ogólną, znajduje swoje miejsce w porządku prawnym i nie



narusza go. Dyspensa powoduje realizację dobra, a dysymulacja skutkuje niezwiększeniem zła. Dysymulacja nie oznacza przecież akceptacji łamania prawa, lecz ogranicza się jedynie do negatywnego faktu nienakładania sankcji [Pree 2019, 94].

Należy także zauważyć, że istnieją opinie, iż dysymulacja zawiera w sobie dyspensę milczącą (*dispensa tacita*). Lefebvre przytoczył na przykład Fellinusa Sandaeusa, który twierdził, że dyspensa zawarta jest w dysymulacji milczącej papieża [Lefebvre 1947, 621]. Taka opinia może wynikać z wrażenia, że skoro władza kościelna, i to najwyższa, przymyka oczy na naruszenie prawa, to znaczy, że je akceptuje. Michiels polemizując z tego typu stanowiskami podkreślił, że natura tych dwóch figur jest zupełnie inna [Michiels 1949, 680]. Warto przytoczyć także Di Pauliego, który wskazał, że trudno jest odróżnić dyspensę milczącą od milczącej dysymulacji inaczej, jak tylko odwołując się do woli przełożonego [Di Pauli 1912, 411]. Paździór słusznie zauważył więc, że pomiędzy dysymulacją a dyspensą milczącą różnica tkwi w okolicznościach, w których znajduje się przełożony. Dysymulując jest on bowiem skrępowany przez następstwa, jakie mogłyby wyniknąć w razie zdecydowanego sprzeciwu. Przy udzieleniu dyspensy milczącej nie ma to miejsca. Poza tym przy dysymulacji władza kościelna jest zupełnie bierna, a milcząco dyspensując wykazuje pozytywny akt woli [Paździór 2000, 520]. Należy także pamiętać, że w wielu momentach dysymulacja uzupełnia braki, jakich, ze względu na wymogi materialne lub formalne, nie może zaspokoić dyspensa [Michiels 1949, 680-81]. Jak wskazali Pree i Baura de la Peña, często dotyczyć to może przypadków, w których dyspensa nie byłaby możliwa z powodu naruszenia *ius divinum* [Pree 2019, 94; Baura de la Peña 1999, 385]. Wypada jednak w tym miejscu przypomnieć, że zdarzają się dyspensy od *ius divinum*, więc niemożność zastosowania dyspensy lepiej uzasadniać kategorią słuszności kanonicznej.

Podsumowując rozważania dotyczące różnicy pomiędzy dyspensą a dysymulacją można odnieść się do zarysowanej już generalnej teorii aktu prawnego. Władza kościelna stosując dyspensę wobec faktu kontra-prawnego bezpośrednio oddziałuje na jego istotę i sprawia, że staje się ona zgodna z porządkiem prawnym Kościoła. To prowadzi do zgodności całego tego faktu z nim. Widać wyraźnie, że powstaje nowa sytuacja prawna [Fornés 1998, 143; Baura de la Peña 1999, 385]. Fakt kontra-prawny staje się faktem prawa, bo dyspensa oddziałuje na niego w jego ontyczne centrum.

W przypadku dysymulacji jest zupełnie inaczej, bo, jak już wykazano, opiera się tylko na jego okolicznościach.

### 1.8. Ustanie dysymulacji

Niemożliwe jest ustanie dysymulacji na skutek pozytywnego aktu władzy kościelnej w myśl sformułowania: „od teraz nie dysymuluję, ale i nie działam”. To nadal byłaby dysymulacja. Ustanie dysymulacji miałyby miejsce, gdyby nastąpiło przejście w inną instytucję, na przykład w tolerancję lub w dyspensę. W takich wypadkach miałyby jednak miejsce pozytywny akt nakierowany na fakt kontra-prawny, a to, będąc zupełnie obce dysymulacji, zastąpiłoby ją w całości lub w jakiejś części. Dysymulacja może także ustać w drodze zapomnienia, gdy władza kościelna przestała zdawać sobie sprawę z tego, że istnieje jakiś konkretny fakt kontra-prawny, który dysymuluje [Di Pauli 1912, 257].

Władza kościelna ma obowiązek przestać dysymulować, gdy zanikną okoliczności, które uniemożliwiały działanie. Zgodnie z przedstawioną teorią aktu prawnego, w tym wypadku zanikłby punkt „zaczepienia” dla dysymulacji. Gdyby władza kościelna nadal ignorowała naruszenie prawa, to nie byłaby to dysymulacja, lecz zaniedbanie [tamże, 397].

## 2. Zaniedbanie

Ustawodawca kościelny w kan. 1378 § 2 KPK/83 przewidział sankcję karną za zawinione zaniedbanie (*culpabili neglegentia*). Postanowił następująco: „Kto zaś, wskutek zawinionego zaniedbania, podejmuje lub pomija bezprawnie z czyjaś szkodą lub zgorzeniem akt władzy kościelnej lub akt odnoszący się do urzędu lub zadania, powinien być sprawiedliwie ukarany, zgodnie z przepisem kan. 1336 § 2-4, z zachowaniem obowiązku naprawienia szkody” (kan. 1378 § 2). W świetle wskazanego kanonu, zawinione zaniedbanie oznacza brak staranności w wykonaniu aktu władzy, urzędu lub zadania kościelnego, wskutek której powstaje czyjaś szkoda lub zgorzenie [Kaleta 2022, 255]. Jak zauważył Kaleta, owo zaniedbanie wynika z podjęcia lub zaniechania działań. Skutkiem tego zaniedbania ma być czyjaś szkoda lub zgorzenie [tamże, 256]. Dalej wskazał, że owo zaniedbanie ma polegać na takim sprawowaniu władzy, urzędu lub zadania kościelnego, które wymagałoby określonego poczynania [tamże, 256]. W świetle tego kanonu

można dostrzec, że zaniedbanie, z którego nie wyniknęłaby czyjaś szkoda lub zgorzenie, nie podlega ukaraniu.

Odnosnie do obowiązku reagowania na naruszenie prawa ustawodawca kościelny ustalił regulacje w kan. 1341 KPK/83. Wskazał tam, że ordynariusz ma obowiązek wszcząć postępowanie sądowe lub administracyjne celem wymierzenia lub deklarowania kary. Ma to się dokonać, gdy uzna, że środkami pasterskiej troski, a zwłaszcza braterskim napomnieniem, upomnieniem lub naganą nie można przywrócić sprawiedliwości, doprowadzić sprawcy do poprawy i naprawić zgorzenia (kan. 1341). Krukowski zauważył, że ciążący na ordynariuszu obowiązek podjęcia decyzji w sprawie postępowania karnego następuje dopiero po wykorzystaniu środków duszpasterskiej troski [Krukowski 2022, 139]. W świetle omawianego kanonu widać wyraźnie, że ordynariusz ma obowiązek reagować na naruszenie prawa. Kwestia tego, jakiego typu narzędziem poprawczym czy ekspiacyjnym się posłuży jest w tym przypadku drugorzędna.

Poza KPK/83 rozmaite regulacje dotyczące reagowania przełożonych na nadużycia znajdują się w innych dokumentach. Należy tutaj wskazać motu proprio *Vos estis lux mundi* papieża Franciszka z 7 maja 2019 r.<sup>3</sup> W odniesieniu do przełożonego kościelnego uznaje ono za przestępstwo zaniechanie działania przeciwko nadużyciom seksualnym wobec małoletnich lub bezradnych. Papież wskazał, że działaniem przestępnym jest utrudnianie lub obstrukcja postępowań (świeckich i kościelnych) przeciwko duchownemu lub zakonnikowi dopuszczającemu się takiego przestępstwa [Majer 2020, 145]. Kolejnym dokumentem stanowiącym o odpowiedzialności przełożonych kościelnych za zaniedbania w odniesieniu do sprawowania urzędu, a zwłaszcza w odniesieniu do przestępstw nadużyć seksualnych wobec małoletnich i „bezbronnych dorosłych” jest CMA. Dokument ten umożliwił karne usunięcie hierarchów kościelnych i wyższych przełożonych zakonnych z urzędu za zaniedbania w tej materii. Omawiając go Majer wskazał, że biskup diecezjalny może zostać usunięty z urzędu, jeśli wskutek zaniedbania dokonał lub zaniechał czynów, które wyrządziły poważne krzywdy innym, czy to osobom fizycznym czy całej wspólnotie (art. 1 § 1 CMA) [tamże, 146]. Wskazał, że chodzi o krzywdy zarówno fizyczne,

---

<sup>3</sup> Franciscus PP., Litterae apostolicae motu proprio datae *Vos estis lux mundi* (07.05.2019), AAS 111 (2019), s. 823-32; tekst polski w: *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich*, s. 46-56 [dalej: VELM].

jak i duchowe czy materialne [tamże]. W dalszej części tego dokumentu znalazły się kryteria dla usunięcia z urzędu biskupa. Ma to być uchybienie sumienności sprawowania urzędu, które dokonało się w bardzo poważnym stopniu, a nawet bez winy moralnej (art. 1 § 2 CMA) [tamże]. W odniesieniu do przestępstw dotyczących nieletnich lub bezbronnych dorosłych wystarczy, by to był poważny brak sumienności (art. 1 § 3 CMA) [tamże]. Jak słusznie zauważył Majer, usunięcie z urzędu, o którym mowa, nie jest karnym „pozbawieniem” urzędu. CMA nie jest ustawą karną, więc usunięcie z urzędu odbywałoby się na drodze administracyjnej. Ponadto nie byłoby konieczne udowodnienie biskupowi „winy”, gdyż wystarczy wskazanie, że jego zaniedbanie spowodowało szkodę [tamże]. Obligatoryjne byłoby zatem wskazanie związku przyczynowo skutkowego między zaniedbaniem a szkodą [tamże].

### 3. Dysymulacja a zaniedbanie – porównanie

Chociaż zarówno dysymulacja, jak i zaniedbanie polegają na zaniechaniu reakcji władzy kościelnej, to można je w łatwy sposób rozróżnić. Po pierwsze dysymulacja jako instytucja kanoniczna świadczy o elastyczności prawa a nie o jego łamaniu. Przemawia za tym poszukiwanie sprawiedliwości i miłosierdzia, które jako wspólny mianownik mają słuszość kanoniczną. W tym znaczeniu słuszość kanoniczna wyraża wyższą formę sprawiedliwości. Jak zauważył Gerosa, jest ona spokrewniona z *caritas* i z Bożą *miserericordia* [Gerosa 2003, 154]. Auguścik podkreślił, że dzięki takiemu pojmowaniu tych fundamentalnych wyznaczników eliminuje się dowolność prawa, a także oddziałując na proces jego tworzenia określa się ramy jego konkretyzacji [Auguścik 2014, 19]. Po drugie, w dysymulacji patrzy się na daną sytuację całościowo i stara się znaleźć najlepsze rozwiązanie. Chociaż jej stosowanie jest aktem negatywnym, czyli niedziałaniem, to nie można mówić o zaniedbaniu. Władza kościelna zapoznała się bowiem z całym faktem i uznała, że „lepiej go nie widzieć”. Co więcej, byłaby nawet gotowa reagować, ale z różnych przyczyn nie jest to w danych okolicznościach dobre.

W przypadku zaniedbania ma miejsce nie tylko brak reakcji czy niewłaściwa reakcja, ale także błędny osąd co do danej sprawy. Zaniedbanie może powstać, gdy władza kościelna źle określi hierarchię dóbr i uzna na przykład, że lepiej jest przemilczeć dany fakt, bo dzięki temu nie nabierze on rozgłosu. Jednakże gdy reakcja władzy kościelnej w danym przypadku

mogłaby położyć kres krzywdzie, której może doświadczać konkretna osoba, to wtedy można uznać, że błędnie sformułowano hierarchię dóbr. Baura de la Peña mocno podkreślił, że jeśli następuje naruszenie czyichś praw, czyli krzywda, to z pewnością nie ma uzasadnienia dla dysymulacji [Baura de la Peña 2015, 33]. Zaniedbanie to także niewłaściwe sprawowanie swego urzędu. W tym mieści się także zawiniona ignorancja dotycząca podstawowej wiedzy, którą przełożony powinien posiadać. Gdy brak tej wiedzy przyczynił się do krzywdy lub innej szkody, to wówczas wyraźnie widoczne jest zaniedbanie sprawującego urząd i czasami może to stać się powodem pociągnięcia go do odpowiedzialności karnej. Należy także przypomnieć, że w okolicznościach, w których dysymulacja powinna ustać, powstaje obowiązek reakcji władzy kościelnej. Gdy tego zaniechano, to istnieje możliwość powstania zaniedbania.

### Zakończenie

Niedziałanie czy „przymykanie oka” na naruszenie prawa, jakie dokonują się w Kościele nie zawsze są zjawiskami przestępnymi. Omówiona instytucja dysymulacji pokazała, jak złożonym i wieloodmianowym zagadnieniem jest zaniechanie reakcji władzy kościelnej. Celem powyższych rozważań było nakreślenie granicy pomiędzy dysymulacją a zaniedbaniem. Zaniedbanie kładzie wyraźny akcent na konkretną krzywdę czy szkodę oraz na niewłaściwe sprawowanie urzędu. Dysymulacja natomiast polega na świadomym uznaniu, że lepiej nie reagować, bo to uchroni od większego zła. W ocenie tego, co jest ważniejsze do chronienia pomocne mogą okazać się źródła kanonistyczne. W tym wypadku szczególne znaczenie posiadają KPK/83, VELM i CMA. Można w nich odnaleźć kryteria do oceny reakcji przełożonych, a także odpowiedzialności za ich działania wobec konkretnego zła. Na takiej podstawie możliwe jest zbudowanie hierarchii wartości, której nie można przestawić, aby uzasadnić dysymulację. W świetle przedstawionych rozważań można stwierdzić, że czasami odejście od *rigor iuris* jest wskazane. Istnieją natomiast sytuacje, w których brak reakcji przełożonego ma charakter negatywny. Stąd też, aby określić prawną i moralną odpowiedzialność przełożonych za zaniechanie działania, należy dokładnie zbadać każdą z sytuacji biorąc pod uwagę jej wieloaspektowość i argumenty konkretnego przełożonego, które stały za decyzją o niedziałaniu.

## PIŚMIENICTWO

- Auguścik, Mariusz. 2014. „Miejsce i rola słuszności w prawie kościelnym.” *Łódzkie Studia Teologiczne* 23, nr 2:7-26.
- Aymans, Winfried, i Klaus Mörsdorf. 1991. *Kanonishest Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*. T. 1: *Einleitende Grundfragen. Allgemeine Normen*. Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Baura de la Peña, Eduardo. 1999. „Le esigenze giuridiche nel rilascio di dispense.” *Ius Canonicum* [Escritos en honor de Javier Hervada. Volumen especial], 379-94.
- Baura de la Peña, Eduardo. 2015. „Misericordia e diritto nella Chiesa.” W *Ius quia iustum. Festschrift für Helmuth Pree zum 65. Geburtstag*, red. Elmar Güthoff, i Stephan Haering, 23-37. Berlin: Duncker & Humbolt.
- Capello, Felix M. 1923. *Summa Iuris Publici Ecclesiastici ad normam codicis iuris canonici et recentiorum S. Sedis documentorum concinnata*. Romae: Apus Aedes Universitatis Gregoriana.
- Caprara, Leonardo, i Anna Sammassimo. 2019. „La dissimulatio tra esigenze di misericordia, legge canonica e centralità della persona.” W *Jus-online. Rivista di scienze giuridiche a cura della Facoltà di Giurisprudenza dell'Università Cattolica di Milano* 3:279-317.
- Di Pauli, Andreas. 1912. „Dissimulare poteris.” *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 92:250-69, 397-414.
- Dzierżon, Ginter. 2020. *Dyspensa w kanonicznym porządku prawnym. Studium prawno-historyczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Fornés, Juan. 1998. „Legalidad y flexibilidad en el ejercicio de la potestad eclesiástica.” *Ius Canonicum* XXXVIII, 75:119-45.
- Gałkowski, Tomasz. 2013. „Dyspensa od prawa bożego.” *Łódzkie Studia Teologiczne* 22:67-79.
- Gerosa, Libero. 2003. *Interpretacja prawa w Kościele. Zasady, wzorce, perspektywy*, Tłum. Katarzyna Kubis, i Andrzej Porębski. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kaleta, Paweł. 2022. „Kan. 1378.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. IV/2: *Księga VI. Sankcje karne w Kościele*, red. Józef Krukowski, 253-57. Poznań: Pallottinum.
- Krukowski, Józef. 2022. „Kan 1341.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. IV/2: *Księga VI. Sankcje karne w Kościele*, red. Józef Krukowski, 139-42. Poznań: Pallottinum.
- Lefebvre, Charles. 1947. „La dissimulation et la dispense tacite.” *Ephemerides Iuris Canonici* 4:606-26.

- Majer, Piotr. 2020. „Odpowiedzialność kanonicznoprawna biskupa w przypadku przestępstw seksualnych duchownych wobec małoletnich.” W *Odpowiedź Kościoła na dramat wykorzystania seksualnego małoletnich. Aspekt prawny, dokumenty i komentarze*, red. Piotr Studnicki, i Marta Dalgiewicz, 140-48. Ząbki: Apostolicum.
- Michiels, Gommarus. 1949. *Normae generales iuris canonici. Commentarius Libri I Codicis iuris canonici*. Wyd. następne. T. 2. Parisiis–Tornaci–Romae: Typis Societatis S. Joannis Evangelistae, Desclée et Socii.
- Olivero, Giuseppe. 1953. *Dissimulatio e tolerantia nell'ordinamento canonico*. Milano: Dott. A. Giuffré Editore.
- Paździor, Stanisław. 2000. „Dysymulacja a dyspensa milcząca.” W *Plenitudo legis dilectio. Księga pamiątkowa ku czci O. Prof. Dr hab. B. Zuberta*, red. Antoni Dębiński, i Elżbieta Szczot, 517-42. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Paździor, Stanisław. 2001. „Powody skłaniające przełożonego kościelnego do tolerancji lub dysymulacji.” W *Divina et humana. Księga jubileuszowa w 65 rocznicę Urodzin Księdza Profesora Henryka Misztala*, red. Antoni Dębiński, Wiesław Bar, i Piotr Stanisław, 649-60. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Pree, Helmuth. 2000. „Le tecniche canoniche di flessibilizzazione del diritto: possibilità e limiti ecclesiali di impiego.” *Ius Ecclesiae* 12:375-418.
- Pree, Helmuth. 2019. „Flexibilisierungsinstrumente im katholischen Kirchenrecht.” *Ancilla Iuris* 58-95.
- Prosperi, Adriano. 2009. „Confessione e dissimulazione.” <https://journals.openedition.org/dossiersgrihl/3671> [dostęp: 09.03.2023]. <https://doi.org/10.4000/dossiersgrihl.3671>
- Sobański, Remigiusz. 2001. *Nauki podstawowe prawa kanonicznego*. T. 2: *Teologia prawa kościelnego*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.

# INSTYTUCJA WYŁĄCZENIA SĘDZIEGO GWARANTEM BEZSTRONNOŚCI SĄDU KOŚCIELNEGO

## THE INSTITUTION OF EXCLUSION OF THE JUDGE GUARANTEES THE IMPARTIALITY OF THE ECCLESIASTICAL COURT

Adrian Redzyna CM

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska  
e-mail: [adrian.redzyna24@gmail.com](mailto:adrian.redzyna24@gmail.com); <https://orcid.org/0000-0002-4781-8972>

### Abstrakt

Artykuł porusza problematykę instytucji wyłączenia sędziego związanej z zasadą niezawisłości sędziego kościelnego w sprawowaniu bezstronnego wymiaru sprawiedliwości. W pierwszym punkcie zwrócono uwagę na przyczyny wyłączenia sędziego, dochodząc do wniosku, że wyłączeniu podlega sędzia, wobec którego zachodzi uzasadnione podejrzenie stronniczości. W kolejnym punkcie omówiono procedurę wyłączenia sędziego od orzekania w procesie, ze szczególnym uwzględnieniem organu kompetentnego do rozstrzygnięcia sprawy wypadkowej o wyłączenie sędziego. W ostatnim punkcie zostały przywołane skutki uwzględnienia wniosku o wyłączenie sędziego, którymi są: po pierwsze, zmiana osoby sędziego, a nie stopnia postępowania; po drugie, ważność czynności procesowych dokonanych przed i po złożeniu wniosku o wyłączenie. Autor w kilku miejscach opracowania stawia pytania oraz proponuje doprecyzowanie przez ustawodawcę niektórych kwestii w przedmiocie instytucji wyłączenia sędziego. W konkluzji należy stwierdzić, że instytucja wyłączenia sędziego stanowi fundament i gwarancję rzetelnego oraz bezstronnego procesu kościelnego.

**Słowa kluczowe:** prawo kanoniczne procesowe, proces kanoniczny, bezstronność sądu, niezawisłość sędziowska, wyłączenie sędziego

### Abstract

The article examines the mechanism of a judge expulsion with regard to the principle of independence of a judge during the performance of the impartial administration of justice. In the first point, attention was drawn to the reasons for



the exclusion of a judge, followed to the conclusion that the expulsion is a subject to a judge against whom there is a justified suspicion of bias. The next point showcases the procedure of excluding a judge from adjudicating in a trial, with a particular emphasis on the authority competent to resolve an incidental case for excluding a judge. In the last point, the research was carried out on the consequences of accepting the act to disqualify a judge. The first outcome is a change of a judge, not the nature of the proceedings; and the second result is a validation of the procedural steps taken before and after the application for the request of a judge removal. The author raises a number of questions as well as offers some clarifications for the legislator on the mechanism of a judge's expulsion. To summarize, the institution of judge removal forms the pillar and guarantee of a fair and impartial church trial.

**Keywords:** procedural canon law, canon law process, impartiality of the court, judicial independence, removal of a judge

## **Wprowadzenie**

Jednym z podstawowych zadań sędziego kościelnego jest procesowe poszukiwanie prawdy obiektywnej dotyczącej rozpatrywanej przez niego sprawy. Proces, którym kieruje sędzia, zmierza do osiągnięcia przez niego pewności moralnej, o której stanowi Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w kan. 1608 § 1, i do wydania wyroku. Tak istotna funkcja sędziego, jak również troska Kościoła o zagwarantowanie wiernym bezstronnego i obiektywnego wymiaru sprawiedliwości, uzasadnia potrzebę obowiązywania w sądownictwie kościelnym instytucji wyłączenia sędziego. Cieszy się ona zainteresowaniem zarówno ze strony ustawodawcy, jak i doktryny kanonicznej oraz orzecznictwa Trybunałów Stolicy Apostolskiej, co znajdzie odzwierciedlenie w niniejszym artykule. Autor stawia sobie za cel przedstawić w sposób jak najbardziej kompleksowy instytucję wyłączenia sędziego oraz jej wpływ na bezstronność sądu, a jednocześnie na niezawisłość sędziego kościelnego. Zostaną przedstawione przyczyny, procedura oraz skutki wyłączenia sędziego dla całego procesu prowadzonego przed sądem kościelnym. Takie zaprezentowanie tematu przyczyni się do lepszego zrozumienia funkcjonowania wymiaru sprawiedliwości w Kościele rzymskokatolickim.

## 1. Przyczyny wyłączenia sędziego

Bezstronność, czyli brak uprzedzeń, obiektywizm [Szymczak 1988a, 150] stanowi integralną część prawa kanonicznego i jest jedną z fundamentalnych zasad sprawowania władzy w Kościele. Zobowiązuje ona kompetentny organ do podejmowania decyzji nie na podstawie osobistych przekonań czy uprzedzeń, ale na podstawie obiektywnych kryteriów. Prawo kanoniczne przywołuje tę zasadę w formie nakazu odrzucenia wszelkiego „względu na osobę”, będącego przeciwieństwem bezstronności (kan. 524, 626, 830 § 2, 1181). Wzgląd na osobę (*acceptio personarum*) – czyli „stronniczość” – określany był przez św. Augustyna z Hippony jako kierowanie się przy podejmowaniu decyzji nie tyle racjami merytorycznymi, ile faworyzowaniem jednej ze stron z uwagi na pewne względy osobiste, np. współczucie czy uznanie. Tego rodzaju stronniczość sprzeciwia się sprawiedliwości rozdzielczej, na którą zwracał uwagę św. Tomasz z Akwinu [Majer 2019, 262]. Taka stronniczość została również potępiona przez Boga, „który nie ma względu na osobę” (Rz 2,11; Ef 6,9). Każdy podmiot wykonujący w Kościele władzę rządzenia musi mieć na względzie dobro całej wspólnoty kościelnej, bez faworyzowania kogokolwiek, stając zawsze ponad osobistymi interesami. Bezstronność wynika zarówno z zasady sprawiedliwości, jak i ze szczegółowych norm regulujących sprawowanie władzy. Widać to przede wszystkim na płaszczyźnie sądowej: sędzia kościelny wydając wyrok, musi być wolny od wszelkiego rodzaju nacisków z zewnątrz [tamże, 263]. Niezawisłość sędziowska jest ustawową zasadą sprawowania kościelnego wymiaru sprawiedliwości, zgodnie z którą wyroki wydawane przez sędziego są jego samodzielną decyzją, wydaną w granicach prawa i na podstawie własnego przekonania [Pikus 2002, 277].

Bezstronność sędziego gwarantuje m.in. instytucja wyłączenia sędziego na wniosek strony procesowej. Instytucja ta została już skodyfikowana w kan. 1613-1616 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Aktualnie ustawodawca reguluje tę instytucję w kan. 1448-1451. Natomiast na gruncie procesu o orzeczenie nieważności małżeństwa o instytucji tej stanowią art. 67-70 instrukcji procesowej *Dignitas connubii* z 2005 r. W kan. 1613 § 1 KPK/17 ustawodawca postanowił, że sędzia nie może przyjąć do rozpoznania sprawy w kilku przypadkach: z racji pokrewieństwa lub powinowactwa w każdym stopniu linii prostej i do drugiego stopnia linii bocznej; z racji sprawowania opieki lub kurateli; z racji wielkiej zażyłości lub niechęci;

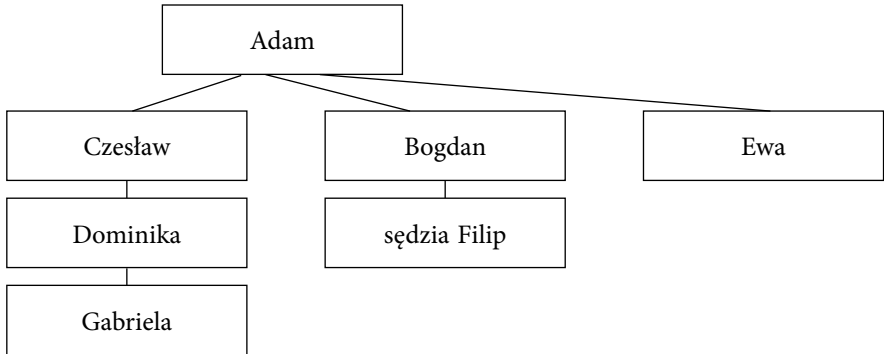
z racji spodziewanej korzyści lub dla uniknięcia szkody; z racji wcześniej pełnionej w sprawie funkcji adwokata czy pełnomocnika. Jeżeli natomiast przyjąłby sprawę, w której zachodziłaby jedna z powyższych okoliczności, można byłoby go wyłączyć ze sprawy na wniosek któregoś ze stron zgodnie z kan. 1614 § 1 KPK/17. Obecnie ustawodawca w kan. 1448 § 1 postanawia, że sędzia nie może przyjąć do rozpoznania sprawy w ośmiu przypadkach: z racji pokrewieństwa w każdym stopniu linii prostej i aż do czwartego stopnia linii bocznej; z racji powinowactwa w każdym stopniu linii prostej i aż do czwartego stopnia linii bocznej; z racji sprawowania opieki; z racji sprawowania kurateli; z racji wielkiej zażyłości; z racji wielkiej niechęci; z racji spodziewanej korzyści oraz dla uniknięcia szkody. Widać więc, że przepis ten został jedynie zmodyfikowany w kwestii stopnia pokrewieństwa i powinowactwa w linii bocznej (z drugiego na czwarty stopień). Natomiast kwestię wykluczenia z udziału w procesie sędziego, który we wcześniejszej instancji występował w charakterze adwokata albo pełnomocnika przynajmniej jednej ze stron procesowych, reguluje obecnie kan. 1447. Ten przepis do katalogu osób wykluczonych *ipso iure* od orzekania w procesie dołącza ponadto sędziego, rzecznika sprawiedliwości, obrońcę wężła, świadka oraz biegłego, którzy byli wcześniej zaangażowani w rozpatrywaną sprawę. Złamanie powyższego zakazu skutkowałoby nieważnością nieusuwalną wyroku (kan. 1620, 1<sup>o</sup>) oraz stanowiło podejrzenie stronnictwa sędziego, a więc także stanowiłoby uzasadnioną przyczynę jego wyłączenia ze sprawy na wniosek strony – zarówno powodowej, jak i pozwanej – zgodnie z kan. 1449 § 1.

### **1.1. Pokrewieństwo lub powinowactwo**

Pokrewieństwo jest stosunkiem, jaki zachodzi między ludźmi połączonymi węzłami krwi pochodzącymi od wspólnego przodka [Szymczak 1988b, 774]. Natomiast powinowactwem określa się stosunek rodzinny zachodzący między jednym z małżonków a krewnymi drugiego małżonka [tamże, 870]. Pokrewieństwo w prawie kanonicznym oblicza się poprzez linie i stopnie. W linii prostej jest tyle stopni, ile zrodzeń, czyli osób, nie licząc przodka. Natomiast w linii bocznej jest tyle stopni, ile jest osób w obydwu razem liniach, nie licząc przodka (kan. 108). Natomiast powinowactwo powstaje z ważnego małżeństwa – nawet niedopełnionego – i istnieje między mężem a krewnymi żony oraz między żoną a krewnymi męża. Oblicza się je w taki sposób, że krewni męża są w tej samej linii i w tym samym stopniu

powinowatymi żony i odwrotnie (kan. 109). Dla lepszego zrozumienia sposobu liczenia pokrewieństwa oraz powinowactwa można posłużyć się poniższym przykładem:

Grafika 1. Sposób liczenia pokrewieństwa w prawie kanonicznym



Źródło: opracowanie własne

Zgodnie z kan. 1448 § 1 wyłączeniu od rozpoznawania sprawy z racji pokrewieństwa lub powinowactwa podlega sędzia, który jest krewnym bądź powinowatym którejs ze stron procesowych we wszystkich stopniach linii prostej oraz do czwartego stopnia linii bocznej. Z powyższej ilustracji wynika, że sędzia Filip jest spokrewniony: z Bogdanem – w pierwszym stopniu linii prostej; z Adamem – w drugim stopniu linii bocznej; z Ewą – w trzecim stopniu linii bocznej; z Czesławem – w trzecim stopniu linii bocznej; z Dominiką – w czwartym stopniu linii bocznej; z Gabriellą – w piątym stopniu linii bocznej. Zatem sędzia Filip podlega wyłączeniu – o ile sam wcześniej nie powstrzymał się od orzekania – w przypadku, gdy przynajmniej jedną ze stron procesowych byłiby: Bogdan, Adam, Ewa, Czesław lub Dominika. Może jedynie sądzić sprawę Gabrieli, która jest spokrewniona z nim dopiero w piątym stopniu linii bocznej.

## 1.2. Opieka lub kuratela

W wykonywaniu swoich uprawnień osoba małoletnia – czyli osoba poniżej 18 roku życia (kan. 97 § 1) – podlega władzy rodziców lub opiekuna prawnego. Wyjątek stanowią te sprawy, w których małoletni na podstawie prawa Bożego albo kanonicznego są wyjęci spod władzy swoich rodziców

bądź opiekuna prawnego (np. w odniesieniu do kanonicznego prawa procesowego – kan. 1478). Ustawodawca kościelny stosuje klauzulę odsyłającą do prawa państwowego odnośnie do ustanawiania opiekuna prawnego oraz sprawowania przez niego władzy nad małoletnim – kanonizacja ustawy cywilnej. Wyjątek stanowią te sprawy, w których prawo kanoniczne zastrzega co innego albo biskup diecezjalny uznał w pewnych przypadkach – ze słusznej przyczyny – że należy zatroszczyć się o ustanowienie innego opiekuna niż ten ustanowiony przez prawo państwowe (kan. 98 § 2 i 1479). Opiekę w prawie kanonicznym przyznaje się małoletnim. Jej sprawowanie powierza się ustawowemu przedstawicielowi osoby małoletniej, która nie ma rodziców albo której interes prawny jest sprzeczny z interesem prawnym rodziców. Ponadto w *Kodeksie cywilnym*<sup>1</sup> w art. 13 § 2 uregulowano, że dla osoby ubezwłasnowolnionej całkowicie – zgodnie z polskim prawem – ustanawia się opiekę, chyba że pozostaje ona pod władzą rodzicielską. Natomiast kuratelę – co do zasady – przyznaje się pełnoletnim, którzy potrzebują specjalnego reprezentowania lub pomocy. Jej sprawowanie powierza się ustawowemu przedstawicielowi osoby pełnoletniej, niezdolnej do czynności prawnych. Kuratora można przyznać również osobie małoletniej (kan. 105 § 2), której sytuacja prawna nie jest chroniona przez rodziców lub opiekuna prawnego albo zachodzi konflikt interesów pomiędzy małoletnim a rodzicami bądź opiekunem prawnym. Ponadto w art. 16 § 2 k.c. uregulowano, że dla osoby ubezwłasnowolnionej częściowo – zgodnie z polskim prawem – ustanawia się kuratelę. Opiekę i kuratelę reguluje również *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*<sup>2</sup> w art. 145-184. Należą one do instytucji chroniących osoby niezdolne do samodzielnego działania. Przez konflikt interesów – do jakiego mogłoby dojść – wyłączeniu od rozpoznawania sprawy z racji sprawowania opieki lub kurateli podlega sędzia, który sprawuje taką opiekę bądź kuratelę nad którąś ze stron procesowych.

---

<sup>1</sup> Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – *Kodeks cywilny*, Dz. U. z 2022 r. poz. 1360 z późn. zm. [dalej: k.c.]. W k.c. ustawodawca wyróżnia trzy rodzaje zdolności do czynności prawnych: pełną (art. 10 i 11 k.c.); ograniczoną (art. 15 i 16 k.c.) wraz ze skutkami (art. 17-21 k.c.); brak zdolności (art. 12 i 13 k.c.) wraz ze skutkami (art. 14 k.c.).

<sup>2</sup> Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. – *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Dz. U. z 2020 r. poz. 1359.

### 1.3. Wielka zażyłość lub niechęć

Zażyłością są określane bliskie, poufale stosunki [Tenże 1989c, 980]. Natomiast niechęć jest nieprzyjaznym uczuciem, względnie niezyczliwością wobec kogoś lub uprzedzeniem do kogoś [Tenże 1988b, 323]. Wyłączeniu od rozpoznawania sprawy podlega sędzia, który jest związany z którąś ze stron procesowych wielką zażyłością (*intimae vitae consuetudinis*) spowodowaną m.in. wspólnym zamieszkiwaniem, prowadzeniem wspólnych interesów czy bardzo bliską przyjaźnią z którąś ze stron. Wyłączyć ze sprawy należy także sędziego, który darzy którąś ze stron niechęcią (*magnae similitatis*), która może być spowodowana m.in. wielką nieprzyjaźnią prowadzącą do antypatii lub nieprzejednanej nienawiści względem któreś ze stron procesowych [Del Amo 2023, 895]. Ustawodawca kościelny w żadnym miejscu nie wymienia enumeratywnie przykładów sytuacji, w których można byłoby mówić o wielkiej zażyłości lub niechęci. Dlatego też bazując na doktrynie kanonistycznej oraz doświadczeniu życiowym należy w każdej konkretnej sytuacji rozważyć ocenić, czy dana sytuacja wyczerpuje znamiona *intimae vitae consuetudinis* bądź *magnae similitatis*.

### 1.4. Spodziewana korzyść lub uniknięcie szkody

Wyłączeniu od rozpoznawania sprawy podlega wreszcie sędzia, który spodziewa się od któreś ze stron procesowych korzyści (*lucri faciendi*) materialnej lub duchowej, albo chce uniknąć szkody (*damni vitandi*) również materialnej lub duchowej. Najczęściej bowiem sędzia, który spodziewa się od któreś ze stron procesowych jakieś korzyści bądź chce uniknąć szkody, jest związany silnymi więzami z którąś ze stron. Przez zainteresowanie rozstrzygnięciem sprawy (np. z racji otrzymania jakiegoś stanowiska) wyrok przez niego wydany mógłby okazać się wynikiem podjęcia decyzji stroniczej [Pawluk 2016, 209]. Ze spodziewaną korzyścią łączy się także zakaz przyjmowania przez sędziego jakichkolwiek podarków z okazji prowadzenia przez niego sprawy, zawarty w kan. 1456 oraz art. 74 DC. Takie naganne zachowanie mogłoby wzbudzić uzasadnione podejrzenie braku bezstronności sędziego.

### 1.5. Inne przyczyny

Powstaje pytanie: czy oprócz powyższych przypadków można także w innych okolicznościach wyłączyć sędziego kościelnego od rozpoznawania

danej sprawy? Zdaniem autora tego opracowania należy na powyższe pytanie odpowiedzieć twierdząco. Wynika to przynajmniej z dwóch powodów. W kan. 1448 § 1 wymienione są jedynie przypadki, w których sędzia nie może przyjmować do rozpoznania sprawy, którą w jakikolwiek sposób jest zainteresowany. Zachodzi jednak zasadnicza różnica pomiędzy wycofaniem się sędziego od rozpoznawania danej sprawy a jego wyłączeniem na wniosek którejś ze stron procesowych. Wycofanie się sędziego (*iudex inhabilis*) od orzekania w danym procesie jest suwerenną decyzją sędziego, podjętą na podstawie przepisów prawa kanonicznego oraz jego własnego sumienia. Natomiast wyłączenie sędziego (*iudex suspectus*) jest dokonywane na wniosek strony procesowej, a więc w tym przypadku inicjatywa nie należy do sędziego, ale do strony procesu. Za tym, że istnieje również szereg innych przyczyn mogących spowodować wyłączenie sędziego, opowiadała się również jurysprudencja rotalna<sup>3</sup> w czasie obowiązywania KPK/17 oraz część doktryny kanonistycznej. Wydaje się więc zasadnym twierdzenie, że również w obecnym stanie prawnym sędziego można wyłączyć w każdym przypadku, w którym zachodzi uzasadnione podejrzenie którejś ze stron procesowych o kierowanie się przez sędziego preferencją osób biorących udział w procesie jako strony (art. 67 § 1 DC). Innymi słowy, sędzia podlega wyłączeniu w każdym przypadku, w którym zachodzi uzasadnione podejrzenie jego stronniczości.

Podczas tworzenia, stosowania, jak i interpretacji prawa kanonicznego należy także uwzględnić jego specyfikę, np. *forum internum*<sup>4</sup>. W związku z tym można postawić pytanie: czy okoliczność bycia spowiednikiem którejś ze stron procesowych stanowi wystarczającą przyczynę wyłączenia takiego kapłana od orzekania w procesie? To pytanie może stać się zarzewiem dalszej dyskusji.

W sprawach o orzeczenie nieważności małżeństwa pewnego rodzaju granicę interpretacyjną w kwestii wyłączenia sędziego wyznacza DC, która w art. 68 § 5 reguluje, że czynności procesowe dokonane zgodnie z prawem przez sędziego nie mogą stanowić uzasadnienia wniosku o jego wyłączenie, z wyjątkiem przypadków, które są opisane w kan. 1448 § 1. Stąd też w procesach o orzeczenie nieważności małżeństwa nigdy wystarczającą przesłanką do wyłączenia sędziego nie będzie niekorzystna dla którejś

<sup>3</sup> Dec. c. De Jorio z 15 lutego 1964 r., RRD 56 (1964), s. 143, n. 8, za: Del Amo 2023, 895.

<sup>4</sup> Więcej na ten temat zob. Erdö 2006, 11-35.

ze stron autonomiczna decyzja procesowa sędziego. Ten przepis ogranicza jednocześnie zbyt szeroką interpretację przyczyn wyłączenia sędziego, która mogłaby w praktyce sądowej powodować negatywne dla procesu skutki. Wydaje się logiczne, że tę zasadę można wykorzystać także w innych procesach prowadzonych przez sądy kościelne.

Bezstronności sędziów służy także szereg innych przepisów dotyczących funkcjonowania sądów kościelnych, jak np. o: wymogach stawianych na urząd sędziego (kan. 1420 § 4 i 1421 § 3), stabilności jego urzędu (kan. 1420 § 5 i 1422), niezawisłości wikariusza sądowego od biskupa diecezjalnego w orzekaniu (kan. 1420 § 2), możliwości dobrania asesorów przez sędziego jednoosobowego (kan. 1424 i 1425 § 4), niezmienności składu sędziowskiego (kan. 1425 § 5), rozpatrywaniu spraw według ustalonego porządku (kan. 1425 § 3), rozpatrywaniu spraw według kolejności ich wniesienia (kan. 1458), jawności postępowania (kan. 1598 § 1). Na straży bezstronności sądu stoją ponadto wszystkie pozostałe normy zmierzające do zagwarantowania równości stron procesowych (m.in. kan. 1434, 1508 § 1-2, 1514, 1523, 1533, 1544, 1554, 1615, 1637 § 1, 1659 § 1, 1660).

Gwarancją obiektywnego i bezstronnego wymiaru sprawiedliwości jest także obowiązek bezwzględnego przestrzegania norm materialnych i proceduralnych, od których biskup diecezjalny nie może udzielić dyspensy (kan. 87 § 1). Kto naruszałby normy postępowania sądowego, wystąpiłby przeciw autentycznemu Magisterium Kościoła i kanonicznemu porządkowi prawnemu [Rozkrut 2003, 701]. Naruszałby zasadę bezstronności także ten, kto w rozstrzyganiu spraw sądowych kierowałby się emocjami, fałszywym współczuciem, błędnymi zapatrywaniami czy pseudopastoralną chęcią przyjęcia z pomocą w trudnościach<sup>5</sup>. Sprzeniewierzenie się zasadzie bezstronności może także w konkretnych okolicznościach przekładać się na przestępstwo nadużycia władzy (kan. 1378 § 1), symonii (kan. 1380) lub przekupstwa (kan. 1377 § 1).

---

<sup>5</sup> Por. Ioannes Paulus PP. II, *Ad Romanae Rotae auditores, officiales et advocatos coram admissos* (29.01.2005), AAS 97 (2005), s. 164-66; Benedictus PP. XVI, *Ad sodales Tribunalis Romanae Rotae* (29.01.2010), AAS 102 (2010), s. 110-14; tekst polski: Benedykt XVI, *Przemówienie do członków Trybunału Roty Rzymskiej z dnia 29 stycznia 2010 r.*, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt\\_xvi/przemowienia/rota\\_29012010](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/przemowienia/rota_29012010) [dostęp: 01.01.2023].



## 2. Procedura wyłączenia sędziego

Procedura wyłączenia sędziego rozpoczyna się, kiedy sędzia sam się nie wycofa od orzekania w procesie, a strona procesowa złoży wniosek o jego wyłączenie. Wyłączenie jest instrumentem prawnym, za pomocą którego strony mają prawo domagać się od sądu, aby na drodze urzędowej rozpatrzył ich wnioski o wyłączenie sędziego z orzekania w procesie [Krukowski 2007, 75]. W KPK/17 ustawodawca stanowił o procedurze wyłączenia sędziego w kan. 1614 § 1-2<sup>6</sup>, 1615 § 3<sup>7</sup> i 1616<sup>8</sup>. Aktualnie ustawodawca reguluje tę procedurę w kan. 1449 § 1 i przyznaje uprawnienie procesowe wyłączenia sędziego zarówno stronie powodowej, jak i pozwanej. Wydaje się logiczne, że takie uprawnienie przysługuje także obrońcy węzła oraz rzecznikowi sprawiedliwości, jeżeli biorą oni udział w procesie. W sytuacji ujawnienia okoliczności wskazujących na prawdopodobieństwo naruszenia zasady bezstronności sądu, a jednocześnie zaburzenia gwarancji procesowych niezawisłości sędziego kościelnego, należy uwzględnić wniosek strony oraz wyłączyć sędziego obciążonego zarzutem stronniczości. Złożenie przez stronę procesową wniosku o wyłączenie sędziego powoduje po stronie sądu obowiązek rozpatrzenia sprawy wypadkowej zgodnie z przepisami uregulowanymi w kan. 1587-1591. Wniosek taki należy wnieść – na piśmie lub ustnie – za pośrednictwem sędziego przewodniczącego sprawie głównej (kan. 1588).

W przypadku, kiedy zarzut stronniczości dotyczy sędziego niebędącego wikariuszem sądowym bądź zastępcą wikariusza sądowego, wniosek ten rozpatruje wikariusz sądowy, zwany oficjałem, bądź jego zastępca (kan. 1449 § 2). Wydaje się, że w przypadku, kiedy zarzut stronniczości dotyczy sędziego będącego członkiem (a nie przewodniczącym) składu kolegialnego – zarówno duchownego, jak i świeckiego – najbardziej praktycznym rozwiązaniem byłoby rozstrzygnięcie sprawy wypadkowej przez przewodniczącego składu orzekającego, którym – co do zasady – powinien być wikariusz

---

<sup>6</sup> Kan. 1614 § 2: „Si ipsemet Ordinarius sit iudex et contra ipsum exceptio suspicionis opponatur, vel absteinet a iudicando vel quaestionem suspicionis definiendam committat iudici immediate superiori”.

<sup>7</sup> Kan. 1615 § 3: „Quod si ipsemet Ordinarius declaratus fuerit suspectus, idem peragat iudex immediate superior”.

<sup>8</sup> Kan. 1616: „Exceptio suspicionis expeditissime definienda est, auditis partibus, promotore iustitiae vel vinculi defensore, si intersint, nec in ipsos suspicio cadat”.

sądowy bądź jego zastępca (kan. 1426 § 2). Jeżeli zaś zarzut stronnictwa dotyczy wikariusza sądowego bądź zastępcy wikariusza sądowego, wniosek taki musi rozstrzygnąć biskup diecezjalny (kan. 1449 § 2) bądź biskup moderator sądu (art. 24 § 2 DC), którzy – z mocy prawa – stoją na czele sądu (kan. 1419 § 1).

W DC pojawia się pojęcie biskupa moderatora sądu. Najczęściej jest nim biskup diecezjalny, który stoi na czele swojego sądu. W sądzie międzydiecezjalnym zadanie moderatora sądu pełni biskup wybrany do tego zadania przez biskupów diecezjalnych, którzy ten sąd współtworzą. Natomiast w sądzie drugiej instancji, utworzonym przez konferencję biskupów (art. 25, 3<sup>o</sup>-4<sup>o</sup> DC), moderatorem sądu jest biskup wyznaczony do tej funkcji przez tę konferencję. Biskupi mogą jednak sami zadecydować, czy decyzje odnośnie do funkcjonowania sądu międzydiecezjalnego będą podejmować kolegiально, i w konsekwencji nie będzie wymagane ustanowienie biskupa moderatora sądu, czy też przekażą kierowanie sądem międzydiecezjalnym wyznaczonemu przez siebie biskupowi moderatorowi sądu. Ustawodawca nie wymaga wprost, aby biskupem moderatorem sądu był biskup diecezji, na terenie której znajduje się sąd międzydiecezjalny, jak również nie wymaga, aby był nim jeden z biskupów tworzących ten sąd. Jednak najkorzystniej byłoby, gdyby biskupem moderatorem sądu międzydiecezjalnego był właśnie któryś z biskupów diecezjalnych współtworzących ten sąd (art. 26 DC). W szczególnych okolicznościach jest możliwe, żeby biskupi na funkcję moderatora sądu wyznaczili także biskupa z innego terenu, np. emerytowanego biskupa, będącego z wykształcenia kanonistą, czy też jednego ze swoich biskupów pomocniczych [Szychmiller 2007, 61].

W sytuacji, kiedy zostałby złożony wniosek o wyłączenie sędziego będącego biskupem, ustawodawca zobowiązuje go do powstrzymania się od orzekania (kan. 1449 § 3). Powstaje pytanie: czy jeżeli zarzut ten dotyczyłby biskupa niebędącego ordynariuszem, np. biskupa pomocniczego, który pełni funkcję sędziego diecezjalnego, to również taki biskup – z mocy prawa – musiałby powstrzymać się od orzekania? Wydaje się, że w obecnym stanie prawnym każdy biskup, w tym biskup pomocniczy będący sędzią diecezjalnym, jest zobowiązany do powstrzymania się od udziału w procesie, jeżeli przeciwko niemu złożono wniosek o wyłączenie. Ustawodawca bowiem w kan. 1449 § 3 używa pojęcia *Episcopus* (biskup), a nie jak np. w kan. 1419 § 1 pojęcia *Episcopus dioecesanus* [Lewandowski 112-14]. Jednak dla Autora tego artykułu powyższe uregulowanie wydaje się

nieuzasadnione. Jeżeli bowiem sędzią diecezjalnym jest biskup pomocniczy, który nie stoi – co do zasady – na czele sądu, to dlaczego miałby on być traktowany inaczej niż pozostali sędziowie diecezjalni? Czy sam fakt święceń biskupich powinien odgrywać tak znaczącą rolę w kwestii wyłączenia sędziego (abstrahując oczywiście od uregulowań związanych z biskupem diecezjalnym czy biskupem moderatorem sądu)? Zdaniem Autora, bardziej precyzyjnym i uzasadnionym byłby zapis kan. 1449 § 3: *Si Episcopus dioecesanus sit iudex et contra eum recusatio opponatur, ipse abstineat a iudicando*. Doprecyzowanie tego przepisu przez ustawodawcę nie prowadziłoby tym samym do niepotrzebnych wątpliwości interpretacyjnych. Logiczną konsekwencją tak przyjętego rozwiązania byłoby rozpatrywanie wniosku o wyłączenie sędziego będącego biskupem, a nie będącego jednocześnie biskupem diecezjalnym albo biskupem moderatorem sądu przez wikariusza sądowego. Jeżeli natomiast biskup pomocniczy byłby jednocześnie wikariuszem sądowym (choć jest to mało prawdopodobne), to wówczas wniosek o jego wyłączenie musiałby zostać rozpatrzony przez jego przełożonego, czyli przez biskupa diecezjalnego bądź przez moderatora sądu.

Należy także zwrócić uwagę na instytucję wyłączenia sędziego w procesie *coram Episcopo*, wprowadzonego przez motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*<sup>9</sup>. W procesie skróconym złożenie przez stronę procesową wniosku o wyłączenie sędziego, czyli w tym przypadku biskupa diecezjalnego, powoduje konieczność rozpoznania sprawy o orzeczenie nieważności małżeństwa w procesie zwyczajnym [Majer 2015, 179]. Wynika to z dyspozycji wcześniej omawianego kan. 1449 § 3, na podstawie którego sędzia będący biskupem diecezjalnym przeciwko któremu zgłoszono zarzut stronnictwa, jest zobowiązany powstrzymać się od orzekania w sprawie. Wydaje się, że nawet w sytuacji, kiedy wniosek taki nie byłby dostatecznie umotywowany, to biskup diecezjalny przez sam fakt zgłoszenia wniosku o jego wyłączenie, zobligowany jest do powstrzymania się od dalszego udziału w procesie. Wydaje się również zasadną obawą, że biskup diecezjalny, z reguły aktywnie uczestniczący w życiu lokalnego Kościoła, będzie częściej niż inni sędziowie

<sup>9</sup> Franciscus PP., Litterae apostolicae motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* quibus canones Codicis Iuris Canonici de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformatur (15.08.2015), AAS 107 (2015), s. 958-67; tekst polski: Franciszek, *List apostolski motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (tekst łacińsko-polski)*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2015.

diecezjalni, podlegał wyłączeniu od orzekania w sprawach osób, z którymi utrzymuje jakieś relacje (przyjazne bądź nie), np. z politykami czy z osobami zaangażowanymi w życie Kościoła. Może dojść bowiem do uzasadnionego podejrzenia o kierowanie się przez niego względami osobistymi. W związku z tym poleca się, aby taki biskup nie spotykał się ze stronami procesowymi przed złożeniem przez nich pozwu o orzeczenie nieważności małżeństwa, gdyż jakakolwiek forma pomocy z jego strony wykluczałaby go później jako sędziego w ewentualnym procesie [Tenże 2017, 146].

Kontynuując rozważania na temat kompetentnych organów do rozpatrzenia wniosku o wyłączenie sędziego od orzekania w procesie, należy przejść do omówienia przypadków, w których sędziami są członkowie trybunałów Stolicy Apostolskiej. W przypadku, gdy proces jest prowadzony przed Trybunałem Roty Rzymskiej w drugiej i dalszej instancji (kan. 1444), strona procesowa ma również możliwość wystąpienia z wnioskiem o wyłączenie sędziego – audytora Trybunału Roty Rzymskiej – od orzekania w procesie. W takiej sytuacji wniosek ten rozpatruje Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej (NTSA) (kan. 1445 § 1, 3<sup>o</sup>; art. 196, 3<sup>o</sup> konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium*<sup>10</sup>).

W przypadku, gdy sprawa jest prowadzona przez NTSA, zgodnie z kan. 1445 stronom postępowania także przysługuje możliwość złożenia wniosku o wyłączenie sędziego. W przypadku, kiedy wniosek o wyłączenie nie dotyczy kardynała, stosuje się analogię do przepisów zawartych w KPK/83 i dlatego sprawę tę rozstrzyga prefekt NTSA [Malecha 2009, 575]. W sytuacji zgłoszenia *exceptio suspicionis* przeciwko prefektowi NTSA bądź kardynałowi NTSA, sprawę tę rozstrzyga Biskup Rzymski zgodnie z art. 23 i 24 motu proprio *Antiqua ordinatione*<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Franciscus PP, Costituzione apostolica *Praedicate Evangelium* sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa e al Mondo (19.03.2022), [https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost\\_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html) [dostęp: 01.01.2023].

<sup>11</sup> Benedictus PP. XVI, Litterae apostolicae motu proprio datae *Antiqua ordinatione* Quibus Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae lex propria promulgatur (21.06.2008), AAS 100 (2008), s. 513-38. Zob. Pontificia Commissio Decretis Concilii Vaticani II Interpretandis, *Responsa ad proposita dubia* (01.07.1976), AAS 68 (1976), s. 635. Zapytano: 1. *Utrum proponi possit exceptio suspicionis adversus singulos S. R. E». Cardinales Signaturae Apostolicae, et quatenus affirmative*; 2. *Quaenam via et ratio sit sequenda ad exceptionem suspicionis definiendam*. Odpowiedź Komisji z dnia 1 lipca 1976 r. brzmiała: *Affirmative ad primum*,

Zazwyczaj wniosek o wyłączenie sędziego jest składany przez stronę lub strony procesowe przed zawiązaniem sporu (po doręczeniu stronom dekretu o wyznaczeniu składu orzekającego). Jednak może być on także zgłoszony na każdym innym etapie procesu, jeżeli zarzut stronnictwa wyłonił się już po zawiązaniu sporu (kan. 1459 § 2). Po złożeniu wniosku powstaje spór, którego stronami są: osoba bądź osoby wnoszące o wyłączenie sędziego oraz sędzia, przeciwko któremu wniesiono zarzut stronnictwa. Jednak w tym sporze pośrednio uczestniczą także strony sporu zasadniczego oraz – jeśli biorą udział w procesie – obrońca węzła oraz rzecznik sprawiedliwości. Udział rzecznika sprawiedliwości jest obligatoryjny w procesach karnych. Ponadto może on brać udział w sprawach spornych, w których zgodnie z osądem biskupa może być zagrożone dobro publiczne. Ustawodawca nakłada również obowiązek występowania rzecznika sprawiedliwości w sprawach, w których występował on w poprzednich instancjach (kan. 1430-1431). Natomiast udział obrońcy węzła jest obowiązkowy w sprawach o nieważność święceń oraz w sprawach o nieważność bądź rozwiązanie małżeństwa (kan. 1432-1433).

Sędzia kompetentny do rozpoznania wniosku o wyłączenie sędziego jest zobligowany przez ustawodawcę przed podjęciem przez siebie decyzji do wysłuchania stron. Ponadto jest on zobowiązany wysłuchać również rzecznika sprawiedliwości oraz obrońcy węzła, jeżeli uczestniczą oni w procesie i nie zgłoszono przeciw nim zarzutu stronnictwa. Wniosek o wyłączenie sędziego ma być rozstrzygnięty jak najszybciej (*expeditissime*), to znaczy w możliwie najkrótszym czasie (kan. 1451 § 1).

Konsekwencją złożenia wniosku o wyłączenie sędziego jest rozstrzygnięcie sprawy wpadkowej oraz wydanie przez osobę kompetentną do rozpoznania tego wniosku dekretu umotywowanego prawnie oraz faktycznie. Przeciwko takiemu dekretowi nie przysługuje apelacja (kan. 1629, 4<sup>o</sup>-5<sup>o</sup>). Jednak w sytuacji, kiedy zachodziłyby ku temu podstawy, dekret taki można zaskarżyć poprzez wniesienie skargi o jego nieważność bądź o przywrócenie do stanu poprzedniego – w zależności od rodzaju wady, jaka dotyka decyzję<sup>12</sup>.

---

*seu exceptionem suspicionis adversus singulos S. R. E. Cardinales Signaturae Apostolicae moveri posse; ad secundum, res deferatur Summo Pontifici.*

<sup>12</sup> Dec. c. Sabbatani z 25 maja 1962 r., RRD 54 (1962), s. 284, n. 42-43, za: Del Amo 2023, 896.

### 3. Skutki wyłączenia sędziego

W KPK/17 ustawodawca regulował skutki wyłączenia sędziego w kan. 1615 § 1-2<sup>13</sup>. Obecnie jednym ze skutków uwzględnienia wniosku o wyłączenie sędziego od orzekania w procesie jest zastąpienie wyłączonego sędziego innym sędzią. Ustawodawca postanawia, że w takim przypadku należy zmienić osobę, a nie stopień postępowania (kan. 1450). Oznacza to, że należy ustanowić nowego sędziego, ale w obrębie tego samego sądu, który prowadzi proces. Ogólna zasada oznacza, że sprawa prowadzona przez sąd pierwszej instancji nie jest w przypadku wyłączenia sędziego przekazywana do sądu apelacyjnego. Wynika to z faktu, że wyłączenie sędziego ma zawsze charakter osobisty, tzn. zawsze dotyczy pojedynczej osoby lub osób, a nie sądu jako instytucji. Jeżeli wyznaczenie innego sędziego w miejsce sędziego wyłączonego okazałoby się niemożliwe, np. ze względu na braki kadrowe danego sądu czy brak kandydata na urząd sędziego, który po ewentualnej nominacji mógłby zostać wyznaczony w miejsce wyłączonego sędziego, sprawę główną należy powierzyć innemu kompetentnemu sądowi. W takim przypadku nie zmienia się stopnia sądu, czyli instancji sporu. W procesach o orzeczenie nieważności małżeństwa właściwość sądu została uregulowana w kan. 1672. Jeżeli nie ma innego kompetentnego sądu, który mógłby rozpatrzyć sprawę główną (w tym przypadku o orzeczenie nieważności małżeństwa), wówczas należy zwrócić się, zgodnie z art. 69 § 2 DC, do NTSA z opisem zaistniałej sytuacji oraz prośbą o wyznaczenie kompetentnego sądu do rozpatrzenia sprawy o nieważność małżeństwa.

Inne ze skutków uwzględnienia wniosku o wyłączenie sędziego ze składu orzekającego dotyczą ważności podjętych czynności procesowych przed złożeniem wniosku o wyłączenie. Będzie tu chodziło zarówno o czynności procesowe dokonane przed zawiązaniem sporu (np. przyjęcie pozwu w sprawach o orzeczenie nieważności małżeństwa), jak i o czynności procesowe podjęte po zawiązaniu sporu, czyli po wydaniu dekretu ustalającego formułę sporu, który precyzuje m.in. tytuł lub tytuły nieważności małżeństwa, z których będzie toczyć się proces. Ustawodawca stanowi, że – co do zasady – czynności procesowe dokonane przed złożeniem wniosku o wyłączenie

---

<sup>13</sup> Kan. 1615 § 1: „Si iudex unicus aut aliquis vel etiam omnes iudices qui tribunal collegiale constituunt suspecti declarentur, personae mutari debent, non vero iudicii gradus”, § 2: „Ordinarii autem est in locum iudicum qui suspecti declarati sunt, alios a suspicione immunes subrogare”.

sędzię są ważne (kan. 1451 § 2, *pars prima*). Natomiast czynności procesowe dokonane po zgłoszeniu wniosku o wyłączenie sędziego należy unieważnić, jeżeli strona (ustawodawca nie reguluje, która ze stron, a więc należy przyjąć, że chodzi zarówno o stronę powodową, jak i pozwaną) zwróci się o unieważnienie tych czynności procesowych w terminie dziesięciu dni od dopuszczenia wyłączenia (kan. 1451 § 2, *pars secunda*). Ten termin należy liczyć według reguły, o której mowa w kan. 203. Wydaje się więc zasadne, aby w dekreście wyłączającym sędziego znalazło się pouczenie o tym uprawnieniu stron procesowych.

Ustawodawca stanowi o czynnościach procesowych podjętych po złożeniu wniosku o wyłączenie przez któregośkolwiek sędziego, nie tylko tego, któremu zarzucono bezstronność. W sytuacji, kiedy zostałyby złożony wniosek o wyłączenie sędziego będącego członkiem (a nie przewodniczącym) składu orzekającego, późniejsze dekrety wydane przez przewodniczącego składu orzekającego będzie można unieważnić, jeżeli któraś ze stron procesowych złożony stosowny wniosek.

## Podsumowanie

Podsumowując rozważania na temat instytucji wyłączenia sędziego w procesie kanonicznym, wyraźnie zarysowuje się wola ustawodawcy kościelnego, aby zapobiec sytuacji, w której mogłoby dojść do stronniczości sędziego odnośnie do ferowanego wyroku. Jest to spowodowane troską Kościoła o zagwarantowanie swoim wiernym dostępu do bezstronnego i obiektywnego wymiaru sprawiedliwości. Ustawodawca kościelny nie reguluje w sposób enumeratywny przyczyn wyłączenia sędziego od sądenia w danym procesie – wymienia tylko niektóre przypadki, które zostały wskazane w pierwszej części artykułu. Jednak można dojść do wniosku, że dostatecznym powodem, dla którego można wyłączyć sędziego od rozpoznawania sprawy, będzie każda sytuacja, w której zachodzi uzasadnione podejrzenie stronniczości sędziego bądź sędziów. Uzasadnione wydają się także wymogi stawiane przez Kościół kandydatom na urząd sędziego kościelnego, ponieważ w decydowaniu o wyłączeniu sędziego niezbędne będzie wykazanie się doświadczeniem życiowym oraz sędziowskim przydatnym do rozważnej oceny, czy w danej sytuacji rzeczywiście można postawić zarzut stronniczości sędziego bądź sędziów. Ustawodawca reguluje także procedurę wyłączenia sędziego od orzekania w procesie. W artykule wyłoniły się pytania

wynikające z analizy ustawodawstwa kościelnego, doktryny kanonistycznej oraz praktyki sędziowskiej, na które nie zawsze pojawia się jednoznaczna odpowiedź. W końcu rozstrzygające dla prowadzenia sprawy głównej, w której zgłoszono zarzut stronniczości sędziego oraz uwzględniono wnioski o jego wyłączenie, będą skutki takiej decyzji. Ustawodawca wskazuje na: niezmienność stopnia postępowania (co do zasady) oraz ważność czynności dokonanych przed wniesieniem wniosku o wyłączenie sędziego. Ostatecznie, analizując instytucję wyłączenia sędziego, dochodzi się do przekonania, że instytucja ta stanowi fundament i gwarancję rzetelnego oraz bezstronnego procesu kościelnego.

## PIŚMIENNICTWO

- Del Amo, León. 2023. „Zasady postępowania w sądach.” W *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. Piotr Majer, 893-911. Kraków: Wolters Kluwer Polska.
- Erdő, Peter. 2006. „Forum wewnętrzne i forum zewnętrzne w prawie kanonicznym.” W *Forum externum i forum internum w prawie kanonicznym. Między prawem a sumieniem*, red. Ambroży Skorupa, 11-35. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Krukowski, Józef. 2007. „Księga VII: Procesy, część I: Sądy w ogólności, kan. 1400-1500.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. V: *Księga VII. Procesy*, red. Józef Krukowski, 12-122. Poznań: Pallottinum.
- Lewandowski, Paweł. 2015. „Kompetencje biskupa diecezjalnego dotyczące sądownictwa kościelnego w przedmiocie procesów małżeńskich według kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku i instrukcji procesowej *Dignitas connubii*.” W *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. Robert Kantor, 109-25. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. <http://dx.doi.org/10.15633/9788374384810.07>
- Lewandowski, Paweł. 2019. „Zadania sędziego w procesach pierwszej instancji Sądu Diecezjalnego w Tarnowie w latach 1945-1983.” W *Struktura i działalność Sądu Diecezjalnego w Tarnowie w latach 1945-1983*, red. Robert 21-47. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. <http://dx.doi.org/10.15633/9788374387309.03>
- Majer, Piotr. 2015. „Art. 5/Tytuł V. Proces małżeński skrócony przed biskupem.” W *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio *Mitis Iudex**



- Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. Piotr Skonieczny, 163-217. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Majer, Piotr. 2017. „Proces skrócony – szanse i obawy”. W *Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, red. Józef Krukowski, Mirosław Sitarz, i Janusz Gręźlikowski, 143-61. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Majer, Piotr. 2019. „Bezstronność”. W *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. Mirosław Sitarz, 262-67. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Malecha, Paweł. 2009. „Lex propria Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej”. W *Finis legis Christus. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Wojciechowi Góralskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin*. T. I, red. Józef Wroczeński, i Jan Krajczyński, 565-86. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Pawluk, Tadeusz. 2016. *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*. T. IV: *Dobra doczesne Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Pikus, Szymon. 2002. „Sędzia kościelny w świetle zadań i uprawnień procesowych”. *Prawo Kanoniczne* 45, nr 3-4:269-84.
- Rozkrut, Tomasz. 2003. *Jan Paweł II do Roty Rzymskiej*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Sztychmiller, Ryszard. 2007. „Trybunały”. W *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubi”*, red. Tomasz Rozkrut, 57-121. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Szymczak, Mieczysław. 1988a. *Słownik języka polskiego*. T. 1. Warszawa: PWN.
- Szymczak, Mieczysław. 1988b. *Słownik języka polskiego*. T. 2. Warszawa: PWN.
- Szymczak, Mieczysław. 1989c. *Słownik języka polskiego*. T. 3. Warszawa: PWN.

# OŚWIADCZENIE WOLI W CELU WSPÓLNEGO POŻYCIA W MAŁŻEŃSTWIE W EPOCE PONOWOCZESNEJ

## DECLARATION OF INTENT TO LIVE IN MARRIAGE IN THE POST-MODERN ERA

Prof. dr hab. Stanisław Leszek Stadniczeńko

Akademia Ekonomiczno-Humanistyczna w Warszawie, Polska  
e-mail: sl.stadniczenko@o2.pl; <https://orcid.org/0000-0002-3707-7007>

### Abstrakt

Autor wskazuje, że czasy współczesne, czyli tak zwana era ponowoczesna charakteryzuje się wyraźnym wzrostem niepewności wzoru zachowania, poczuciem chwiejności między dobrem i złem, poczuciem daremności wysiłków w opanowaniu chaosu. Osoba uwikłana coraz silniej w skomplikowany układ powiązań społecznych, coraz silniej od tych powiązań uzależniona, coraz częściej będzie narażona na to, że jej jakiegokolwiek przejawy autonomii z jej strony będą zawsze miały pewien refleks na sytuację innych uczestników. W sieci władzy jakiej się poddała sprawuje nad nią władzę wpływając na jej umysł przede wszystkim, choć nie wyłącznie, za pomocą multimedialnych sieci komunikacji masowej. To prezentowane pojęcia odpowiednio dobrane i zhierarchizowane nie tylko stanowią niezbędny środek wyrazu, lecz warunkują wstępnie, stojący u podstaw światopoglądu tak zwany obraz świata. Uzależnienie od sieci wyklucza swobodę myśli, ocen, opinii, nie pozwalając na weryfikację informacji uzyskanych w sieci. Technologia zmierza więc do coraz większego kontrolowania ludzkich myśli, poglądów, postaw, ocen wpływając na ich urzeczywistnianie, tworząc model nowego człowieka. To one kształtują prywatne światopoglądy poszczególnych ludzi. Tak więc źródłem władzy jest konstruowanie znaczeń w ludzkich umysłach. Sposób myślenia jednostkowych osób decyduje o losie instytucji, norm i wartości wokół których zorganizowane są społeczeństwa. Zauważyć należy, iż emocje zdominowały rozum a nawet intelekt. Społeczeństwo usieciowione w tym jednostkowe osoby nie potrafią już składać świadomego i swobodnego oświadczenia woli, bowiem podlegają i ulegają wpływom świata oglądu, który prezentowany jest przez sieć. Składa więc oświadczenie woli pod wpływem błędu co do otaczającej go rzeczywistości. W życiu społecznym widoczna jest atrofia woli, a wraz z nią odpowiedzialność za siebie, za innych,

która może być ujmowana jako pochodna socjalizacji społeczeństwa ponowoczesnego, m.in. narcyzm, pogoń za ciągłą stymulacją, konsumpcja, kult młodzieńczej niedojrzałości, hedonizm, wydłużający się okres zależności dzieci od nadopieczonych rodziców, która w konsekwencji prowadzi do kształtowania u nich osobowości niezdolnych do wysiłku, skupienia, trudów i wyrzeczeń, w celu realizacji aktów woli. Reguły moralne utraciły właściwy swój smak i sens, dobro utożsamiane jest z korzyścią a normy moralne z zasadami działania, których przestrzeganie przynosi jakiś pożytek. Ujawnia się poważny kryzys relacji międzyludzkich, relacje często są pozbawione pozytywnych emocji, związków uczuciowych, więzi, konsekwencji i odpowiedzialności. Temu zjawisku należy położyć kres, ale najpierw trzeba je dobrze zrozumieć.

**Słowa kluczowe:** oświadczenie woli, małżeństwo, epoka ponowoczesna, światopogląd, wartości

### Abstract

The Author points out that modern times, so-called postmodern era, is characterized by a marked increase in the uncertainty of the model of behavior, a sense of vacillation between right and wrong, a sense of the futility to control chaos. A person entangled more and more in a complex system of social connections, increasingly dependent on these connections, will find himself increasingly exposed to the fact that any manifestation of autonomy on his part will always have some reflection on the situation of other participants. In the network of power that a person has surrendered to, exercises power over by influencing the mind primarily, but not exclusively, through multimedia mass communication networks. It is the presented concepts, properly selected and hierarchical, not only provide an indispensable means of expression, but pre-condition the underlying so-called worldview. Network addiction precludes freedom of thoughts, judgments, opinions, not allowing verification of information obtained online. Therefore, technology aims to increase control over people's thoughts, views, attitudes, judgments by influencing their realization, creating a model of the new man. They shape the private worldviews of individual people. Thus, the source of power is the construction of meanings in people's minds. The way individuals think determines the fate of the institutions, norms and values around which societies are organized. It should be noted that emotions dominate even the intellect. The networked society, including individual persons can no longer make a conscious and free declaration of will, because they are subject to and influenced by the viewing world that is presented online. Thus, they make a defective declaration of intent under the influence of an error regarding the reality around them. In social life, an atrophy of the will is evident, along with responsibility for oneself, for others, which can be seen as an offshoot of the socialization of post-modern society, including narcissism, the

pursuit of constant stimulation, consumption, the cult of youthful immaturity, hedonism, the prolonged period of children's dependence on overprotective parents, which consequently leads to the formation in them of personalities incapable of effort, concentration, toil and sacrifice, in order to realize acts of will. Moral rules have lost their proper flavor and meaning, goodness is equated with benefit and moral norms with rules of action whose observance brings some benefit. A serious crisis of interpersonal relationships is revealed, relationships are often devoid of positive emotions, emotional relationships, bonds, consequences and responsibility. This trend must be stopped, but first it must be well understood.

**Keywords:** declaration of intent, marriage, post-modern era, worldview, values

## Wstęp

Na przestrzeni ostatnich lat podjęto wiele ważnych tematów badawczych, które dla współczesnej nauki prawa rodzinnego stają się również cenne jako syntezy wyprowadzone na podstawie wyników badań empirycznych. Podkreślić należy, że to w prawie rodzinnym istotną rolę odgrywa pierwiastek osobowy, moralnoobyczajowy oraz społeczno-ekonomiczno-polityczny. Przeróżne prądy polityczne, ideologiczne, teorie naukowe, kulturowe, usiłują zmienić definicję małżeństwa. Podkreślenia wymaga fakt, iż występuje kulturowe i etniczne zróżnicowanie współczesnych społeczeństw. Zawsze jednak pamiętać należy, że małżeństwo jest legalnym związkiem mężczyzny i kobiety, powstającym z ich woli jako równoprawnych osób w celu wspólnego pożycia, realizacji dobra małżonków, dobra założonej rodziny i jej celów. Przedstawia „kapitał społeczny” składający się z relacji zaufania i wiarygodności, solidarności, podmiotowości, dialogu i odpowiedzialności, bycia na rzecz. Zagadnienie wolnej woli niesie za sobą realne konsekwencje: dla naszego rozumienia samych siebie, dla naszych związków z innymi ludźmi oraz dla naszych moralnych i prawnych praktyk. Założenie, iż posiadamy wolną wolę kryje się za uzasadnieniem wielu naszych codziennych postaw i sądów. Współczesne teorie wolnej woli można podzielić na dwie ogólne kategorie: teorie opowiadające się za tym, że ludzie posiadają wolną wolę i teorie sceptyczne względem tego twierdzenia. Możemy powiedzieć, że wolna wola, jak zazwyczaj rozumieją ją współcześni filozofowie, to kontrola działania, która stanowi założenie szczególnego rodzaju odpowiedzialności moralnej. Dokładniej mówiąc, to władza lub zdolność właściwa podmiotom, z uwagi, na którą mogą one sprawiedliwie zasługiwać na nagane i pochwałę, karę i nagrodę za swoje czyny. Rozumienie wolnej woli jako

związanej w ten sposób z odpowiedzialnością moralną umiejscawia dysputę filozoficzną oraz prawną w pobliżu zagadnień względnie konkretnych i bez wątpienia istotnych w naszym codziennym życiu. Zawarcie małżeństwa jest niewątpliwie rezultatem porozumienia, woli obojga nupturientów, wyrażonej w przepisanej formie i kreującej stosunek prawny małżeństwa. Artykuł prezentuje refleksje dotyczące zagadnień zawartych w tytule. Zaprezentowany tekst jest wynikiem zastosowanych metod badawczych: analizy i krytyki piśmiennictwa przy zastosowaniu poznawczego procesu poznania myślowego. Fundamentalnym zagadnieniem jest oświadczenie woli w epoce ponowoczesnej.

## I.

Zmiana w ówczesnym świecie dokonuje się na naszych oczach. Postępuje prawdziwa rewolucja mentalna. Nieodpowiedzialność za słowa jest przerażająca. Ogólnie przyjmuje się, że oświadczenie woli to przekazanie drugiej osobie lub osobom komunikatu o chęci ustanowienia, zniesienia lub zmiany pewnego stosunku. W świetle *Kodeksu cywilnego*<sup>1</sup> wola osoby dokonującej czynności prawnej może być wyrażona przez każde zachowanie się tej osoby, które ujawnia jej wolę w sposób dostateczny, w tym również przez ujawnienie tej woli w postaci elektronicznej. Oświadczenie woli, które ma być złożone innej osobie, jest złożone z chwilą, gdy doszło do niej w taki sposób, że mogła zapoznać się z jego treścią. Oświadczenie woli należy tłumaczyć tak, jak tego wymagają okoliczności, w których zostało złożone, zasady współżycia społecznego oraz ustalone zwyczaje jak również regulacje zawarte w normach prawnych kodeksu np. *Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego*<sup>2</sup>. Należy badać, jaki był zgodny zamiar stron i cel oraz ogląd rzeczywistości aniżeli opiera się na jej dosłownym brzmieniu. Podstawową przesłanką skutecznego zawarcia każdego małżeństwa, niezależnie od formy świeckiej czy wyznaniowej stanowi jednoznacznie wyrażona i zgodna wola nupturientów związania się z tym węzłem. Według ustawodawcy w wypadku wykorzystania świeckiej procedury powinni oni złożyć oświadczenia, że wstępują ze sobą w związek małżeński, natomiast w toku ceremoniału

<sup>1</sup> Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – *Kodeks cywilny*, Dz. U. Nr 16, poz. 93 z późn. zm. [dalej: k.c.].

<sup>2</sup> Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. – *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Dz. U. Nr 9, poz. 59 z późn. zm. [dalej: k.r.o.].

wyznaniowego oświadczyć wolę jednoczesnego zawarcia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu art. 1 § 1 i 2 k.r.o. Znaczenie ma treść oświadczeń, a nie sposób ich wyrażania.

Ze względu na prawno-osobowy charakter czynności prawnej zawarcia małżeństwa zagadnienie ważności, względnie uchylenia się od skutków prawnych wadliwego oświadczenia woli nupturientów, unormowano inaczej niż w k.c. W art. 17 k.r.o. wyłączono bowiem stosowanie przepisów k.c. o wadach oświadczeń woli, stwierdzając, że małżeństwo może być unieważnione tylko z przyczyn wskazanych w k.r.o. Zawarcie małżeństwa jest czynnością prawną o charakterze rodzinnym. W doktrynie z faktu, że w art. 1 k.r.o. użyto terminu oświadczenie, a nie oświadczenie woli, wyciągano wnioski, że przepis ten ma na uwadze jakościowo inny rodzaj oświadczenia, a przecież nie ma wątpliwości, że chodzi o oświadczenie woli. Z brzmienia art. 1 § 2 k.r.o. jednoznacznie wynika, że ustawodawca dopuszcza jedynie jednoczesne zawarcie małżeństwa w obu ich formach. Małżeństwo należy do elementów stanu cywilnego człowieka a jednym z praw stanu cywilnego jest prawo do tego, by być uważanym za małżonka określonej osoby. Najbardziej rozpowszechniony występuje pogląd, że zawarcie małżeństwa należy do tak zwanej czynności rodzinno-prawnych, czyli szczególnego rodzaju czynności prawnych wywołujących skutki na gruncie prawa rodzinnego. Jego istota polega na złożeniu stosownych oświadczeń woli przez dwie strony nupturientów, a więc zawarcie małżeństwa zaliczamy do czynności dwustronnych. Ze względu na obligatoryjny udział innego, podmiotu poza nupturientami to jest kierownika urzędu stanu cywilnego lub duchownego<sup>3</sup>, przed którym składa się stosowne oświadczenia, do przyjęcia jest stanowisko, że mamy do czynienia ze specyficznymi zdarzeniami cywilnoprawnymi. Jego elementami konstrukcyjnymi są oświadczenia nupturientów oraz udział kierownika urzędu stanu cywilnego bądź duchownego. Człowiek stanowi podmiot wolnych i świadomych działań, podmiot czynów, przez które realizuje samego siebie. Może więc o samym sobie stanowić. Samostanowienie jest przejawem ludzkiej godności. Fakt, że człowiek jest osobą, przejawia się także w jego zdolności do uczestnictwa, działania, zdolności do budowania wraz z innymi wspólnego dobra. Składanie oświadczeń o zawarciu

---

<sup>3</sup> Obwieszczenie Marszałka Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 9 listopada 2018 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy – Prawo o aktach stanu cywilnego, Dz. U. poz. 2224 z późn. zm.

małżeństwa nastąpić może według: po pierwsze – zasady osobiście przez oboje nupturientów art. 1 § 1-3 k.r.o., po drugie – wyjątek stanowi, że przez pełnomocnika jednego z nupturientów i osobiście przez drugiego nupturienta art. 6 k.r.o.

Poprzez oświadczenie woli nupturienci włączają się we wspólną osobową. Gotowość do podjęcia odpowiedzialności za budowany związek małżeński stanowi niezbywalne wyzwanie dla tworzących go osób. Małżeństwo oparte na uczuciach a często emocjach nie wystarczy, gdyż są one efemeryczne. Miłości powinno się nauczyć i przeżyć ją w wolności i odpowiedzialności. Tylko wtedy oświadczenie woli – ślub będzie początkiem wspólnej drogi trudnej, ale radosnej, aby na zawsze zachować to pierwsze „tak” czyniąc wspólne życie piękną przygodą. Proces budowania odniesień międzyludzkich jest wyzwaniem wciąż aktualnym, a jego owocność warunkowana jest poszanowaniem praw każdego człowieka. Jak zauważa A. Belcer i A. Wojnarowska priorytetowym miejscem realizacji tego postulatów jest małżeństwo i budowanie na nim rodziny będąc pierwszym i naturalnym środowiskiem życia i rozwoju [Belcer i Wojnarowska 2014, 76]. Natura ludzka ma charakter relacyjny i uzdalnia człowieka do budowania więzi osobowych. W przypadku wymiaru osobowego należy zaakcentować, że życie rodzinne winno być źródłem osobistego – człowieczego doskonalenia – zarówno w aspekcie duchowym, umysłowym i fizycznym. Owo wypowiedziane „tak” spełnia się w kulturze w związku zwyczajnym, codziennym trudzie wspólnego życia poprzez dzielenie obowiązków, wzajemną troskę o siebie, wzajemną odpowiedzialność, solidarność, komunikację bezpośrednią, dialog i miłość. Sposobności do realizacji „tak” nie trzeba szukać daleko, występuje na co dzień, wystarczy jedynie wrażliwość, empatia, troska, dialog. Rodzi się ze spotkań twarzą w twarz nawzajem oddziałując na siebie. W dialogu muszą zawierać się w sobie nie jako trzy elementy: koegzystencja, kompetencja, konsekwencja. Małżeństwo nie możemy rozpatrywać przez pryzmat więzi społecznej. Małżeństwo opiera się na więzi, wzajemnym współżyciu i odpowiedzialności. Wiąż ta nie może stać się kontraktową formą relacji, której punktem wyjścia jest antropologia rywalizująca i konfliktowa T. Hobbesa, gdzie umowa przedstawia element, który neutralizuje ciągle drzemający konflikt. Sama suma korzyści indywidualnych nie jest w stanie stworzyć dobrego związku małżeńskiego. Nie może też uchronić od wielu nieszczęść, trosk, problemów. Radykalny indywidualizm jest wirusem najtrudniejszym do pokonania. Oświadczenie woli

o wstąpieniu w związek małżeński w czasach płynnej nowoczesności podlega przeróżnym wpływom wcześniej nie występującym. Formalne przesłanki skuteczności zawarcia małżeństwa nie zabezpieczają przed nie realizacją oświadczenia woli. Społeczeństwo informatyczne, ponowoczesne tworzy iluzoryczność zastępowania świata realnego światem wirtualnym. Wszechobecna technika cyfrowa w wielu przypadkach naraża na ryzyko uzależnienia, izolacji i postępującej utraty kontaktu z rzeczywistością, utrudniając rozwój autentycznych relacji międzyludzkich, odpowiedzialności. Podmiot nie zdaje sobie sprawy z tego, że jest manipulowany. Negatywne zjawiska kultury masowej kształtują wirtualną wspólnotę przekonań i opinii, tworzy się płaszczyzna ocen prawnych dokonywanych przez różnych uczestników procesu rozumienia prawa. Treść tych ocen w dużej mierze zależy od natury danej osoby, a zwłaszcza od jej potrzeb psychologicznych i zewnętrznych podmiotów dokonujących interpretacji prawa. W ten sposób dana osoba zaangażowana w dokonanie wykładni prawa podlega wpływowi władzy rozumianej nie tylko w kategoriach ideologicznych, ale i politycznych. Dyskusje o autonomii niejednokrotnie sugerują wniosek, że współczesny człowiek dostrzegający znaczenie autonomii jako wartości szczególnie cennej w technicyzowanym i zglobalizowanym świecie jest coraz częściej poddawany sprzecznym, by nie powiedzieć przeciwnym dążeniom. Dążąc do zapewnienia sobie niszy, enklawy informacyjnej, maksymalnej poufności swych własnych danych osobowych, swej prywatności, jest równocześnie coraz bardziej pochłaniaczem, konsumentem wiedzy i informacji o innych. Wszystko staje się rodzajem spektaklu, który można śledzić, podglądać, a życie zostaje wystawione na nieustanną kontrolę. Żeby można było mówić o oświadczeniu danej osoby najpierw musimy poznać i zrozumieć kim jest obecny człowiek, czym się charakteryzuje, w tym mogą nam pomóc wyniki badań różnych specjalistów, m.in. behawiorystów, psychoanalityków, humanistów, antropologów.

## II.

Kto nie zauważa zmian we współczesnym świecie ten utracił kontakt z rzeczywistością. Postępuje prawdziwa rewolucja mentalna. „Ten czas nie jest tylko epoką zmian, lecz także czasem zmiany epoki” – mówi papież Franciszek. Obecne pokolenie iGEN dorasta ze smartfonem w rękę, w Internecie, jest stale „podłączone” do urządzeń mobilnych i zupełnie



nieprzygotowane do dorosłości. A co to oznacza dla nas wszystkich? Spada odsetek młodych uczęszczających na religię. W 2010 r. udział w lekcjach religii deklarowało 93% w wieku od 17-19, obecnie jest to 54%. Dramatyczne są wskaźniki praktyk religijnych ludzi młodych. Liczba deklarujących się jako wierzący spada z 94% do 84% a jako praktykujący regularnie z 70% do niespełna 42% (dane z najnowszego raportu CBOS). Zerwaniu uległo tak zwane dziedziczenie religijności a postępującą sekularyzacją najbardziej dotknięte są dziewczęta, młode kobiety, a więc grupa, która dotychczas przekazywała wiarę kolejnemu pokoleniu. Dzisiejsze zainteresowanie duchowością jest wystawione na pokusę konsumpcyjnego i powierzchownego podejścia oraz próbę zrobienia z medytacji dodatku do przyjemnego i zabawowego trybu życia.

Musimy mieć świadomość, iż mamy obecnie do czynienia z młodym człowiekiem, który został ukształtowany przez epokę postnowoczesną, posiada on często ogląd świata informatyczny przez środki masowego przekazu, szczególnie przez Internet. Mówi się obecnie o czwartej rewolucji przemysłowej, mającej charakter cyfrowy. Cechuje się ona przede wszystkim wszechobecnością Internetu, coraz mniejszych i skuteczniejszych czujników, sztucznej inteligencji oraz uczenia maszynowego. Żyjemy w epoce wiedzy informacji, które stanowią źródło nowych form władzy bardzo często anonimowej. Na zmiany w życiu społecznym i politycznym przemożny wpływ wywarła ideologia postmodernizmu, do której powstania przyczyniła się tak zwana szkoła frankfurcka (M. Horkheimer, T.W. Adorno, H. Marcuse, J. Habermas), która to na bazie myśli K. Marksa, A. Gramskiego i L. Trockiego stworzyła neomarksizm zwany inaczej nową lewicą [Kiereś 2000; Bartyzel i Dominiak 2006, 36n; Sareło 1998]. Wypada zwrócić uwagę na głoszoną filozofię i teorię przez okrzykniętego „prorokiem XXI wieku” Y. Harari, który jest uważany za F. Nietzschego obecnych czasów. Głosi on nową filozofię, która stanowi wielki reset a podstawą jest eugenika zaś transhumanizm religią. Stwierdza on, że wolna wola to bajka a zmianie ma ulec nasza wola zamieniona w algorytmy, aby móc kontrolować innych ludzi monitorować i inwigilować. Szczególny atak ma być skierowany na nową generację – pranie mózgu dzieci i młodzieży. Wszelkie wartości powinny być powstrzymywane, więcej musi być nihilizmu. Mamy więc zrezygnować z naszej świadomości, wolnej woli, zniszczenie naszej cywilizacji. Biblia winna być odrzucona. Młodzi zafascynowani nowinkami technologicznymi,

sztuczną inteligencją, wpadają w pułapki Y. Harari. Nadaje on ludzkości boski wymiar głosząc, że przyszłość to nanotechnologia.

W 2 Tm 3,1-10 czytamy: „To zaś wiedz, że w ostatnie dni nastaną czasy niebezpieczne. Będą ludzie samolubni, chciwi, hardzi, pyszni, bluźniercy, rodzicom nieposłuszni, niewdzięczni, zbrodniczy, bez serca, nieprzejednani, potwarczy, niepowściągliwi, okrutni, nielitościwi, zdrajcy, zuchwalcy, nadęci i miłujący bardziej rozkosze niż Boga, mają wprawdzie pozór pobożności, lecz jej mocy się wyrzekają. I tych unikaj. Do nich bowiem należą ci co wciskają się do domów i uwodzą kobiety obciążone grzechami, miotane rozmaitymi pożądliwościami, zawsze się uczące a nigdy do poznania prawdy nie dochodzące. [...] Przyjdzie bowiem czas, gdy zdrowej nauki nie ścierpią, ale według swoich pożądliwości zgromadzą sobie nauczycieli – mając uszy chciwe pochlebstwa i od prawdy słuch z pewnością odwrócą, a obrócą się ku baśniom. Ty jednak czuwaj we wszystkim, pracuj, sprawuj dzieło ewangelisty, posługiwanie twoje wypełniaj. Bądź trzeźwym”<sup>4</sup>.

Powstało nowe społeczeństwo, które P. Hahne określa, iż społeczeństwo przyjemności cechuje powszechny upadek autorytetu oraz życia rodzinnego, kryzys wartości narodowych i patriotycznych, pogarda wobec własnego kraju, zatrważająco niski poziom szkolnictwa, pogoń za karierą, lenistwo i skrajny konsumpcjonizmu [Hahne 2007]<sup>5</sup>. Jednym z najbardziej niebezpiecznych skutków funkcjonowania społeczeństwa przyjemności jest utrata powagi. Kultura przyjemności stoi na przeszkodzie myślenia o tym, co jest rzeczywiście ważne w życiu każdej osoby i społeczeństwa. Do powstania społeczeństwa przyjemności przyczyniła się rewolucja kulturowa, która zakwestionowała dotychczasowy system wartości [Peeters 2010, 43n.].

Powstała nowa idea post człowieka, która wiąże się m.in. z postgenderyzmem, czyli ruchem społecznym, politycznym i kulturalnym, który postuluje dobrowolną eliminację płci społecznej. Gender jest to swoista filozofia życia. Ma to nastąpić przez zastosowanie zaawansowanej biotechnologii i wspomaganych technik reprodukcyjnych. Coraz częstszym przekonaniem współczesnych ludzi jest świadomość egzystencji sytuacji niepewności *insecuritas humana*. Społeczeństwo ryzyka żyje w obawie przed zagrożeniami w postaci awarii, katastrof i wypadków spowodowanych wadliwością wielu

<sup>4</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wydanie piąte Biblii Tysiąclecia na nowo opracowane i poprawione, Pallottinum, Poznań 2003.

<sup>5</sup> Zob. Wielomski 2018; Harari 2020.

urządzeń i systemów. Ryzyko jest rozumiane jako przeciwieństwa szansy, miara niepowodzenia, prawdopodobieństwo porażki, jak i samo podejmowanie działania o niewiadomym rezultacie. Inną formą zagrożenia jest ryzyko androgenne, które określa czynniki natury psychologicznej, społecznej czy kulturowej. Wiąże się ono z porzuceniem tradycyjnych wzorców kulturowych, zanegowaniem poznanych wcześniej i uznanych wartości, czy dylematem woli co do sensowności podejmowanej decyzji [Wust 1995, 10n.; Kiepas 1993; Habermas 2003; Fukuyama 2004]. Nasz świat choruje nie tylko na koronawirusa. Szerzą się w nim epidemie nienawistnych ideologii, pasożytujących na strachu: populizm, nacjonalizm, fundamentalizm religijny, *fake newsy*, teorie spiskowe i straszenie przyszłością. Współczesny kryzys wyleczył nas z wyobrażeń, że świat, życie, przyrodę i historię mamy w pełni pod kontrolą. Dziś wiemy o tym, jak kruchy jest nasz świat i o tym, że po tej katastrofie mogą przyjść i prawdopodobnie przyjdą kolejne. A jednak musimy nauczyć się żyć w takim świecie.

Na wpływ indywidualizmu jako wartości orientacji życiowej jednostki na więzi narodowej zwraca nam uwagę M. Dogan. Jego zdaniem tradycyjne wartości zastępowane są przez nowe, z jedną dominującą nad innymi, a mianowicie indywidualizmem. Wskazuje on przy tym, że we współczesnym społeczeństwie anonimowych tłumów rosnąca liczba ludzi umieszcza jednostkę na szczycie hierarchii wartości – ponad masami, klasami, kościołami i narodami. Twierdzi on dalej, że jednostki coraz częściej skłaniają się ku pogładowi, że ich własny rozwój i pomysłowość nie muszą być osiągane wewnątrz narodowej wspólnoty, ale mimo bądź nawet na przekór niej [Dogan 1993, 191 za: Bokszański 2006, 172-73]. Większość zmian ma charakter ambiwalentny, ponieważ może zawierać elementy zarówno pozytywne, jak i negatywne: wzrost dobrobytu i produktywności, ale też narastająca nierówność, wykluczenie i korupcja; ciągłe apele o pracę na rzecz dobra wspólnego, ale też odwrócenie się od etyki; zachęty do globalnego bezpieczeństwa, ale też zaostrzającą się agresję i przemoc. Obserwujemy również zmiany o charakterze kulturowym, społecznym i politycznym, ale i religijnym, które przejawiają się fundamentalizmem i indywidualizmem, atakami na wolność religijną, sekularyzacją, zubożeniem, relatywizmem, rozczarowaniem, nawrotem do totalitaryzmu, imperializmem kulturowym. Nie dziwi fakt, że czujemy się tym wszystkim przytłoczeni. Epoka ponowoczesna XXI w. przeobraziła kryteria dobra i zła. Dobrem jest wyłącznie postępek i emancypacja [Delsol 2007, 25n.]. Jednostki dokonują ciągłych wyborów,

zmieniają orientacje polityczne, kulturowe, przewartościowują swoje postawy moralne. L. Koczanowicz podkreśla, że współcześnie ludzie określają się wobec horyzontów moralnych, mogą też przechodzić od jednych systemów odniesienia do innych, ale jednak zawsze potrzebują jakiegoś systemu kategorii, które pozwoliłyby im opisywać i oceniać świat, w którym żyją. Zagrożeniem jest natomiast całkowita indywidualizacja, która może się przejawiać zarówno przez niczym niepohamowane dążenie do kreowania siebie samego, jak i homogenizacji społeczeństwa, gdzie zatracone zostają pojęcia zróżnicowania tożsamości poszczególnych osób ze względu na przynależność do różnych wspólnot [Koczanowicz 2005, 193]. Jak zauważa M. Płopa w ostatnich latach życie rodzinne przechodzi określone zmiany o różnym natężeniu w różnych krajach: zmienia się moda życia rodzinnego, wzrasta liczba kobiet pracujących, obserwuje się większą częstotliwość rozwodów i ponownego wchodzenia w nowe związki, niekoniecznie małżeńskie. Zmienia się poziom zaangażowania rodziców w proces wychowania, maleje autorytet starszych osób w rodzinie [...], bycie członkiem rodziny może być zatem różnie rozumiane [Płopa 2015, 10n.]. Złożenie oświadczenia woli podczas zaślubin odnieść możemy do wartości, celów i planów życiowych, określonego światopoglądu, który bywa często u młodych ludzi rozchwiany, niespójny, bądź bardzo radykalny. W trakcie podejmowania decyzji osoba dokonująca swoistej kalkulacji prawdopodobieństwa osiągnięcia celu oraz jego wartości uwarunkowana jest przez konstruowane standardy kulturowe. Owe powinności zasadzać się muszą na mocy woli, gotową ową powinność urzeczywistnić i na dobro, które zostanie utrzymane lub nawet pomnożone, jeśli to się stanie.

W dobie rozwoju cywilizacyjnego obraz współczesnego człowieka uległ zakłóceniu i jest przyczyną problemów natury humanistycznej. Dziś nieufność, obawa, lęk a nawet strach w kontakcie z drugim człowiekiem uwarunkowany jest niepewnością co do wartości, jakie partner uznaje – z powodu relatywistycznego różnicowania postaw, z czego rodzi się niepewność. Obecnie dominuje indywidualizm jako nowa forma zasady samostanowienia, jest elementem poszukiwania tożsamości. Kreacja tożsamości ma bowiem charakter woli. W szczególności zasada samostanowienia zakłada, że jednostka powinna mieć prawo do osobistego samostanowienia obywatelstwa, przynależności o charakterze ponadnarodowym, autonomicznego wyboru imienia, wyznawania lub nie jakiegokolwiek religii, wykonywania swobodnie obranego zawodu a także wyboru płci [Bach-Golecka 2006, 56].

Epokę, w której żyjemy – ponowoczesność – cechuje dziś stały i silny nacisk na łamanie wszelkich ograniczeń, które zbiorowość może narzucać poszczególnym osobom, m.in. wpływ koncepcji postmodernistycznych widoczny jest w indywidualistycznej koncepcji „wzmocnionej jednostki” T.M. Franck’a [Franck 1999].

Ponowoczesna hybrydyzacja nie jest jedynie intelektualną interpretacją współczesnego stanu świata, lecz konceptem i konstruktem polityczno-kulturowym, ale i technologicznym, psychologicznym, może i również filozoficznym. Trzeba w niej dostrzegać polityczny postulat postmodernistycznych intelektualistów [Rewers 2007, 8-9]. Kultura i jej rozwój rozumiane są dzisiaj antyfundamentalistycznie, tzn. jest ona twórczą zabawą a nie projektem stworzonym w oparciu o bezwarunkowe punkty odniesienia; człowiek w tak pojętej kulturze jest poszukiwaczem prawdy, tak zwanego lepszego świata, niż właścicielem wiedzy o świecie i sobie samym. Pojawienie się nowego kształtu życia społecznego określanego jako społeczeństwo otwarte; społeczeństwo to przyjmuje pluralizm przekonań, postaw, wzorców życia, religii, orientacji seksualnej; nie przyjmuje żadnej hierarchii wartości, lecz zbiór wartości podstawowych. Zauważyć należy, iż podmiot postmodernistyczny jest pusty w środku. Nie urzeczywistnia się ani nie dokonuje ekspresji, bo nie ma w nim nic co mogłoby się ujawnić. Jest wewnętrznie wolny od natury, od rozumu, od swojej istoty, od norm i wartości. Jednakże domaga się coraz więcej wolności zewnętrznych, negatywnych dla swoich przypadkowych działań. Postmodernizm głosi hasła transgresji dotychczasowych granic wytyczonych dla swobód działań przez państwo, moralność, prawo, wolność marginesów, dewiantów społecznych jest dlań problemem współczesnej epoki. J. Hassan odróżnia pojęcie postmodernizm, który odnosi się do zjawisk artystyczno-literackich od pojęcia ponowoczesności, które dotyczy zjawisk społecznych i politycznych [Hassan 1982]. Postmodernizm zwraca się w kierunku form zabawowych, wyrażających życzenia, rozdzielających, przemieszczonych albo nieokreślonych, w kierunku tematu fragmentów, ideologii zerwania, woli zniszczenia. Wyraźnie widać, jak zauważa J.F. Lyotard, że metodologia J. Hassana wykazuje tematy takie jak: planetyzacja, trans humanizacja, technologiczne rozszerzenie świadomości, centralne miejsce mediów, historia jako *happening*, immanencja dyskusji, odróżnienie od awangardy historycznej, zabawa, rozdzielanie, przemieszczanie, samozniszczenie, fragmentaryzacja, modyfikacja epistemologiczna – zostały wchłonięte przez postmodernizm filozoficzny, ale też przez nowsze

jego odmiany, od socjologii mediów, po socjologię globalizacji i filozofię cyberpunk [Lyotard 2014], aby na koniec znaleźć ją u oficjalnych zwolenników *fictions*, nowych mód postępowania i skodyfikowaną w trzech uproszczonych dogmatach relatywizmu: „mnie się wydaje, mnie się podoba, odpowiada mi”. Postmodernizm jest figuratywny i buduje rzeczywistość w formie pokantowskich fikcji. To co nazywamy rzeczywistością, jest czymś, co należy od naszych schematów pojęciowych, jest czystą interpretacją, a jako taka opinią. N. Abbagnano wskazał, że paradygmat postmodernizm jest delegitymizacją wiedzy oraz zanegowaniem obiektywizmu wiedzy i prawdy w imię prawa do egoistycznej woli. Jego zdaniem postmodernizm jest rezultatem podziału wielu rozlicznych dyscyplin jak: antropologii kulturalnej Straussa, panseksualizmu i raportów Kinseya, marksizmu, ewolucjonizmu, nihilizmu, psychologii Freuda, refleksji Lyotarda, ideologii humanistyczno-religijnej Comtea, konstruktywizmu, dekonstrukcjonizmu Derridy i Deleuzea, feminizmu o charakterze marksistowskim aż do angloamerykańskiego, francuskiego poststrukturalizmu, panseksualizmu Foucaulta. Dla postmodernizmu wiedza naukowa i technologiczna, która kształtuje się w kulturze komputera ujawnia się wyraźnie w języku, stylu życia, mentalności. Wiedza przestaje być celem sama w sobie, jest produkowana po to, by ją sprzedać, wymienić, skonsumować jako środek władzy dla opanowania informacji [Abbagnano 1998, 7-8].

Postmodernizm zmierza do przerwania chrześcijańskich roszczeń prawdy. Musimy więc nabyć umiejętność, kompetencje, aby przyjmować, rozoznawać znaki czasu i prowadzić dialog ze swoimi czasami a jednocześnie potrafić mówić językiem ludzi obecnych czasów, żeby zrozumieć i do nich dotrzeć. Wprowadzono rozerwanie koniunkcji między etosem a religią. Prawo naturalne zepchnięto na pozycję subkultury środowisk chrześcijańskich, tak że poza tymi środowiskami nie warto o nich już dyskutować. Chrześcijaństwo, którzy z powodu swojej wiary bronią określonych wartości, stają się jednak często marginalizowani i ignorowani. Ta ogólna tendencja do czynienia *a priori* słów chrześcijan za niewłaściwe, dyskryminuje osoby religijne oraz w pewnym sensie jeszcze ograbia dialog społeczny. Wielu badaczy analityków współczesnej cywilizacji wskazuje na dwie próby zawładnięcia osobą ludzką. Pierwsza to despotyzm związany z totalitarnymi ideologiami – komunizmem i faszyzmem. Druga polega na podporządkowaniu człowieka radykalnym wersjom biotechnologii opartej na materializmie: inżynierii genetycznej, klonowaniu, neuronauki, eugenice. Ta druga usiłuje

zredukować osobę ludzką do przejściowego elementu ewolucji kosmicznej, kreśląc fantastyczne wizje przyszłości. Tą wizją pochłonięci są przede wszystkim młodzi ludzie. Próba wejścia nauki i techniki w ludzką sferę intencjonalną, moralną, poznawczą i decyzyjną, a perspektywą lepszego panowania nad samym sobą w samostanowieniu, prowadzi do podważenia wolności człowieka. Dokonując organiczno-naturalistycznej redukcji człowieka [Possenti 2017, 63-65], Z. Bauman pisze: „oto i my: mieszkańcy ery zamętu i rozdzwięku, ery, w której wszystko – lub prawie wszystko – może się zdarzyć, a przy tym nic – lub prawie nic – nie daje się przedsięwziąć z przekonaniem i z pewnością, że uda się doprowadzić to do końca; ery, której skutki gonią za przyczynami, przyczyny starają się tropić swe skutki, a ich skutek jest pod tym względem minimalny i kurczy się coraz bardziej; ery, jak się wydaje, sprawdzonych środków, których użyteczność jest trwoniona czy też wyczerpywana w coraz szybszym tempie, podczas gdy poszukiwania czegoś, czy można byłoby je zastąpić, rzadko kiedy udaje się wyprowadzić poza plany i prezentację – co przynosi osiągnięcia równie imponujące” [Bauman 2018, 259]. Jest to era uporczywych kryzysów, a ostatnio i pandemii, podczas której wprowadzono narrację wojenną. Współczesny człowiek nieco inaczej pojmuje wolność. Pojęcie to stało się swoistym zakłębieniem – to jedyna wartość, która obowiązuje powszechnie, co podkreśla Z. Bauman. Ale warto zauważyć, że wolność została uwikłana dziś w paradoksy, których na pierwszy rzut oka zdajemy się nie dostrzegać. Zbyt rzadko porusza się wątek wolności, zwłaszcza tej rozumianej w wymiarze wewnętrznym. Coraz częściej mamy do czynienia z osobami bezrefleksyjnymi. Z. Bauman stwierdza, że dla ludzi związanych z lokalną rzeczywistością raczej w wyroku losu niż wyboru – rozluźnienie i rozpad więzi łączących wspólnotę oraz wymuszone zindywidualizowanie losów jest zapowiedzią zupełnie innej sytuacji i podpowiada zgoła odmienne strategie postępowania [Tenże 2000, 119]. W dominującym obecnie światopoglądzie konsumpcyjnym i informatycznym nie ma już miejsca dla dawnej powagi i modernistycznych form. W szczególności nie ma miejsca dla dawnych cnót mieszczańskich takich jak: pracowitość, rzetelność, oszczędność, dyscyplina i samoograniczenie. Wraz z postępującą fragmentaryzacją życia i kultury zanika to wciąż podkreślane poczucie stabilności i bezpieczeństwa. Stawiana jest teza, że czasy ponowoczesne to czasy ryzyka. Zachodzące przemiany społeczne i gospodarcze nie są bezkrytycznie akceptowane. Postmodernizm oznacza równocześnie silny protest przeciwko technicyzacji,

unifikacji, racjonalizacji, totalizacji cywilizacyjnej; przeciwko wielkomiej-  
skiemu stylowi życia i mentalności konsumpcyjnej [Zardecka 2006, 354].  
L. Nowak zauważa, że postmodernizm znajduje miejsce dla człowieka, ale  
jest to miejsce porządkowane, naczelne miejsca zajmują struktury [Nowak  
1993, 45] i to, co międzyludzkie jest ontologicznie pierwotne w stosunku  
do tego, co ludzkie. Po pierwsze więc, uwagę zwraca zainteresowanie filozo-  
fów postmodernistycznych, tym co międzyludzkie, tym co istnieje nie  
w człowieku, ale co wytwarza on w kontakcie z otaczającym go światem,  
a więc z innymi ludźmi. Po drugie można stwierdzić, iż w postmoderni-  
zmie w pełni realizuje się myśl o destrukcji pojęcia podmiotu rozumianego  
w sposób tradycyjny, będącego podstawowym elementem dotychczasowej  
filozofii o antropocentrycznym charakterze. Jednostka widziana przez post-  
modernistyczny pryzmat zyskuje niepowtarzalny rys, indywidualne cechy,  
właściwe sobie jedynie określenia i charakterystykę. Ponowoczesność na-  
czelne miejsce przyznaje osobie, ale tą osobą jest ja a nie inny. Człowiek ma  
przede wszystkim obowiązki wobec siebie, a nie innych, winien jest wier-  
ność sobie, a nie czemuś czy komuś. Podporządkowanie się zewnętrznym  
standardom zachowań jest fałszem a hamowanie własnych emocji i kontro-  
lowanie reakcji jest hipokryzją. Czasy współczesne, czyli tak zwana era po-  
nowoczesna, charakteryzuje się wyraźnym wzrostem niepewności wzoru  
zachowania, poczuciem chwiejności różnicy między dobrem i złem, poczu-  
ciem daremności wysiłków w opanowaniu chaosu. Zaciera się związek mię-  
dzy naszymi czynami i dalekosiężnymi rezultatami [Wiśniewski 1996, 78].  
Postmodernizm postuluje wyzwolenie życia moralnego od etyki i wszelkich  
autorytetów, jednocześnie do ich fundamentalnych twierdzeń należy możli-  
wość poznania prawdy w ogóle, a więc o człowieku i istocie jego życia mo-  
ralnego [Sareło 1996, 63]. Współcześni filozofowie postmodernizmu głoszą  
zniesienie rozdziału między wewnętrzną a zewnętrzną moralnością. M. Plo-  
pa stwierdza, iż „zmieniający się charakter dzisiejszych rodzin, dostrzeganie  
konieczności stosowania przez systemy rodzinne wielu strategii radzenia  
sobie ze stresem generowanym także przez kulturowo – ekonomiczne prze-  
miany, obligują do przedstawienia wiedzy pokazującej określone prawidło-  
wości dotyczące kreowania się funkcjonalnych i dysfunkcjonalnych syste-  
mów i podsystemów rodziny [...]. Wszystkie rodzinne systemy, bez względu  
na liczbę członków, muszą ustalić zarówno swoją tożsamość – jako całość,  
jak i tożsamość każdego członka; muszą jasno zdefiniować granice między  
rodziną a światem zewnętrznym oraz między poszczególnymi członkami



w granicach rodziny; muszą określić strategie zarządzania domem, zasobami materialnymi, w tym finansowymi, strategie zarządzania stresem, sposoby rozwiązywania konfliktów; muszą kształtować emocjonalny klimat sprzyjający dobremu samopoczuciu każdego członka rodziny. Należy także zwrócić uwagę na wzory interakcji, które ustala rodzina, aby konstruktywnie kierować podstawowymi zadaniami wobec nieuniknionych zmian, których doświadczą” [Płopa 2015, 11n.]. Powstała wielka niewiadoma, jeśli chodzi o fakty, zjawiska, procesy społeczno-kulturowe, gospodarcze, naukowe i religijne. Żyjemy w rzeczywistości dynamicznie się zmieniającej, targanej różnymi konfliktami i wojnami. Niepokojącymi zjawiskami w aspekcie aksjologicznym są: brak wrażliwości na wartości, brak wiedzy o ich istocie i funkcjach jakie pełnią w życiu jednostkowym i społecznym, odwrót od wartości, ich deprecjonowanie, brak urzeczywistnienia własnej, lecz właściwej hierarchii wartości budowanej na podstawie obiektywnego ich porządku. To odniesienie do wartości skutkuje zagubieniem człowieka, zwłaszcza młodego, w świecie wartości. Zagubienie aksjologiczne i wykluczenie społeczne skutkują utratą poczucia rzeczywistej wartości oraz tożsamości. Stanowi to niebezpieczeństwo dla życia społecznego i aktywności obywatelskiej szczególnie młodej generacji. Jak zauważa J. Wyleżałek, zagubienie aksjologiczne uwarunkowane jest czynnikami, które konstytuują społeczeństwo ponowoczesne wskazując, że cechami społeczeństwa ponowoczesnego są: kluczowe znaczenie informacji, uprzywilejowana pozycja technologii intelektualnych, rozwój technik komputerowych i technologii komunikacyjnych, informatyzacja życia społecznego, dynamiczny rozwój czwartego (finanse i ubezpieczenia) i piątego (edukacja) sektora gospodarki, równoległe istnienie świata rzeczywistego i wirtualnego [Wyleżałek 2010].

Z. Bauman pisał, że „wejście informatyki cyfrowej w codzienne życie znacznego i szybkiego rozszerzającego się sektora ludzkości wydaje się jedynie kolejnym, nowym rozdziałem w historii technologii; a jednak jej niemalże powszechna dostępność i całkowicie „zdeterytorializowana” mobilność, wyzbyta z konieczności synchronizacji z ruchami naszych ciał (która stała się w efekcie, w przypadku większości z nas integralnym i nieusuwalnym przedłużeniem ciała – właściwością nigdy nie osiągniętą ani nawet nie rozważaną w przypadku innych technologicznych urządzeń), spowodowała zupełną rewizję zbioru dostępnych nam możliwości i pojawienia się imponującej mnogości nowych, wcześniej nie napotykanych, a teraz realnych sposobów reagowania na stary rodzaj bodźców – równocześnie z uzyskaniem

zdolności generowania licznych, zupełnie nowych bodźców, na których działanie nigdy nie byliśmy wystawieni, oraz stworzeniem ujścia dla impulsów i działań wcześniej nie próbowanych i nie przetestowanych. Według odwróconej logiki racjonalności instrumentalnej „chcę wiedzieć, do czego może posłużyć to urządzenie oraz zrobię to, bo to urządzenie to potrafi”, nowe okazje, możliwości i perspektywy prowadzą do zmian w ocenie tego, jak względnie atrakcyjne są dane wzory oferowanych do wyboru zachowań, co z kolei prowadzi do rewolucyjnych zmian w ocenie prawdopodobieństwa wyboru konkretnych modeli zachowań, które mogłyby być preferowane kosztem innych. Z. Bauman zauważa, że nowe media ułatwiają i tym samym preferują wybór postawy wszytkożerności kulturowej w takim samym stopniu, w jakim ułatwiają postawę rygorystycznej, lecz kapryśnej selektywności w zbieraniu informacji, budowaniu kontaktów i komunikacji – a te trzy funkcje są najbardziej popularnymi zastosowaniami owych mediów” [Bauman 2018, 145-46].

K. Zanussi zauważa, że obecnej cywilizacji zagraża pustka duchowa, w której nie ma za co umierać – (umierać za smartfona?) [Zanussi 2021]. Nie ulega wątpliwości, że istnieje różnica między społeczeństwem tradycyjnym i nowoczesnym. Już dookreślono, że nowoczesność jest przejściem od społeczeństwa losu do społeczeństwa wyboru [Piwowski 2000, 176]. M. Foucault prezentuje stanowisko związane z transgresją podmiotu stwierdzając, że nowoczesność, a raczej postawa nowoczesności, to próba nowego traktowania terażniejszości. Terażniejszość ma być poddawana nieustannej krytyce. Permanentnie prowadzona krytyka ma doprowadzić do uzyskania odpowiedzi na najistotniejsze i zawsze stojące w jej centrum pytanie: kim jestem? Kim jestem w danym momencie, w określonych uwarunkowaniach? To bez końca praktykowana ontologia terażniejszości i analityka prawdy. To pojawiający się problem prawdy, podmiotu prawdy i wynajdowania siebie jako na nowo ukonstytuowanego podmiotu moralnego [Foucault 1990, 46].

Jak zauważa Ch. Taylor odpowiadając na pytanie, kim się jest, to po pierwsze wskazać wybory, zobowiązania, identyfikację, po drugie być wiernym i działać w zgodzie z nimi, po trzecie w refleksji nad orientacjami i działaniami określać, co dla nas jest ważne, a co nie. O kwestii tożsamości nie decyduje zwyczajny zespół faktów, lecz mocno wartościujące wybory. Refleksja pozwala konstytuować własny świat, autonomię podmiotu „ciągły wysiłek zrozumienia siebie dotyczy też naszej przyszłości, tego, czy podążamy we właściwym kierunku. Odpowiedź: tak lub nie, choć dawana

w różnych okresach naszego życia i stawiana z różnych punktów widzenia (historia własnego życia – jak stawaliśmy się, kim jesteśmy – obejmuje też wyobrażenie przyszłości, kryje pytanie o bezwzględne dobro. Nie możemy się obejść bez orientacji względem dobra, chociaż nasze wyobrażenia o dobru zmieniają się z biegiem czasu, przenika ono cały nasz sposób rozumienia siebie” [Taylor 2012, 93]. Niewątpliwie pewne okresy i sytuacje mogą sprzyjać doskonaleniu wrażliwości moralnej a inne to utrudniać. Gorzej, gdy mamy do czynienia z osobą bezrefleksyjną. Jak zauważa R. Piłat: „przedmiotem refleksji jest tu nie tyle treść, forma czy przebieg własnych procesów umysłowych, ile fakt, że w ogóle zachodzą i że są moje – w tego rodzaju refleksji uchwycona jest pewna własność tego, który myśli czy doświadcza, ujawniając w tym samego siebie” [Piłat 2013]. Refleksja pozwala dostrzec różnicę między rzeczą, innymi i sobą. Leży też u podstaw naszego mówienia o osobach [Spaemann 2001, 20].

### III.

Młody człowiek coraz bardziej funkcjonuje w społeczeństwie sieci. Tworzy ona „nowy model funkcjonowania społecznego, gdzie grupy odniesienia stają się grupami uczestnictwa poprzez sieć komputerową. Sytuacja taka, zupełnie nowa w życiu społecznym a związana z szybkim przepływem informacji i możliwością szybkiego przemieszczania się w przestrzeni, ma zarówno pozytywne, jak i negatywne konsekwencje [Wyleżałek 2010, 71]. Autorka zwraca uwagę na bardzo ważny aspekt negatywnego skutku społeczeństwa ponowoczesnego, którym jest społeczna podatność na wpływy. W literaturze pojawiło się pojęcie „światopogląd informatyczny”. Termin ten po raz pierwszy użyto w książce przez W. Marciszewskiego i P. Stacewicza [Marciszewski i Stacewicz 2011]<sup>6</sup>. Jak to ujmują wyżej wymienieni autorzy, jeśli konkretny człowiek uznaje pewne wartości (np. chrześcijańskie) za własne i usilnie wierzy w pewną wizję świata (np. taką, że świat został stworzony przez Boga i pozostaje od niego zależny), to bez wątpienia żywi pewien światopogląd. Kluczową rolę to odgrywa słowo „żywi”. Światopogląd się żywi, ponieważ składające się nań poglądy wpływają niezwykle mocno na czyjeś życie. Działają one niczym drogowskaz lub busola, wskazujące właściwy kierunek postępowania [tamże, 223], a jednocześnie

---

<sup>6</sup> Zob. także Stacewicz 2015, 11-24; Tenże 2016.

mające wpływ na wolność wewnętrzną podmiotu i wolę w dokonywaniu wyboru. Każdy światopogląd wymaga określonego sposobu pojęć i języka, który pozwala wyrazić składający się nań zestaw poglądów. Pojęcia te odpowiednio dobrane i zhierarchizowane nie tylko stanowią niezbędny środek wyrazu, lecz warunkują stojący u podstaw światopoglądy tak zwany obraz świata. Jak zauważają autorzy właściwa informatycznemu światopoglądowi aparatura pojęciowa (zapewniająca świat-ogląd) nie miałyby odpowiednio dużo siły perswazji i oddziaływania, gdyby we współczesnym świecie nie istniała wysoko rozwinięta świadomość informatyczna. Świadomość ta ma swój wymiar technologiczny, związany ze znajomością informatyki i umiejętnością korzystania z jej wytworów, ale także poza technologiczny, związany ze zrozumieniem, że pojęcia i modele informatyczne można stosować efektywnie do opisu zjawisk nietechnicznych (takich jak rozwój organizmów, aktywność umysłowa człowieka czy procesy ekonomiczno-gospodarcze). Właśnie ten drugi wymiar sprzyja powstawaniu informatycznego światopoglądu [tamże, 211-15]. W obecnym społeczeństwie informatycznym powstała tendencja do opisu coraz większej liczby zjawisk w kategoriach informatycznych. Umysł ludzki przyrównuje się do systemu przetwarzającego informację (m.in. kognitywiści), zdolności i rozwój organizmów żywych tłumaczy się za pomocą właściwości kodu DNA (kod ten stanowi fizyczną formę zapisu informacji) i niekiedy cały wszechświat przyrównuje się do gigantycznego komputera (co czynią m.in. fizycy). Zabiegi tego typu wprowadzają do naszej kultury, na coraz szerszą skalę, informatyczny świat-ogląd, czyli ugruntowany informatycznie obraz świata. W jego konstrukcji kluczową rolę odgrywają takie pojęcia, jak: informacja i dane, algorytm i program, obliczalność i nieobliczalność [tamże, 220]. Na podstawie analizy literatury można stwierdzić, że kwestia zasadności optymistycznej bądź pesymistycznej wersji światopoglądu informatycznego pozostaje otwarta. Choć już obecnie nie można bagatelizować wpływu na człowieka, na ogląd świata prezentowanego w tym medium i podejmowane przez niego decyzje.

Mamy świadomość, że na proces decyzyjny składa się doświadczenie, pojmowanie rzeczywistości, zmysł praktyczny ujmowania spraw, refleksja krytyczna oraz osąd wartościujący związane z podjęciem decyzji. Rozpowszechniły się nowe pojęcia, paradygmaty, normy, wartości, styl życia, metody wychowawcze i sposoby rządzenia, będące różnymi przejawami nowej etyki, która zdobyła uznanie ogółu. Platformy społecznościowe, algorytmy kształtują świadomość, mentalność, postawy człowieka XXI w. Globalna

rewolucja kulturalna to rozprzestrzenienie na całym świecie nowej etyki opartej na mitach oraz detologizacji, depersonalizacji, despirytualizacji, deformalizacji i panseksualizacji. Sprawa jest bardzo złożona: mamy do czynienia z poważną chorobą społeczną – kryzysem rzeczywistości. Ta sytuacja, kiedy odkrywamy, że używane dotychczas pojęcia przestają właściwie opisywać świat, bo ten zmienia się szybciej niż używany na co dzień język. Wielu stawia pytanie jak żyć w epoce, kiedy rozróżnienie na prawdę i kłamstwo dla coraz większych rzesz ludzi ma coraz mniejsze znaczenie, co waży na podejmowanych przez nich wyborach politycznych, społecznych, życiowych i sensie życia. Pozostawanie w lęku daje podstawę do manipulacji człowiekiem, lęk to zaś wynik emocji negatywnych. Emocje zdominowały rozum, a nawet intelekt, a cóż się dzieje, gdy intelekt nie łączy się z rozumem, to wchodzi w związek z emocjami, namiętnościami, które zaślepiają i tworzą rozmaite ideologie. Natomiast ideologie są ślepe, czego doświadczamy na innych osobach, innym doświadczeniu, innych perspektywach życiowych i na innych kulturach. Wydaje się, że ujawniające kryzys teraźniejszości polegają przede wszystkim na tym, że reguły moralne utraciły właściwy swój sens, dobro utożsamiane z korzyścią, a normy moralne z zasadami działania, których przestrzeganie przynosi jakiś pożytek. Współczesność charakteryzuje dewaluacja rozumienia osoby ludzkiej i wartości życia, co wiąże się z ogólnym kryzysem egzystencjalnych wartości ziemskiego bytowania człowieka. Ujawnia się atrofia woli, a wraz z nią odpowiedzialność za siebie, za innych, która może być ujmowana jako pochodna socjalizacji społeczeństwa ponowoczesnego. Cechuje go między innymi narcyzm, kult młodzięczej niedojrzałości, hedonizm, pogoń za ciągłą stymulacją, konsumpcją, wydłużającym się okresem zależności od nadopieczonych rodziców, który prowadzi do ukształtowania osobowości niezdolnych do skupienia, wysiłku, trudów i wyrzeczeń, celu realizacji, aktów woli. Analizy utwierdzają w przekonaniu, że współczesne przemiany cywilizacyjno-kulturowe niosą ze sobą niepokojące, destrukcyjne formy rozumienia i wartościowania małżeństwa oraz rodziny. Świat pełen postępu i zagrożeń, upadku autorytetu przekłada się na życie rodzinne, organizację życia społecznego. Obecne czasy wymagają nowego sposobu myślenia zmuszając do odczytywania wyzwań i zagrożeń przed jakimi stoi człowiek i tworzenia nowych regulacji, stosunków społecznych osadzając je na osobowym rozumieniu człowieka, nowego odczytywania odpowiedzialność. Rozumność i wolność człowieka bowiem zmienia się obecnie w poznaczy relatywizm

i nieodpowiedzialną dowolność postępowania skutkującą niebezpiecznymi faktami. Nastąpił poważny kryzys relacji międzyludzkich, relacje pozbawione są często pozytywnych emocji, związków uczuciowych, więzi, konsekwencji i odpowiedzialności. Należy temu zjawisku położyć kres, ale najpierw trzeba je dobrze zrozumieć.

Zasada autonomii woli i swobody umów we współczesnym prawie staje się teraz mniej adekwatnym instrumentem, kryterium oceny prawnej i opisu rzeczywistości i występujących tendencji. Błąd oglądu świata determinuje przedmiot woli wewnętrznej, aby to ona zaakceptowała jako jawiące się dobro. Już w 2001 r. M. Prensky stwierdził, że współcześni uczniowie nie są tymi samymi ludźmi, dla których został stworzony obecnie obowiązujący system nauczania, ponieważ są oni pierwszym pokoleniem, które dorastało otoczone nowoczesną technologią. Komputery, konsole do gier, telefony komórkowe nie mają przed nimi tajemnic i są integralną częścią ich życia, co doprowadziło do całkowitej zmiany sposobu, w jakich ich umysły przetwarzają informacje. M. Prensky podkreśla, że mózgi naszych uczniów najprawdopodobniej różnią się od naszych pod względem fizycznym, co jest spowodowane właśnie podporządkowaniem ich życia nowoczesnej technologii, przez którą, a może raczej dzięki której zmianie uległy ich procesy myślowe [Prensky 2001]. W przeciwieństwie do nas, starszego pokolenia (cyfrowych imigrantów), którzy musieli nauczyć się posługiwania komputerem w codziennym życiu uczniowie XXI w. to cyfrowi tubylcy, którzy traktują świat komputerów, smartfonów, Internetu jak swoje środowisko naturalne. Ujawniają się różnice między cyfrowymi imigrantami, więc i cyfrowymi tubylcami, a są one bardzo wyraźne: cyfrowi tubylcy nie mają problemu z pracą, z tekstem wyświetlonym nawet na małym ekranie; informacji poszukują w Internecie; obraz i dźwięk są dla nich ważniejsze od tekstu; oczekują szybkich efektów; przetwarzają informacje równolegle; preferują uczenie się za pomocą eksperymentu, edukację akcydentalną; nie czytają instrukcji, wykorzystują metodę prób i błędów; są bardzo przywiązani do posiadanych urządzeń mobilnych, nie wyobrażają sobie bez nich życia; korzystają ze wszystkich dostępnych funkcji komputera, Internetu, smartfona itd. W sposób kreatywny i twórczy korzystają z wielu funkcji jednocześnie (tzw. zjawisko konwergencji mediów); używają nowoczesnego języka, dzięki technologii komunikują się bez zobowiązań, nastawieni są na lekkie, mało istotne rozmowy [Hojnacki 2006, 23-27; Prensky 2001]. Podkreślona została bardzo duża rola myślenia komputacyjnego, mediów

masowych i elektronicznych w naszym codziennym życiu. Dynamicznie rozwijające się społeczeństwo, życie zawodowe i społeczne oparte na zdolnościach rozumienia oraz przetwarzania informacji wymuszają na nas opanowanie przynajmniej w podstawowym stopniu umiejętności wykorzystywania technologii komunikacyjnych i poszerzenia naszych kompetencji medialnych. Szczególny nacisk szkoła położyła m.in. na stosowaniu zróżnicowanych metod nauczania, kodowania, opartych jednocześnie na treściach leżących w centrum zainteresowania dzieci i młodzieży (roboty mikrokomputery, postaci z popularnych gier i kreskówek itd.). Obserwując tak daleko idące zmiany, nie można udawać, że skupienie się na nauce programowania to tylko chwilowa moda, która na pewno przeminie. Nastąpił koniec epoki niewinności, romantyzmu, czułości i odpowiedzialności za partnera. Pokolenie XXI w. funkcjonuje w zupełnie odmienny sposób niż cyfrowi imigranci. W wyniku posiadania informatycznego oglądu świata wielu młodych ludzi ma problem z decyzją rozważną i odpowiedzialną, ponieważ osoby znajdujące się pod ich wpływem ujawniają obniżoną zdolność logicznego myślenia, swoistą i niewłaściwą ocenę oraz interpretację rzeczywistości, wzmożony egocentryzm, egoizm, niezdolność podjęcia decyzji wobec ciągle narastających wątpliwości, a nierzadko obniżony poziom moralny. W istocie problem czynników wpływających na obniżenie się lub zniesienie rozeznania oceniającego jest problemem otwartym. Wydaje się, iż tytuł nieważności małżeństwa nie został wystarczająco rozpoznany w tej epoce ponowoczesnej. Wielu autorów [Góralski 1989, 69-75; Góralski i Dzierżon 2001, 147; Góralski 2013, 55-81; Tenże 2018; Tenże 2019, 49-67; Żurowski 1985, 3-14] przybliżyło pojęcie rozeznania oceniającego oraz omawia jego elementy konstytutywne (wystarczające poznanie intelektualne; zdolność krytyczno-oceniająca, wolność wewnętrzna). W. Góralski stwierdza, że teologia i prawo kanoniczne powinny więc odpowiadać na wyzwania odnowy metodologicznej i treściowej usilnie zalecanej przez wydarzenia soborowe i posoborowe oraz wymuszanej przez zderzenie się ze współczesną kulturą. Znamienna jest opinia kard. G. Müllera, prefekta Kongregacji Nauki Wiary, że mentalność współczesnych ludzi epoki ponowoczesnej pozostaje raczej w kontraście do chrześcijańskiego rozumienia małżeństwa, w szczególności gdy chodzi o poszanowanie nierozzerwalności i otwarcia na życie. Wskazał jednocześnie, że wielu chrześcijan pozostaje pod wpływem takiego systemu kulturowego i lansowanych wartości, dlatego też małżeństwa we współczesnych czasach są prawdopodobnie znacznie częściej nieważne niż to było

w przeszłości, gdyż brakuje woli zawarcia małżeństwa według rozumienia katolickiej doktryny małżeńskiej, a poza tym przyłgnięcie do kontekstu życiowego wiary jest bardzo ograniczone [Müller 2013]. Wydaje się, iż proces ten niestety pogłębia się, jest wynikiem niedojrzałości osób epoki ponowoczesnej i występującego relatywizmu, bez refleksyjności i hedonizmu, anonii społecznej i tendencji indywidualistycznych oraz atrofii woli. Otwarcie się na wszelkie wpływy kulturowe może uczynić z człowieka istotę niezwykle podatną na działania manipulacyjne, reklamowe. Człowiek bez stałego systemu wartości, norm i wzorów zachowań w łatwy sposób przyjmuje to, co jest w stanie przyciągnąć jego uwagę. W efekcie działania strategii wzajemnej adaptacji kodów może nastąpić rozbicie spójności pomiędzy działaniem a szerszym uzasadnieniem określonego działania (tak zwana dezintegracja stylu życia). Działania jednostki, chociaż przejawiają cechy indywidualne, nie są efektem świadomie przeżywanego celu działania, motywów i planu. Człowiek tego typu nie posiada trwałej tożsamości własnej, posiada cechy osobowości bezrefleksyjnej [Burszta 1998, 158]. W rzeczywistości próba dostosowania nowych kodów do starych może skończyć się powstaniem wewnętrznej sprzeczności, rozdarciem tożsamości, albowiem – jak zauważył R. Linton – przyjęcie elementu kulturowego przebiega w sposób powierzchowny, zewnętrzny [Linton 1975, 261n.].

Społeczeństwo informacyjne na pewno jest rozwojowe, ale czy gwarantuje pełny integralny rozwój osoby? Prowadzi to do sytuacji, w której człowiek coraz lepiej rozumie prawa przyrody, a coraz mniej prawa rządzące ludzkim życiem. W konsekwencji staje się możliwe to, że najbardziej popularne media promują styl życia, który prowadzi do kryzysu więzi i wartości, do zdrad i przemocy, do cierpienia i rozpacz, a jednocześnie te same media informują z oburzeniem, że w rzeczywistym świecie teraz jest więcej wydarzeń, które same prowokują [tamże, 71-72]. Przywołać należy wypowiedź Papieskiej Rady *Iustitia et Pax*, która zauważa, że prym przypisany działaniu i posiadaniu bardziej niż byciu przyczynia się do powstania poważnych form alienacji człowieka. Tego rodzaju postawa nie wynika z badań naukowych i technologicznych, lecz z ideologii scjentystycznej i technokratycznej, od której jest ona coraz bardziej uzależniona<sup>7</sup>. Występuje więc u wielu członków społeczeństwa ponowoczesnego uzależnienie się od technologii

---

<sup>7</sup> Papieska Rada *Iustitia et Pax*, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2009, s. 462.



informatycznych. Wielu z nas nie ma dostatecznej świadomości wpływu tej technologii na stan zdrowia, psychikę, zachowania społeczne całych rodzin, a szczególnie dzieci i młodzieży. Algorytmy w sieci są nieubłagalne, na smartfonach pojawiają się informacje dopasowane do użytkownika. Szczególnie przoduje w tym TikTok, który ma krótkie, szybko zmieniając informacje. Z najnowszych badań NASK<sup>8</sup> wynika, że co piąty uczeń, uczennica deklaruje że doświadczyli przemocy w Internecie. Najszerzymi jej przejawami są wyzywanie, ośmieszanie czy poniżanie. Ze zjawiskiem straszenia i szantażem spotyka się odpowiednio około 13%. Natomiast blisko 11% nastolatków zadeklarowało, że ktoś próbował się pod nich podszywać w wirtualnym świecie. Rośnie też liczba depresji u dzieci a zwłaszcza nastolatków, które w szkole średniej są szczególnie poddane destrukcyjnym wpływom cyberświata. Wchodzenie w nałogi przez dzieci i młodzież początkowo zabija pustkę emocjonalną, stanowi złudny substytut niezaspokojonej miłości rodziców, a także relacji i budowania autonomii społecznej, które jeszcze 30 lat temu rozwijały się we wzajemnych kontaktach. Administratorzy serwisów społecznościowych paradoksalnie bardziej śledzą i blokują treści, które dają do myślenia i uczą wolnych wyborów, niż te niszczące moralność, wrażliwość i wolną wolę. Nałóg to skutek unikania trudnej rzeczywistości, jednocześnie wypływa z głodu wartości relacji, głodu bycia sobą, czyli działania, które jest spójne ze mną. Uzależnienie jest namiastką dobrego życia. W przypadku dzieci i młodzieży powodem popadania w uzależnienia jest brak rodziców.

Statystyki informują, iż co trzecie zawierane małżeństwo rozpada się. Psycholodzy, którzy zajmują się pomocą młodym ludziom w szkole, ale też podczas indywidualnych terapii podkreślają, że problem uzależnienia od technologii jest często bardzo złożony, a jego rozwiązanie nierzadko wymaga zmiany życia całej rodziny. Świat, w którym żyjemy określany jest jako postnowoczesny albo jako społeczeństwo informatyczne, społeczeństwo ryzyka, w którym funkcjonuje określona aparatura pojęciowa. Ona to pozwala korzystając z niej określić, poznać obraz świata. Negatywne zjawiska kultury masowej kształtują wirtualną wspólnotę przekonań i opinii. Teorie społeczne i ruchy społeczne są producentami nowych wartości i celów, które przekształcają instytucje społeczne w taki sposób, by reprezentowały owe

---

<sup>8</sup> Naukowa i Akademicka Sieć Komputerowa – Państwowy Instytut Badawczy w Warszawie – nadzorowany przez Kancelarię Prezesa Rady Ministrów.

wartości poprzez tworzenie nowych norm organizujących życie społeczne. Programiści sprawują władzę w społeczeństwie sieci, potrafiąc zaprogramować każdą z najważniejszych sieci, od których zależy ludzkie życie (rząd, parlament, wojsko i struktury bezpieczeństwa, finanse, media, instytucje naukowe i technologiczne oraz życie religijne i tym podobne). Społeczeństwo usieciowione, społeczeństwo internetowe, społeczeństwo ryzyka, masowa komunikacja zindywidualizowana stanowi platformę technologiczną. Internet i komunikacja bezprzewodowa mają kluczowe znaczenie dla współczesnych usieciowionych ruchów społecznych [Castells 2007; Tenże 2013, 153-60].

Większość współczesnych ideologii politycznych, na których bazują takie systemy jak liberalizm, socjalizm czy komunizm, wywodzi się z utopii. Siła utopii polega na tym, że przybiera ona realny kształt w ludzkich umysłach, inspiruje ich marzenia, mobilizuje ich do działania i wywołuje w nich reakcje. Poprzez swoje praktyki, usieciowione ruchy społeczne lansują nową utopię w samym środku kultury społeczeństwa sieci: utopię autonomii podmiotów względem instytucji społecznych. Cyfrowe sieci społecznościowe zapewniają możliwość nieskrępowanej dyskusji i koordynacji działań wzajemnego na siebie oddziaływania. Włączając się w produkcję kulturową mass mediów i budowanie autonomicznych, poziomych sieci komunikacyjnych, człowiek ery informacji tworzy ze swoich cierpień, obaw, marzeń i nadziei nowy program życia. Buduje swoje projekty, dzieląc się własnymi doświadczeniami. Podważając zwyczajowe praktyki komunikacyjne, włamując się do mediów i tworząc własny przekaz. Internet, który – podobnie jak wszystkie technologie – ucieleśnia kulturę materialną, jest uprzywilejowaną platformą społecznej konstrukcji autonomii. Nieustanne przemiany technologii komunikacyjnej w epoce cyfrowej rozszerzają zasięg mediów służących komunikacji na wszystkie dziedziny życia społecznego w sieci, która jest równocześnie globalna i lokalna, ogólna i dostosowana do potrzeb indywidualnych według wciąż zmieniających się modeli. W naszym społeczeństwie, które nazywamy społeczeństwem sieci, władza ma charakter wielowymiarowy jest zorganizowana wokół sieci, zaprogramowanych w każdej dziedzinie ludzkiego życia w sposób odpowiadający interesom i wartościom aktorów o silnej pozycji [Piekutowski i Zybortowicz 2022, 177]. Sieci władzy sprawują swoją władzę, wpływając na ludzkie umysły przede wszystkim (choć nie wyłącznie) za pomocą multimedialnych sieci komunikacji masowej. Sieci komunikacyjne są więc podstawowymi

źródłami władzy w społeczeństwie. Społeczeństwo usieciowione nie potrafi już składać świadomego i swobodnego oświadczenia woli, bowiem podlega i jest pod wpływem światła oglądu, który prezentowany jest przez sieć. Składa oświadczenie woli po wpływie błędu co do otaczającej go rzeczywistości. Uzależnienie od sieci wyklucza swobodę myśli, ocen, opinii nie weryfikując informacji uzyskanej w sieci. Technologia zmierza do coraz większego kontrolowania ludzkich myśli, poglądów, ocen wpływając na ich urzeczywistnianie, tworząc model nowego człowieka. Kształtując prywatne światopoglądy poszczególnych ludzi. Źródłem wiedzy jest konstruowanie znaczeń w ludzkich umysłach. Sposób myślenia ludzi decyduje o losie instytucji, norm i wartości, wokół których zorganizowane są społeczeństwa. Powstaje syndrom niewychowanego, gdyż za wzrostem technologicznym nie idzie rozwój osobowy i coraz trudniej jest o odpowiedzialność w postępowaniu, wartości i o uformowane sumienie. Nic więc dziwnego, że życie wielu chrześcijan niewiele się różni od życia niewierzących. Dochodzi do tego, że nie tyle należy zwracać uwagę na chrzest nawracających się, ile na nawracanie ochrzczonych. Koncepcja małżeństwa najczęściej nacechowana jest elementami życzeniowymi i wyobrażeniowymi, a całą sytuację ocenia się z punktu widzenia teraźniejszości, a nie przyszłości. Pojawia się również problem dojrzałości do małżeństwa; jest on tym bardziej złożony, iż proces dojrzewania nie jest procesem w pełni zintegrowanym. Jeśli przyjąć, iż zewnętrzną miarą dojrzałości mogą być osiągnięcia w danej dziedzinie, nie musi oznaczać dojrzałości w innych. Nieodłącznym elementem dojrzałego podejmowania decyzji jest bowiem umiejętność dokonywania wyboru i wartościowania oceny przedmiotu wyboru. Odpowiedzialność zakłada odpowiadanie za zobowiązania, jakie wiążą się z wykonywaną rolą. O wartościach w zasadzie mówią dzisiaj wszyscy. W dokumentach ONZ, traktatach UE czy deklaracjach rządowych odwołań do nich jest mnóstwo. Jednak za deklarowanymi tam wartościami kryje się w istocie etyka kontraktualistyczna, którą treść tych wartości relatywizuje w zależności od warunków, miejsca i czasu. Deklaracje o ludzkiej godności idą w parze z permissywnym prawodawstwem legalizującym: aborcję, eutanazję, wątpliwe etycznie praktyki biomedyczne i eksperymenty genetyczne, uprzywilejowanie związków jedнопłciowych, transhumanizm. Jeśli przystaniemy na to, że jedynym źródłem normy moralnej będzie ludzka wola tak indywidualna, jak i zbiorowa, to straci wówczas sens wszelkie zobowiązanie. Z jakiego powodu odpowiedzialność miałaby respektować wolność drugiego, skoro moja wolność jest

równie ważna co jego? Inną sprawą to pozytywna wizja świeckości państwa z obserwowaną tendencją eliminowania religii ze sfery publicznej oraz niebezpieczeństwo wertykalnej i horyzontalnej inflacji praw człowieka.

### Zakończenie

Nastąpiło przejście od nowoczesności do ponowoczesność. Żadna instytucja nie oparła się nowym paradygmatom. Kulturowe „tsunami” wstrząsnęło ludzką mentalnością, stylem życia i zachowaniami nie tylko w Europie i Ameryce, ale także w innych częściach świata. Ten złożony i skomplikowany obraz świata powoduje poważne konsekwencje. Widoczne jest zderzenie człowieka z cybertechnologią, która wywiera na niego bardzo poważny wpływ na życie i funkcjonowanie w realu. Współczesny świat jawi się jako nieustannie zmienna rzeczywistość, rozpowszechnienie techniki przyczyniło się bowiem do powstania kultury natychmiastowości, opartej o chronocentryzm, w którym czas jest wielkością przynaglającą, najważniejszą, istotną dla oceny użyteczności danej techniki. Cokolwiek jest powolne i wymaga cierpliwości należy przyspieszyć, zlikwidować, bo szkoda czasu. Wielu ludzi utraciło zdolność autonomicznej refleksji poznawczej.

W komunikacji cyfrowej dąży się do pokazania wszystkiego, a każda jednostka staje się obiektem spojrzeń, które rewidują, obnażają i rozpowszechniają, często anonimowo. Szacunek dla drugiego człowieka całkiem się rozpada. Często błędnie pojmowane skracanie dystansu w relacjach międzyludzkich prowadzi do braku poszanowania dla niezbywalnej wartości, jaką jest ludzka godność i w konsekwencji do instrumentalnego traktowania człowieka. Osoba ludzka bez prywatności jawi się jako narzędzie do osiągnięcia własnych celów przez silniejszych – osoby toksyczne. Indywidualizm stał się formą samostanowienia w poszukiwaniu tożsamości. Człowiek współczesny inaczej pojmuje wolność unikając odpowiedzialności. Rozerwano koniunkcję pomiędzy etosem a religią. Natomiast prawo naturalne zepchnięto do subkultury środowisk chrześcijańskich. Postmodernizm pozwala na wyzwolenie życia moralnego od etyki i wszelkich autorytetów negując prawdę, tworząc różne znaczenia pojęć. Następuje redefinicja dotychczas używanych pojęć, które pozwalają wyrazić składający się nań zestaw poglądów, kreując świadomość informatyczną, która z kolei sprzyja informatycznemu światopoglądowi tworząc określony ogląd świata. On to ma z kolei wpływ na nasze postawy, wolę, relacje, działanie, więzi, wartości.

Tworzy się więc nowy model człowieka kształtując prywatne światopoglądy poszczególnych osób – tzw. umysł sieciowy. Pielęgnowanie własnej koncepcji rodziny, która stawia w centrum osobę z jej godnością nie zredukowaną nigdy do przedmiotu czy produktu technologicznego, nie prowadzi do depersonalizacji osoby i jest wyzwaniem naszych czasów. Nupturienci muszą kierować się integralną wizją człowieka, która ogarnia wszystkie wymiary istnienia osoby, podporządkowując wymiary materialne i instynktowne wewnętrznym i duchowym dążąc do pełniejszego człowieczeństwa wszystkich członków wspólnoty. Wówczas małżeństwo staje się początkiem solidarnej odpowiedzialności, działań wspólnotowych i kształtowania relacji międzyludzkich w rodzinie. Poprzez oświadczenie woli nupturienci włączają się we wspólnotę osobową. Gotowość do podjęcia odpowiedzialności za kreowany związek małżeński stanowi niebywałe wyzwanie dla tworzących go osób. Małżeństwo oparte na uczuciach, a często na emocjach, nie wystarczy, gdyż są efemeryczne. Miłości powinno się nauczyć i przeżyć ją w wolności i odpowiedzialności, najlepiej we własnej rodzinie. Tylko wówczas oświadczenie woli – ślub będzie początkiem wspólnej drogi trudnej, ale radosnej, aby na zawsze zachować to pierwsze tak, czyniąc wspólne życie piękną przygodą. Proces budowania odniesień międzyludzkich jest wyzwaniem wciąż aktualnym, a jego owocność warunkowana jest poszanowaniem praw każdego człowieka.

## PIŚMIENNICTWO

- Abbagnano, Nicola. 1998. *Storia della filosofia*. T. 9. Torino: Utet.
- Bach-Golecka, Dobrochna. 2006. „Jednostka jako centralny punkt odniesienia w europejskim i międzynarodowym porządku prawnym.” W *Prawa stają się prawem. Status jednostki a tendencje rozwojowe prawa*, red. Mirosław Wyrzykowski, 53-76. Warszawa: Liber.
- Bartyzel, Jacek, i Łukasz Dominiak. 2006. „W gąszczu socjalizmów. Próba klasyfikacji.” *Cywilizacja* nr 19:36-63.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Globalizacja i co z tego dla ludzi wynika*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bauman, Zygmunt. 2018. *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Belcer, Agnieszka, i Anna Wojnarowska. 2014. „Rodzina jako środowisko życia i wychowania.” W *Edukacja – wychowanie – oświata*, red. Artur Łacina-Łanowski, i Janusz Stanek, 75-88. Łódź: Wydawnictwo Akademii Humanistyczno-Ekonomicznej.

- Bokszański, Zbigniew. 2006. *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Burszta, Wojciech J. 1998. *Antropologia kultury. Tematy, teorie i interpretacje*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Castells, Manuel. 2007. *Spółczesność sieci*. Tłum. Mirosława Marody. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Castells, Manuel. 2013. *Władza komunikacji*. Tłum. Jakub Jedliński, i Paweł Tomanek. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Delsol, Chantal. 2017. *Nienawiść do świata. Totalitaryzm i ponowoczesność*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Foucault, Michel. 1990. „Qu'est-ce que la critique ? (Critique et Aufklärung).” *Biuletyn de la Société française de philosophie* n°1990 84 2.
- Franck, Thomas M. 1999. *The Empowered Self. Law and Society in the Age of Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- Fukuyama, Francis. 2004. *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej*. Tłum. Bartłomiej Pietrzyk. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Góralski, Wojciech, i Ginter Dzierżon. 2001. *Niezdolność konsensualna do zawarcia małżeństwa kanonicznego kan. 1095, nn. 1-3 KPK*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Góralski, Wojciech. 1989. „Nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich.” *Kościół i Prawo* 6:69-75.
- Góralski, Wojciech. 2013. „Wolność wewnętrzna a ważność małżeństwa kanonicznego.” *Prawo Kanoniczne* 56, nr 3:55-81.
- Góralski, Wojciech. 2018. *Matrimonium facit consensus. T. 3: Z orzecznictwa Trybunału Rzymskiej w sprawach o nieważności małżeństwa rozpoznanych z tytułu dotyczących zgody małżeńskiej (1997-2016)*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Góralski, Wojciech. 2019. „Gravis defectus discretionis iudicii – czy tytuł nieważności małżeństwa wystarczająco rozpoznawany?” *Biuletyn Stowarzyszenia Kanoistów Polskich XXIX*, nr 32:49-67. <https://doi.org/10.32077/skp.2019.32.1-3>
- Habermas, Jürgen. 2003. *Przyszłość natury ludzkiej. Czy zmierzamy do eugeniki liberalnej?* Tłum. Małgorzata Łukasiewicz. Warszawa: Scholar.
- Hahne, Peter. 2007. *Dość tej zabawy! Koniec społeczeństwa przyjemności*. Tłum. Adam Pradela. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Harari, Yuval N. 2018. *Homo Deus. Krótka historia jutra*. Tłum. Michał Romanek. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.
- Hassan, Ihab. 1982. *The Dismemberment of Orpheus*. Madison: University of Wisconsin Press.

- Hojnacki, Lechosław. 2006. „Pokolenie m-learningu – nowe wyzwanie dla szkoły” *E-mentor* nr 1:23-27.
- Kiepas, Andrzej. 1993. „Dylematy etyki inżynierskiej.” W *Technika w świecie wartości*, red. Stanisław Jedynak. Kielce: Wydawnictwo Politechniki Świętokrzyskiej.
- Kiereś, Henryk. 2000. *Trzy socjalizmy. Tradycja łacińska wobec modernizmu i postmodernizmu*. Lublin: Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej.
- Koczanowicz, Leszek. 2005. *Wspólnota i emancypacje. Spór o społeczeństwo postkonwencjonalne*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Linton, Ralph. 1936. *The study of man: an introduction*. New York–London: D. Appleton-Century Company.
- Liotard, Jean-François. 2014. *La condizione postmoderna*. Bergamo: Universale Economica Feltrinelli.
- Marciszewski, Witold, i Paweł Stacewicz. 2011. *Umysł – komputer – świat. O zagadce umysłu z informatycznego punktu widzenia*. Warszawa: Akademicka Oficyna Wydawnicza Exit.
- Müller, Gerhard L. 2013. „Indissolubilità del matrimonio e dibattito sui divorziati risposati e i sacramenti.” *L'Osservatore Romano*, ed. quotidiana, nr 243 (23.10.2013).
- Nowak, Leszek. 1993. „Postmodernizm: pewna próba wykładni metafizycznej i wyjaśnienia historycznego.” W *Wobec kryzysu kultury*, red. Lech Grudziński. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Peeters, Marguerite A. 2010. *Globalizacja zachodniej rewolucji kulturowej. Kluczowe pojęcia, mechanizmy działania*. Tłum. Grzegorz Grygiel. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Piekutowski, Jarema, i Andrzej Zybertowicz. 2022. *Cyber kontra real. Cywilizacja w technopułapce*. Warszawa: Wydawnictwo Naszej Konfederacji.
- Piłat, Robert. 2000. *Powinność i samowiedza*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Piwowarski, Władysław. 2000. *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Plopa, Mieczysław. 2015. *Psychologia rodziny: teorie i badania*. Kraków: Impuls.
- Possenti, Vittorio. 2017. *Osoba nową zasadą*. Tłum. Jarosław Marecki. Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Prensky, Marc. 2001. „Digital natives, digital immigrants.” *Gifted* 135:29-31.
- Rewers, Ewa. 2007. „Inna nowoczesność?” W *Nowoczesność po ponowoczesności*, red. Grzegorz Dziamski, i Ewa Rewers. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

- Sareło, Zbigniew. 1996. „Założenia antropologiczne w etycznych poglądach Z. Baumana.” W *Moralność i etyka w ponowoczesności*. Warszawa: Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej.
- Sareło, Zbigniew. 1998. *Postmodernizm w pigułce*. Poznań: Pallottinum.
- Spaemann, Robert. 2001. *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*. Tłum. Jarosław Merecki. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Stacewicz, Paweł. 2015. *Informatyka a filozofia. Od informatyki i jej zastosowań do światopoglądu informatycznego*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej.
- Stacewicz, Paweł. 2016. „Informational Worldview. Scientific Foundations and Philosophical Perspectives.” *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 48, nr 1:35-47. <https://doi.org/10.1515/slgr-2016-0054>
- Taylor, Charles. 2012. *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. Marcin Gruszyński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wielomski, Adam. 2022. *Yuval Noah Harari. Grabarz człowieczeństwa*. Warszawa: Fundacja Pro Vita Bona.
- Wiśniewski, Ryszard. 1996. „Jakiej etyki potrzebujemy? W sprawie uproszczeń postmodernistycznej krytyki etyki.” W *Moralność i etyka w ponowoczesności*, red. Zbigniew Sareło, 77-83. Warszawa: Wydawnictwa Akademii Teologii Katolickiej.
- Wust, Peter. 1995. *Niepewność i ryzyko*. Tłum. Karol Toeplitz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wylężałek, Joanna. 2010. „Zmiany społeczne a kryzys tożsamości współczesnego człowieka.” W *Człowiek w przestrzeni spotkań*, red. Krystyna Najder-Stefaniak, i Yuriy Plyska, 62-76. Warszawa: Zakład Filozofii. Wydział Nauk Humanistycznych SGGW.
- Zanussi, Krzysztof. 2021. *Czy warto umierać za smartfona?* Nowy Sącz: RTCK.
- Żardecka, Magdalena. 2006. „Postmodernizm.” W *Filozofia współczesna*, red. Leszek Gawor, i Zbigniew Stachowski. Bydgoszcz–Warszawa–Lublin: Branta.
- Żurowski, Marian. 1985. „Problem rozeznania oceniającego.” *Prawo Kanoniczne* 28, nr 3-4:3-15.





**DZIAŁALNOŚĆ GOSPODARCZA W KOŚCIELE  
– ASPEKT KARNY. UWAGI NA TLE NOWELIZACJI  
KAN. 1376 KPK**

**ECONOMIC ACTIVITY IN THE CHURCH – THE PENAL  
DIMENSION. COMMENTS ON THE AMENDMENT  
TO CANON 1376 CIC**

Ks. prof. dr hab. Lucjan Świto

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska  
e-mail: lucjan.swito@uwm.edu.pl; <https://orcid.org/0000-0002-6392-4599>

**Abstrakt**

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. nie zawiera żadnych norm, które by działalność gospodarczą kościelnych osób prawnych regulowały. Nie oznacza to jednak, że prawo kanoniczne w tej kwestii pozostaje obojętne. Troska ustawodawcy kościelnego o nadzór działalności gospodarczej wyraża się bowiem regulacją dość rozbudowanego sposobu zarządu dobrami kościelnymi, w tym jej szczególnym aktem – alienacją majątku, a także określeniem sankcji karnych za naruszenie obowiązujących w tej materii reguł.

Obowiązująca do tej pory norma karna kanonu 1377, penalizująca alienację dóbr kościelnych bez przepisanej przez prawo zezwolenia, została znacząco rozbudowana. Papież Franciszek reformując Księgę VI Kodeksu Prawa Kanonicznego poszerzył zakres i zasady odpowiedzialności karnej za nadużycia gospodarcze redagując na nowo kan. 1376. Norma tego przepisu penalizuje przestępstwo sprzeniewierzenia lub utrudnienia osiągnięcia korzyści z dóbr kościelnych (którego nie było w dotychczasowym kodeksie) oraz przestępstwo bezprawnych czynności w zarządzie dobrami kościelnymi (które zostało znacząco rozbudowane). Artykuł podejmując refleksję nad aspektem karnym zarządu dobrami kościelnymi jest więc próbą odpowiedzi na pytania: Na czym polegają te przestępstwa? Jaki był zamysł ustawodawcy? Co jest istotą reformy prawa karnego dokonanej w omawianym zakresie?

**Słowa kluczowe:** działalność gospodarcza, majątek kościelny, prawo karne, akty zarządu, alienacja

### Abstract

The 1983 Code of Canon Law does not contain any norms regulating the economic activity of ecclesiastical legal persons. This does not mean, however, that canon law remains indifferent in this matter. The church legislator's concern for the supervision of economic activity is expressed in the regulation of a rather complex manner of managing church property, including its specific act – the alienation of property, as well as the determination of penal sanctions for violating the rules in this matter.

The penal norm of Canon 1377 that had been in force so far, penalizing the alienation of church property without the permission prescribed by law, has been significantly expanded. Pope Francis, reforming Book VI of the Code of Canon Law, expanded the scope and principles of criminal liability for economic abuses by re-editing Canon 1376. The norm of this provision penalizes the offense of misappropriation or obstruction of gaining benefits from church goods (which was not included in the current code) and the offense of unlawful activities in the administration of church goods (which has been significantly expanded). Reflecting on the criminal aspect of administration of church goods, the article attempts to answer the following questions: What are these crimes? What was the intention of the legislator? What is the essence of the criminal law reform in the discussed scope?

**Keywords:** business activity, church property, criminal law, acts of administration, alienation

### Wprowadzenie

Kościół od samego początku w realizacji swojej misji zbawienia człowieka posługuje się dobrami doczesnymi. Nie dla zysku i komercji, ale dla osiągnięcia właściwych sobie celów, którymi są zasadniczo trzy: 1) organizowanie kultu Bożego; 2) zapewnienie godziwego utrzymania duchownych i innych pracowników kościelnych; 3) prowadzenie apostołatu i dzieł miłości, zwłaszcza wobec ubogich [Wójcik 1987, 48].

Realizacja tych celów w praktyce może być bardzo zróżnicowana. Kościelne osoby prawne mogą bowiem nie tylko budować świątynie, zarządzać cmentarzami, prowadzić domy rekolekcyjne, placówki oświatowo-opiekuńcze i wychowawcze, bądź też szpitale, apteki, jadłodajnie lub noclegownie, a także zajmować się wytwórstwem i sprzedają dewocjonałów, ale mogą również prowadzić np. szeroko pojętą działalność wydawniczą i medialną, z wytwarzaniem środków audiowizualnych włącznie, a także wynajmować i wydzierżawiać nieruchomości.

Nie wchodząc w całą głębię tej problematyki dla porządku wspomnieć jedynie należy, iż w świetle prawa polskiego podmioty kościelne mogą posiadać status przedsiębiorców i prowadzić działalność gospodarczą<sup>1</sup>. Ani bowiem Konstytucja RP<sup>2</sup>, ani Konkordat regulujący relacje pomiędzy państwem polskim a Kościołem katolickim w Polsce<sup>3</sup>, ani ustawa z dnia 17 maja 1989 r. *o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*<sup>4</sup>, ani też żadna inna z obowiązujących ustaw, w tym poszczególne „ustawy wyznaniowe” regulujące stosunek państwa polskiego do poszczególnych kościołów i innych związków wyznaniowych, nie zabraniają kościelnym osobom prawnym prowadzenia działalności gospodarczej. W wymienionych aktach normatywnych nie tylko tego rodzaju ograniczeń nie ma, ale wręcz zauważyć można, że akty te zawierają regulacje, które do działalności gospodarczej kościołów i związków wyznaniowych odnoszą się pośrednio.

Tytułem przykładu wskazać jedynie warto, że art. 22 ust. 1 Konkordatu oraz (analogicznie) art. 21a ustawy z dnia 2 lipca 2004 r. *o swobodzie działalności gospodarczej* (zastąpiony ustawą z dnia 6 marca 2018 r. *Prawo przedsiębiorstw*<sup>5</sup>), wyraźnie stanowi, że działalność służąca celom humanitarnym, charytatywno-opiekuńczym, naukowym i oświatowo-wychowawczym, podejmowana przez osoby prawne kościołów i innych związków wyznaniowych, jest zrównana pod względem prawnym z działalnością służącą analogicznym celom i prowadzoną przez instytucje państwowe, przy czym w szeregu aktów zawarte są normy regulujące m.in. kwestię opodatkowania przychodów z działalności gospodarczej kościelnych osób prawnych. Z kolei np. art. 55 ust. 2 ustawy z dnia 17 maja 1989 r. *o stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*<sup>6</sup> stanowi, że kościelne osoby prawne są zwolnione od opodatkowania z tytułu przychodów ze swojej działalności niegospodarczej, a w ust. 3 ustawa ta stanowi, że dochody z działalności gospodarczej kościelnych osób prawnych oraz spółek, których udziałowcami są wyłącznie te osoby, są zwolnione od opodatkowania

<sup>1</sup> Szerzej zob. Świto 2022, 5-22.

<sup>2</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. z 1997 r., Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

<sup>3</sup> Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczypospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r., Nr 51, poz. 318 [dalej: Konkordat].

<sup>4</sup> Dz. U. z 1989 r., Nr 29, poz. 155 z późn. zm.

<sup>5</sup> Dz. U. z 2018 r. poz. 646.

<sup>6</sup> Dz. U. z 1989 r., Nr 29, poz. 154 z późn. zm.

w części, w jakiej zostały przeznaczone w roku podatkowym lub w roku po nim następującym na cele kultowe, oświatowo-wychowawcze, naukowe, kulturalne, działalność charytatywno-opiekuńczą, punkty katechetyczne, konserwację zabytków oraz na inwestycje sakralne, o których mowa w art. 41 ust. 2, i te inwestycje kościelne, o których mowa w art. 41 ust. 3, których przedmiotem są punkty katechetyczne i zakłady charytatywno-opiekuńcze, jak również remonty tych obiektów.

Jak więc pokazuje praktyka, np. Kościoła w Polsce, kościelne osoby prawne aktywnie uczestniczą w obrocie cywilnoprawnym, mogą posiadać status przedsiębiorców i prowadzić działalność gospodarczą. Działalność ta z jednej strony jest regulowana normami prawa cywilnego, które – zgodnie z regułą wyrażoną w kan. 1290 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>7</sup> – ustawodawca kościelny kanonizuje. Z drugiej strony działalność podmiotów kościelnych – jako że jest prowadzona nie na majątku prywatnym i osobistym, lecz na majątku kościelnym, czyli przynależącym do całej wspólnoty Ludu Bożego – powinna podlegać starannemu nadzorowi władzy kościelnej (kan. 1276).

KPK/83 nie zawiera żadnych norm, które by działalność gospodarczą kościelnych osób prawnych regulowały. Nie oznacza to jednak, że prawo kanoniczne w tej kwestii pozostaje obojętne. Troska ustawodawcy kościelnego o nadzór działalności gospodarczej wyraża się bowiem regulacją dość rozbudowanego sposobu zarządu dobrami kościelnymi, w tym jej szczególnym aktem – alienacją majątku, a także określeniem sankcji karnych za naruszenie obowiązujących w tej materii reguł<sup>8</sup>.

Obowiązująca do tej pory norma karna kan. 1377, penalizująca alienację dóbr kościelnych bez przepisanej przez prawo zezwolenia<sup>9</sup>, została znacząco rozbudowana. Papież Franciszek reformując Księgę VI KPK/83 poszerzył zakres i zasady odpowiedzialności karnej za nadużycia gospodarcze redagując na nowo kan. 1376.

---

<sup>7</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku*. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Pallottinum, Poznań 2022 [dalej: KPK/83].

<sup>8</sup> Szerzej zob. Świto 2010; Tomkiewicz 2013; Świto 2014, 595-609; Świto i Tomkiewicz 2014, 415-34; Świto i Tomkiewicz 2017, 393-408.

<sup>9</sup> Kan. 1377: „Kto alienuje dobra kościelne bez przepisanej przez prawo zezwolenia, powinien być ukarany sprawiedliwą karą”.

Zgodnie z jego treścią karami, o których mowa w kan. 1336 § 2-4, z zachowaniem obowiązku naprawienia szkody, powinien być ukarany: 1) ten, kto sprzeniewierza dobra kościelne lub utrudnia osiągnięcie z nich korzyści; 2) ten, kto alienuje dobra kościelne lub dokonuje na nich czynności zarządu bez wymaganych konsultacji, zgody lub zezwolenia, albo bez spełnienia innego wymogu przepisanego prawem do ważności lub godziwości. Z kolei w § 2 kanon ten stanowi, że sprawiedliwą karą, nie wyłączając pozbawienia urzędu, z zachowaniem obowiązku naprawienia szkody, powinien być ukarany: 1) ten, kto w sposób ciężko przez siebie zawiniony popełnia przestępstwo, o którym mowa w § 1, 2°; 2) ten, kto okazał się winny innego rażącego zaniedbania w zarządzaniu majątkiem kościelnym.

Norma tego przepisu penalizuje więc przestępstwo sprzeniewierzenia lub utrudnienia osiągnięcia korzyści z dóbr kościelnych (którego nie było w dotychczasowym kodeksie) oraz przestępstwo bezprawnych czynności w zarządzie dobrami kościelnymi (które zostało znacząco rozbudowane).

Na czym jednak polegają te przestępstwa? Jaki był zamysł ustawodawcy? Co jest istotą reformy prawa karnego dokonanej w omawianym zakresie? Spróbujmy się nad tym zastanowić, podejmując refleksję nad aspektem karnym zarządu dobrami kościelnymi.

### **1. Przestępstwo sprzeniewierzenia (defraudacja) dóbr kościelnych lub utrudnianie osiągnięcie z nich korzyści**

Przestępstwo „sprzeniewierzenia”, lub inaczej defraudacji czy malwersacji, to kwalifikowana forma „przywłaszczenia”, która występuje w wielu ustawodawstwach [Sośnicka 2013, 80-83]. Przestępstwo to różni się od kradzieży, ponieważ sprawca nie dokonuje zaboru rzeczy, lecz jest ona mu powierzona w dobrej wierze, na sposób trwały<sup>10</sup>. Osoba powierzająca (w przypadku prawa kanonicznego: właściwa władza kościelna, np. biskup czy wyższy przełożony) oczekuje tego, że rzecz zostanie jej zwrócona, nie zostanie zniszczona i będzie używana zgodnie z przeznaczeniem. Sprawca

---

<sup>10</sup> Wydaje się, że wykładnia normy kan. 1376 w *Komentarzu do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. IV/2: *Księga VI. Sankcje karne w kościele* jest błędna, kiedy użytemu przez ustawodawcę terminowi „sprzeniewierzyć” (*subtrahere*) przypisuje się znaczenie terminu „kradzież” (*furo*) [Kaleta 2022, 241-42]. Ustawodawca nie mówi bowiem o zaborze rzeczy, czyli kradzieży, lecz właśnie o sprzeniewierzeniu się, które jest czymś innym niż kradzież.

dokonując defraudacji nadużywa więc zaufania osoby powierzającej. Przywłaszcza sobie rzecz, czyli postępuje z nią tak, jakby był jej właścicielem<sup>11</sup>.

Przestępstwo sprzeniewierzenia jest więc nowym występkiem, który papież Franciszek wprowadził do KPK/83. Adresatem tej normy karnej są wszyscy, którym władza kościelna powierzyła w zarząd dobra materialne: biskupi diecezjalni w odniesieniu do majątku diecezji, ekonomowie w odniesieniu do majątku instytutów i prowincji zakonnych czy diecezji, proboszczowie w odniesieniu do majątku parafii, rektorzy seminarium w odniesieniu do majątku seminarium, itd. Bowiem majątek kościelny, jak to już wyżej zostało wspomniane, nie jest własnością prywatną, lecz całego Ludu Bożego, w związku z tym powinien być nie tylko tak zarządzany, aby nie poniósł żadnego uszczerbku, lecz żeby – zgodnie z ewangeliczną przypowieścią o rozwijaniu talentów – był pomnażany. Tę zasadę i życzenie ustawodawca kościelny wyraził w normie kan. 1284, wskazując na cechy dobrego gospodarza, którymi powinien kierować się zarządca dóbr kościelnych<sup>12</sup>. Wprowadzona przez papieża Franciszka norma karna jest więc penalizacją niewywiązywania się z tych obowiązków. Penalizowane są nie tylko

---

<sup>11</sup> Czasem mówi się tak o niektórych proboszczach, że traktują parafię jak swoje ranczo czy prywatny folwark.

<sup>12</sup> Kan. 1284: „§ 1. Wszyscy zarządcy mają wypełniać swoje zadanie ze starannością dobrego gospodarza. § 2 Powinni zatem: 1) czuwać, aby powierzone ich pieczy dobra w żaden sposób nie przepadły albo nie doznały szkody, zawierając w tym celu w razie potrzeby odpowiednie umowy ubezpieczenia; 2) troszczyć się, żeby własność dóbr kościelnych była zabezpieczona środkami ważnymi w zakresie prawa państwowego; 3) przestrzegać przepisów zarówno prawa kanonicznego, jak i państwowego, albo wydanych przez fundatora, ofiarodawcę lub uprawnioną władzę, a zwłaszcza starać się, by Kościół nie poniósł szkody wskutek nieprzestrzegania ustaw państwowych; 4) pobierać skrupulatnie i we właściwym czasie dochody z dóbr i należności, pobrane zaś przechowywać bezpiecznie i używać ich zgodnie z wolą fundatora albo przepisami prawa; 5) wypłacać w ustalonych terminach odsetki należne z tytułu pożyczki lub zastawu, czuwając nad odpowiednim zwrotem kwoty głównej; 6) pieniądze pozostałe po pokryciu wydatków, które mogą być korzystnie ulokowane, ulokować za zgodą ordynariusza na użytek osoby prawnej; 7) mieć należycie prowadzone księgi przychodów i rozchodów; 8) pod koniec każdego roku sporządzić sprawozdanie z zarządu; 9) dokumenty i świadectwa, na których opierają się prawa Kościoła albo instytucji do majątku, należycie porządkować i przechowywać w odpowiednim i stosownym archiwum oraz strzec ich; uwierzytelnione zaś ich odpisy, gdy można to bez trudności uczynić, złożyć w archiwum kurii. § 3. Usilnie zaleca się, by zarządcy co roku sporządzali zestawienia przewidywanych przychodów i rozchodów; natomiast prawo partykularne może nakazać sporządzanie budżetu i dokładnie określić sposoby jego przedkładania”.

działania polegające na celowym uszczupleniu majątku kościelnego (np. poprzez niekorzystną i zaniżoną sprzedaż, zamianę czy dzierżawę), ale również działania polegające na zaniechaniu lub – inaczej mówiąc – niedopełnieniu należytych starań dobrego gospodarza (np. niepobieranie należnych dochodów z posiadanych dóbr czy brak troski o zabezpieczenie nieruchomości).

Oprócz tego omawiana norma kan. 1376, 1<sup>o</sup> penalizuje również działania zarządcy dóbr kościelnych, które polegają na utrudnianiu osiągnięcia korzyści z tego majątku. Może to mieć miejsce na przykład wtedy, gdy były zarządca odmawia wydania nowemu zarządcy dokumentacji do dalszego obrotu majątkiem lub gdy pomimo złożonej prośby o udzielenie stosownego zezwolenia następuje znacząca zwłoka z podjęciem decyzji (jakiegokolwiek) lub ze zwołaniem posiedzenia organu, który takiej zgody ma udzielić.

## **2. Przepięstwo bezprawnych czynności w zarządzie dobrami kościelnymi**

Innym czynem zabronionym, który penalizuje norma kan. 1376, 2<sup>o</sup>, to przepięstwo bezprawnych czynności w zarządzie dobrami kościelnymi. Chodzi więc tu o czynność polegającą na podjęciu aktu, który nie jest zwyczajnym zarządzeniem majątkiem kościelnym lub podjęciu aktu alienacyjnego, który jest jego szczególną formą, przy równoczesnym braku wymaganych prawem konsultacji, zgód lub zezwoleń albo spełnienia innego wymogu przepisane go prawem do ważności lub godziwości.

### **2.1. Brak wymaganych prawem konsultacji, zgód lub zezwoleń przy podejmowaniu aktów, które nie są zwyczajnym zarządzeniem majątkiem kościelnym**

Wśród aktów, które nie są zwyczajnym zarządzeniem, KPK/83 wymienia: „akty zarządu o większym znaczeniu” (*actus maioris momenti*) i „akty nadzwyczajnego zarządzania” (*actus extraordinariae administrationis*), a także „akty przekraczające granice i sposób zwyczajnego zarządzania” [Świto 2015, 105-16].

Dwa pierwsze terminy występują w kan. 1277 i odnoszą się do aktów zarządu sprawowane go przez biskupa diecezjalnego w odniesieniu do dóbr diecezjalnych. Natomiast trzeci termin występuje w kan. 1281 i odnosi się do zarządców kościelnych osób prawnych podległych biskupowi



diecezjalnemu. Zgodnie z brzmieniem analizowanej normy kan. 1376 § 1, 2°, czynem przestępnym będzie podjęcie tych aktów przez wskazanych zarządców, jeśli wcześniej nie zwrócili się o konsultację lub zezwolenie do przewidzianych prawem podmiotów.

W sytuacji zarządców kościelnych osób prawnych podlegających biskupowi diecezjalnemu sytuacja – co do zasady – wydaje się prosta. Zarządcy ci (np. proboszcz, rektor seminarium) przed podjęciem aktów przekraczających granicę i sposób zwyczajnego zarządzania muszą uzyskać pisemną zgodę swojego ordynariusza. Określenie zaś, które to akty przekraczają granicę i sposób zwyczajnego zarządzania, powinny – zgodnie z kan. 1281 § 2 – określać statuty tych kościelnych osób prawnych. Gdyby zaś w tej sprawie statuty milczały, zadanie to należy do biskupa diecezjalnego, który wysłuchawszy zdania rady do spraw ekonomicznych, powinien sporządzić wykaz tego rodzaju czynności w odniesieniu do podległych mu osób. Na ile takie wykazy funkcjonują w poszczególnych diecezjach i jaka jest świadomość zarządców o konieczności uzyskania pisemnego zezwolenia swojego ordynariusza, to jest oddzielny problem.

Większy jednak problem dotyczy aktów zarządu sprawowanego przez biskupa diecezjalnego w odniesieniu do dóbr diecezjalnych. Jaka jest bowiem różnica „aktów zarządu większej wagi ze względu na materialny stan diecezji” (*actus maioris momenti*) od „aktów nadzwyczajnego zarządzania” (*actus extraordinariae administrationis*) pozostaje zagadnieniem wciąż nie rozstrzygniętym w nauce prawa i budzącym zasadnicze wątpliwości. Rozróżnienie to ma zaś istotne znaczenie praktyczne. Bowiem przy aktach zarządu o większym znaczeniu biskup diecezjalny powinien jedynie wysłuchać zdania Rady do spraw ekonomicznych i kolegium konsultatorów, natomiast przy aktach nadzwyczajnego zarządu biskup diecezjalny do ważności powinien uzyskać zgodę tych gremiów. Zarówno brak zgody wskazanych osób przy aktach nadzwyczajnego zarządu, jak i niewysłuchanie ich rady przy aktach o większym znaczeniu, będzie powodowało nieważność czynności zarządu podjętej przez biskupa diecezjalnego i w konsekwencji odpowiedzialność karną. Zgodnie z kan. 1277 Konferencja Episkopatu Polski powinna określić, które akty należy zaliczyć do nadzwyczajnego zarządzania, jednak do chwili obecnej wykazu takiego nie sporządziła<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Rada Biskupów Diecezjalnych przyjęła 26 sierpnia 2012 r. wskazania – w formie instrukcji – w sprawie zarządzania dobrami materialnymi Kościoła. Nie mają one jednak charakteru

Dla porównania jak wygląda to w innych krajach wspomnieć można, że konferencje episkopatów Panamy, Argentyny, Kanady czy Kolumbii opracowały konkretny wykaz aktów prawnych uznanych za akty nadzwyczajnego zarządzania, a Konferencja Episkopatu Włoch dodatkowo określiła konkretne sumy. Inne, jak konferencje episkopatu San Domingo, Luksemburga, Brazylii, Filipin, przyjęły za punkt wyjścia materialną lub pieniężną wartość przedsięwzięcia, niezależnie od jego natury, ustalając kwotę maksimum albo tzw. kwotę względną w stosunku do rocznego budżetu diecezji lub w stosunku do innego kryterium (Austria, Niemcy). Jeszcze inne, jak konferencje episkopatu Peru, Hondurasu, Meksyku, Puerto Rico, Portugalii, uznały, że akty nadzwyczajnego zarządzania to te, które przekraczają zwykły budżet, zaś Konferencja Episkopatu Holandii przyjęła system mieszany [Dubiel 2007, 54-55].

## **2.2. Brak wymaganych prawem konsultacji, zgód lub zezwoleń przy podejmowaniu aktów alienacyjnych majątku kościelnego, które są szczególną formą nadzwyczajnego zarządu**

Obowiązek uzyskania wymaganych prawem konsultacji, zgód lub zezwoleń albo spełnienia innego wymogu przepisane prawem do ważności lub godziwości, wymagają również czynności alienacyjne, które są szczególną formą aktów nadzwyczajnego zarządzania. Zanim przejdziemy do wskazania podmiotów, do których należy się zwrócić o stosowną konsultację lub zezwolenie na alienację, a następnie określenia tego, kto jest – w związku z tym – adresatem analizowanej normy karnej kan. 1376 § 1, 2<sup>o</sup>, wcześniej należy w kilku słowach przypomnieć konstrukcję samej alienacji i jej przedmiotu.

Terminu „alienacja” KPK/83 używa w dwóch znaczeniach: ścisłym (alienacja *sensu stricte*) i szerokim (alienacja *sensu largo*). Alienacją w sensie ścisłym jest każdy akt prawny, w wyniku którego dochodzi do przeniesienia prawa własności majątku kościelnego danej publicznej kościelnej osoby prawnej na inny podmiot kościelny lub świecki poprzez sprzedaż, zamianę lub darowiznę. Natomiast alienację w znaczeniu szerokim stanowią wszelkie inne czynności prawne, w wyniku których majątek publicznej kościelnej osoby prawnej wprawdzie nie jest wyzbywany, ale na skutek podjętych

---

obowiązującego w rozumieniu kan. 1277 – zob. Komunikat Biskupów z Jasnej Góry z dnia 26 sierpnia 2012 r.

czynności (np. ustanowienia hipoteki, oddania w dzierżawę lub najem) istnieje ryzyko, że może ulec pogorszeniu. Reżim wymagany przy czynnościach alienacyjnych, którego niezachowanie rodzi odpowiedzialność karną z kan. 1376, 2<sup>o</sup>, jest wspólny dla alienacji: zarówno w znaczeniu ścisłym, jak i szerokim [Świto 2010, 89-92].

Wspomniany reżim prawny związany z obowiązkiem uzyskania stosownych zezwoleń na alienację nie odnosi się do każdego majątku kościelnej osoby prawnej, lecz tylko do dóbr o określonej wartości lub określonego rodzaju. Przedmiotem alienacji będzie więc: tzw. *patrimonium stabile*, rzeczy darowane Kościołowi na podstawie ślubu, rzeczy kosztowne z racji artystycznych lub historycznych, relikwie, obrazy będące przedmiotem kultu oraz kościoły desakralizowane.

Zasadę tę precyzuje bliżej kan. 1292 stanowiąc, że jeżeli wartość dóbr, których alienacja jest zamierzona, mieści się pomiędzy najniższą i najwyższą sumą określoną dla własnego regionu przez konferencję episkopatu (w Polsce obecnie jest to wartość pomiędzy 100 tys. a 1,7 mln euro)<sup>14</sup>, kompetentną władzę w przypadku osób prawnych niepodlegających biskupowi diecezjalnemu określają własne statuty, natomiast w odniesieniu do pozostałych podmiotów władzę tę stanowi biskup diecezjalny za zgodą rady do spraw ekonomicznych i kolegium konsultorów oraz osób zainteresowanych (§ 1). Jeżeli natomiast wartość dóbr alienowanych przekracza najwyższą sumę (czyli w Polsce 1,7 mln euro) lub jeśli chodzi o rzeczy darowane Kościołowi na podstawie ślubu (*donaria votiva*), a także rzeczy kosztowne z racji artystycznych lub historycznych, do ważności alienacji wymagane jest ponadto zezwolenie Stolicy Apostolskiej (§ 2). W przypadku rzeczy darowanych Kościołowi na podstawie ślubu oraz rzeczy kosztownych z racji artystycznych lub historycznych, zgoda Stolicy Apostolskiej na alienację jest wymagana bez względu na wartość tych rzeczy.

Nadmienić warto, że prośba o udzielenie zgody przez Stolicę Apostolską winna zawierać umotywowaną prośbę biskupa diecezjalnego oraz autentyczny wyciąg z protokołu posiedzenia kolegium konsultorów i posiedzenia rady ekonomicznej, na których organa te udzieliły swojej zgody na alienację

---

<sup>14</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny z dnia 11 marca 2021 r. w sprawie podwyższenia sumy maksymalnej alienacji*, <https://episkopat.pl/dekret-ogolny-konferencji-episkopatu-polski-z-dnia-11-marca-2021-r-w-sprawie-podwyzszenia-sumy-maksymalnej-alienacji/> [dostęp: 01.08.2022].

(w protokole należy wskazać istnienie *quorum*), a także wycenę rzeczy alienowanej.

W odniesieniu do podmiotu alienacji podkreślić z kolei trzeba, że regulacja dotycząca czynności alienacyjnych odnosi się jedynie do dóbr kościelnych, tj. dóbr stanowiących własność publicznych kościelnych osób prawnych (*personae iuridicae publicae*).

W myśl kan. 116 § 1 publicznymi osobami prawnymi są zespoły osób lub rzeczy, ustanawiane przez kompetentną władzę kościelną w celu wykonywania w imieniu Kościoła, w oznaczonym dla nich zakresie i zgodnie z przepisami prawa, własne zadania im zlecone dla publicznego dobra; pozostałe osoby prawne są osobami prywatnymi.

Podmiotem alienacji w rozumieniu KPK/83 nie będą zatem prywatne kościelne osoby prawne ani też takie kościelne jednostki organizacyjne, które nie posiadają własnej osobowości prawnej i działają jedynie w ramach kościelnej osoby prawnej, która je powołała. Do tej ostatniej kategorii podmiotów należą nieposiadające osobowości prawnej kościelne zakłady wytwórcze, usługowe i handlowe, zakłady charytatywno-opiekuńcze, szkoły i inne placówki opiekuńczo-wychowawcze. W przypadku alienacji dóbr będących w posiadaniu tych jednostek, podmiotem alienującym będzie kościelna osoba prawna, w łonie której dana jednostka organizacyjna działa.

Każda alienacja winna być aktem godziwym i ważnym. Przesłanki, jakie winna spełnić alienacja, aby można było uznać ją za godziwą, określa kan. 1293, który w § 1 stanowi, iż dla dokonania alienacji, której wartość przekracza najniższą określoną sumę, wymaga się: słusznej przyczyny, wyceny rzeczy alienowanej, a ponadto – zgodnie z § 2 tego przepisu – należy zachować inne środki ostrożności przepisane przez kompetentną władzę.

Jako słuszną przyczynę (*iusta causa*) kan. 1293 § 1, 1<sup>o</sup> podaje: nagłą konieczność, oczywistą korzyść, pietyzm, miłość lub inną poważną rację pasterską, przy czym wymienienie to nie jest wyczerpujące, a jedynie przykładowe.

Wymóg dokonania wyceny rzeczy alienowanej pozostaje w związku z treścią kan. 1294 § 1, który stanowi, iż „z reguły nie powinno się alienować rzeczy za sumę niższą od określonej w wycenie”. Wycena, o której w tym przepisie mowa, winna być dokonana przez co najmniej dwóch rzeczoznawców, biegłych w dziedzinie właściwej dla danej ekspertyzy. Wymóg dokonania wyceny rzeczy alienowanej odnosi się nie tylko do alienacji

w postaci sprzedaży mienia, ale również do aktów alienacyjnych mających postać zamiany dóbr. Tylko bowiem mając wiedzę co do realnej wartości alienowanego dobra można w sposób pełny i roztropny ocenić, czy planowana zamiana będzie czynnością adekwatną i czy jej dokonanie nie spowoduje pokrzywdzenia którejkolwiek ze stron.

W odniesieniu do wspomnianych w 1293 § 2 „środków ostrożności” odnotować należy, że wskazany zapis nie precyzuje, o jakich środkach ostrożności jest tu mowa, pozostawiając kompetentnej władzy – tj. tej władzy, która byłaby właściwa do udzielenia zgody na alienację – możliwość dostosowania przedmiotowej regulacji do warunków lokalnych oraz aktualnej sytuacji gospodarczo-społecznej. Omawianym środkiem ostrożności mogłoby być np. zarządzenie dokonywania publicznej licytacji lub ogłoszenia, wprowadzenie wymogu dokonywania transakcji w oparciu o parytet waluty wymiennej czy też wymogu dokonywania alienacji jedynie na rzecz określonej kategorii podmiotów.

Nadmienić też warto, że zgodnie z kan. 1298, „jeśli nie chodzi o rzecz o bardzo małej wartości, nie wolno bez specjalnego pisemnego zezwolenia kompetentnej władzy sprzedawać lub wdzierżawiać dóbr kościelnych ich zarządcom albo krewnym lub powinowatych zarządców aż do czwartego stopnia”.

Do kodeksowych przesłanek godziwości alienacji należy zaliczyć również określony w kan. 639 § 5 zakaz zaciągania takich długów, których nie można zwrócić w niezbyt długim czasie i od których odsetki nie są możliwe do spłacenia ze zwykłych dochodów. Przedmiotową normę gwarancyjną prawodawca kościelny adresuje jedynie do zakonników i instytutów zakonnych.

Z kolei dla swej ważności alienacja wymaga spełnienia trzech podstawowych warunków: 1) zachowania wymogów prawa państwowego; 2) istnienia zgody kompetentnych podmiotów; 3) wyszczególnienia części wcześniej alienowanych.

Norma kan. 1290 stanowi, że „to co prawo państwowe na danym terytorium postanawia odnośnie umów, zarówno w ogólności jak i w szczególności, oraz do zobowiązań, ma być zachowane również mocą prawa kanonicznego w odniesieniu do rzeczy podlegających władzy rządzenia Kościoła, z tymi samymi skutkami, chyba że są przeciwne prawu Bożemu lub co innego zastrzega prawo kanoniczne, i przy zachowaniu przepisu kan. 1547”.

Z treści cytowanego przepisu jednoznacznie wynika, iż w zakresie alienacji mających miejsce na obszarze Rzeczypospolitej Polskiej, prawo kanoniczne przejęło jako własne reguły określone w prawie cywilnym, dotyczące przedmiotu, formy, klauzul, warunków, opłat itp. oraz zasady odnoszące się do ważności zobowiązań i działań prawnych. Wymóg zachowania przepisów prawa państwowego jest zatem przejawem tzw. kanonizacji prawa cywilnego.

W przypadku, gdy rzecz alienowana jest podzielna, w prośbie o zezwolenie na alienację należy wymienić części wcześniej alienowane. Ma to na celu zapobieżenie stopniowemu alienowaniu rzeczy podzielnej i pomijaniu w ten sposób przewidzianego w procedurze alienacyjnej wymogu uzyskania stosownej zgody. Niezachowanie tego wymogu skutkuje – zgodnie z kan. 1292 § 3 – nieważnością udzielonej zgody na alienację.

Analogiczną zasadę należy stosować do przypadków jednoczesnego alienowania wielu dóbr. Reguły tej nie zawiera wprawdzie wprost kan. 1293 § 3, jednakże dyrektywy w tym zakresie zawarte zostały w interpretacji Papieskiej Komisji ds. Autentycznej Interpretacji Kanonów Kodeksu z 20 lipca 1929 r. Zgodnie z tą interpretacją, w przypadku jednoczesnych alienacji różnych dóbr tego samego podmiotu, należy dokonać zsumowania poszczególnych wartości alienacji i w oparciu o tak ustaloną wartość łączną należy określić podmiot właściwy do udzielenia zgody na alienację. Reguła ta w założeniu swym ma na celu wykluczenie ewentualnych prób umniejszania rzeczywistej wartości alienacji i pomijania w ten sposób właściwości Stolicy Apostolskiej.

Przechodząc natomiast do określenia adresata analizowanej normy karnej kan. 1376 § 1, 2<sup>o</sup> w kontekście czynności alienacyjnych, z którymi związany jest obowiązek uzyskania wymaganych prawem konsultacji, zgód lub zezwoleń albo spełnienia innego wymogu przepisanego prawem do ważności lub godziwości, w pierwszej kolejności należy wskazać zarządców majątkiem kościelnym. Oni to bowiem podejmując w imieniu osób prawnych czynności o charakterze alienacyjnym (jako ich organa) mają bezpośredni obowiązek uzyskania dla nich wspomnianych zezwoleń. Z drugiej strony nie można od odpowiedzialności karnej wykluczyć również tych, którzy w sposób pośredni biorą udział w procesie alienacji, a więc: biskupa diecezjalnego, członków rady ekonomicznej oraz kolegium konsultorów. Alienacja jest bowiem mechanizmem, który wymaga udziału nie tylko samych zarządców, ale również innych podmiotów, które poprzez wydawanie

odpowiednich zezwoleń nadzorują jej przebieg. Taka więc interpretacja analizowanej normy karnej nie jest więc wyrazem zastosowania reguły rozszerzającej, ale uwzględniającej jej kontekst: jej *ratio legis* jest wzmocnienie ochrony i czujności nad zarządkiem majątkiem kościelnym, w czym biorą pośrednio wszystkie uczestniczące w nim podmioty.

### 3. Sankcja karna

Sankcją karną za przestępstwo przywłaszczenia majątku kościelnego lub utrudnienie osiągnięcia korzyści z niego, a także za przestępstwo bezprawnych czynności w zarządzie dobrami kościelnymi są – oprócz obowiązku naprawienia szkody – kary ekspiacyjne wymienione w kan. 1336 § 2-4, wiążące na sposób stały określony lub nieokreślony, tj.: 1) nakaz lub zakaz przebywania w określonym miejscu lub na określonym terytorium; 2) nakaz zapłacenia grzywny, czyli kwoty pieniężnej na cele Kościoła, według stawek określonych przez konferencję biskupów; 3) Zakaz wykonywania wszędzie albo w określonym miejscu lub na określonym terytorium albo poza nimi wszystkich lub tylko niektórych urzędów, zadań, posług lub funkcji albo tylko niektórych działań związanych z urzędami lub zadaniami; 4) zakaz podejmowania wszystkich lub tylko niektórych czynności władzy święceń; 5) zakaz podejmowania wszystkich lub tylko niektórych czynności władzy rządzenia; 6) zakaz wykonywania jakiegoś uprawnienia lub korzystania z przywileju albo używania insygniów lub tytułów; 7) zakaz korzystania z czynnego lub biernego głosu w wyborach kanonicznych lub uczestniczenia z prawem głosu w kościelnych radach lub kolegiach; 8) zakaz używania stroju duchownego lub zakonnego; 9) pozbawienie wszystkich lub tylko niektórych urzędów, zadań, posług albo funkcji, lub tylko niektórych działań związanych z urzędami albo zadaniami; 10) pozbawienie upoważnienia do spowiadania lub upoważnienia do przepowiadania; 11) pozbawienie delegowanej władzy rządzenia; 12) pozbawienie uprawnienia lub przywileju albo insygniów lub tytułu; 13) pozbawienie całości lub części wynagrodzenia kościelnego, stosownie do ustaleń konferencji biskupów, z zastrzeżeniem jednak przepisu kan. 1350 § 1; 14) wydalenie ze stanu duchownego.

Dodatkowo sprawiedliwa kara, nie wykluczająca pozbawienia urzędu, jest przewidziana za przestępstwa bezprawnych czynności w zarządzie dobrami kościelnymi, jeśli zostały popełnione nieumyślnie, ale w sposób ciężko zawiniony, a także w wyniku rażącego zaniedbania (kan. 1376 § 2).

## Wnioski

Udzielając odpowiedzi na postawione wyżej pytanie o istotę dokonanej reformy stwierdzić należy, że analiza wskazanej regulacji i odniesienie jej do realiów współczesnych, w jakich funkcjonuje Kościół, prowadzi do dwóch wniosków.

Pierwszy to ten, że dokonana nowelizacja niewątpliwie wzmacnia kontrolę zarządu majątkiem. Istniejąca do tej pory norma kan. 1377 penalizująca alienację dóbr kościelnych bez przepisanego prawem zezwolenia, nie uwzględniała – jak wydaje się – ani innych form zarządu majątkiem kościelnym, ani też nie dostrzegała odpowiedzialności zarządców w całej złożoności nadużyć, które w związku z tym zarządem mogły mieć miejsce. W takim stanie rzeczy penalizacja ta była – rzecz by można – w znaczący sposób „rozmyta”. Trudno zatem uznać, aby dobra doczesne Kościoła były chronione w sposób spójny i adekwatne do roli, jaką w działalności Kościoła dobra te mają odgrywać.

Omawiana tu nowelizacja zarówno poszerzyła zakres przedmiotowy wspomnianej regulacji, dostosowując go do zjawisk, które we współczesnym obrocie majątkiem (tak kościelnym, jak i świeckim) mają miejsce, jak również poszerzyła (trafnie!) krąg podmiotów, który tej odpowiedzialności ma podlegać. Urealniła zatem związek pomiędzy uprawnieniami związanymi z zarządem majątkiem a odpowiedzialnością, która z tych uprawnień wynika.

Po drugie – i jest to pewna refleksja natury ogólnej – nowelizacja ta wyraźnie „wpisała się” w dyskurs, jaki toczy się we współczesnej doktrynie prawnokarnej Kościoła katolickiego. Dyskurs ten oscyluje wokół tezy, iż po promulgacji KPK/83 nastąpiła zapowiedź końca „prawdziwego i właściwego prawa karnego” [Gerosa 1999, 226]. Teza ta głosi również, że względu na zmianę filozofii kary w porządku kanonicznym, jaka nastąpiła w schyłkowym okresie XX wieku i związane z nią przeakcentowanie względów duszpastersko-pastoralnych, że kara stała się swoistą ostatecznością i to nie zawsze potrzebną.

Norma kan. 1376 w aktualnym brzmieniu w znamienity sposób przypomina, że prawo karne jest ważnym środkiem oddziaływania duszpasterskiego. Posługiwanie się nim służy zarówno dobru sprawcy, którego kara ma nakłonić do nawrócenia, jak i dobru całej wspólnoty kościelnej, w tym przypadku – podstawom jej ekonomicznego funkcjonowania. Jak pokazuje bowiem życie, samo „apelowanie” niekiedy nie wystarcza.



## PIŚMIENNICTWO

- Dubielski, Stanisław. 2007. *Uprawnienia majątkowe Kościoła Katolickiego w Polsce w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., Konkordatu z 1993 r. i ustaw synodalnych*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Gerosa, Libero. 1999. *Prawo Kościoła*. Poznań: Pallotinum.
- Kaleta, Paweł. 2022. „Przestępstwa przeciwko władzy kościelnej i przestępstwa związane z pełnieniem zadań kościelnych.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. IV/2: *Księga VI. Sankcje karne w kościele*, red. Józef Krukowski, 216-57. Poznań: Pallotinum.
- Sośnicka, Aneta. 2013. *Przestępstwo i wykroczenie przywłaszczenia w polskim prawie karnym*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Świto, Lucjan, i Małgorzata Tomkiewicz. 2014. „L'alienazione dei beni ecclesiastici nella prospettiva giuridico-materiale e procedurale: domande e dubbi.” *Ius Ecclesiae* 26, nr 2:415-34.
- Świto, Lucjan, i Małgorzata Tomkiewicz. 2017. „Kompetencje Stolicy Apostolskiej w zakresie alienacji majątku Kościoła powszechnego w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.” W *Pecunia servire debet sed non regere. Księga Jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Stanisławowi Dubielowi*, red. Krzysztof Wiak, i Paweł Kaleta, 393-408. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Świto, Lucjan. 2010. *Alienacja majątku kościelnego w diecezjach rzymskokatolickich w Polsce*. Olsztyn: SQL.
- Świto, Lucjan. 2014. „Biskup jako podmiot alienacji majątku kościelnego.” W *Veritas Christi liberat. Księga Pamiątkowa ku czci Księdza Biskupa Jacka jezierskiego w 65. rocznicę urodzin, 40. rocznicę kapłaństwa i 20. rocznicę biskupstwa*, red. Katarzyna Parzych-Blakiewicz, Paweł Rabczyński, i Jacek Wojtkowski, 595-609. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Świto, Lucjan. 2015. „Akty zarządu dobrami kościelnymi.” *Prawo Kanoniczne* 58, nr 3:105-16.
- Świto, Lucjan. 2022. „Działalność gospodarcza kościelnych osób prawnych a alienacja majątku Kościoła Katolickiego w Polsce. Problem spółek z ograniczoną odpowiedzialnością.” *Studia z Prawa Wyznaniowego* 25:5-22. <https://doi.org/10.31743/spw.13577>
- Tomkiewicz, Małgorzata. 2013. *Obrót majątkiem Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce*. Olsztyn: SQL.
- Wójcik, Walenty. 1987. „Dobra doczesne Kościoła.” W Walenty Wójcik, Józef Krukowski, i Florian Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.* T. 4: *Księga V. Dobra doczesne Kościoła. Księga VI. Sankcje w Kościele*, 11-109. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.

# **SPRAWOZDANIA**



**SPRAWOZDANIE Z OGÓLNOPOLSKIEJ KONFERENCJI  
NAUKOWEJ ZORGANIZOWANEJ PRZEZ  
STOWARZYSZENIE KANONISTÓW POLSKICH,  
KRAKÓW, 5-7 WRZEŚNIA 2022 ROKU**

**REPORT ON THE NATIONWIDE SCIENTIFIC  
CONFERENCE ORGANIZED BY THE ASSOCIATION OF  
POLISH CANONISTS, KRAKÓW, SEPTEMBER 5-7, 2022**

Dr Maciej Andrzejewski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska  
e-mail: [maciej.andrzejewski@upjp2.edu.pl](mailto:maciej.andrzejewski@upjp2.edu.pl); <https://orcid.org/0000-0001-8440-2426>

W dniach 5-7 września 2022 r. w królewskim i papieskim mieście Krakowie odbyła się doroczna, Ogólnopolska Konferencja Naukowa zorganizowana przez Stowarzyszenie Kanonistów Polskich. Współorganizatorami tegorocznej Konferencji byli również: Instytut Teologiczny Księża Misjonarzy w Krakowie, Sąd Metropolitalny Archidiecezji Krakowskiej, Wydział Nauk Prawnych Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz Katedra Kościelnego Prawa Publicznego i Konstytucyjnego KUL. Miejszem obrad uczyniono aulę Instytutu Teologicznego Zgromadzenia Księża Misjonarzy. Miejsce to zostało wybrane nieprzypadkowo, ponieważ jednym z wykładowców Instytutu Teologicznego był wybitny polski kanonista ks. Franciszek Bączkowicz, profesor teologii moralnej i prawa kanonicznego, autor cenionego podręcznika (*Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*), którego setna rocznica śmierci przypadając będzie w 2023 r. Wybór miejsca był zatem wyrazem uznania całego polskiego środowiska kanonistów dla zasług ks. Bączkowicza w rozwój nauki prawa kanonicznego w Polsce, a w szczególności za wkład w uzyskanie przez Seminarium na Stradomiu praw państwowych i przekształcenie go w 1910 r. w Instytut Teologiczny.

Konferencja odbyła się pod patronatem J.E. abpa Marka Jędraszewskiego, Metropolity Krakowskiego, Przewodniczącego Komisji Naukowej Konferencji Episkopatu Polski, który nie tylko z radością przyjął kanonistów polskich w gościnnym grodzie Kraka, ale również przewodniczył Mszy św. w Katedrze na Wawelu. Decyzją Zarządu SKP abp Jędraszewski, a także prof. dr hab. Leszek Stanisław Stadniczeńko zostali honorowymi członkami Stowarzyszenia, a tym samym dołączyli do grona osób szczególnie zasłużonych.

Tegoroczna Konferencja poświęcona została trzem bardzo istotnym i aktualnym zagadnieniom, dyskutowanym w Polsce i na świecie. Nie może więc dziwić fakt, że zgromadziła tak liczne audytorium, które liczyło blisko dwustu uczestników. Pierwsza część Konferencji została poświęcona problematyce reformy kościelnego prawa karnego, która dokonała się na mocy konstytucji papieża Franciszka *Pascite gregem Dei*, nowelizującej przede wszystkim prawo karne materialne, ale także procesowe, obowiązującej w Kościele od 8 grudnia 2021 r. W zakresie prawa karnego materialnego w szczególności podejmowano problematykę nowych przestępstw ujętych w Księdze VI Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. [dalej: KPK/83], natomiast w zakresie prawa procesowego uwagę poświęcono problematyce dochodzenia wstępnego i zasady domniemania niewinności. W sesji popołudniowej obrady koncentrowały się na równie ważnej kwestii, jaką jest kolegialność i synodalność w Kościele, tutaj zaprezentowanej w ujęciu klasycznym, a także w nauczaniu papieża Franciszka. Drugi dzień Konferencji skupiał uwagę wokół problemów prawa małżeńskiego i rodzinnego, poruszając nie tylko kwestie związane z procesem o stwierdzenie nieważności małżeństwa, ale przede wszystkim fundamentalne zagadnienia istoty małżeństwa we współczesnym świecie.

Otwarcia Konferencji dokonał abp Jędraszewski, który witając uczestników wyraził radość, że członkowie SKP podejmują niezwykle ważne kwestie dotyczące reformy prawa karnego, problematyki kolegialności i synodalności oraz prawa małżeńskiego i rodzinnego. Wskazał przy tym, że kanoniści podczas szukania prawdy muszą być otwarci na inspiracje płynące z wysoła, aby ich rozważania były budowane na fundamencie, jakim jest prawda. Arcybiskup pogratulował ks. prof. dr hab. Józefowi Krukowskiemu wspianej inicjatywy, jaką jest SKP. Uczestnikom zaś życzył pomyślnych obrad, które powinny służyć tworzeniu przestrzeni myślenia i działania, zapewniając dobrą przyszłość polskiemu społeczeństwu, a przede wszystkim działalności Kościoła katolickiego w Polsce.

Następnie J.E. bp Artur Miziński, Sekretarz Generalny KEP przyłączył się do podziękowań za istnienie SKP i jego członków, którzy włączają się w działalność Kościoła w Polsce, a także w prace samej KEP. Podkreślił, że fundamentem rozważań naukowych musi być prawda, a w kontekście normatywnym przypomniał, że prawo stanowione musi respektować prawo naturalne. Jednocześnie wskazał na korelację, jaka zachodzi między prawem Bożym i prawem kanonicznym oraz na jego styczność z prawem świeckim. Bp Miziński wyraził zadowolenie z faktu, iż oprócz nestorów polskiej kanonistyki widzi na sali coraz więcej zarówno osób młodych, jak i świeckich, co stanowi dobry prognostyk rozwoju kanonistyki w Polsce. Jednocześnie podkreślił wysoki poziom nauczania prawa kanonicznego w polskich uniwersytetach. Kończąc swoje wystąpienie przekazał na ręce ks. prof. Krukowskiego podziękowania dla organizatorów za podjęcie trudu przygotowania tego wydarzenia naukowego oraz życzył owocnych obrad wszystkim uczestnikom Konferencji mając jednocześnie nadzieję, iż tematy poruszane podczas obrad będą służyły później w codziennej pracy kanonistów w Polsce.

Na zakończenie tej części głos zabrał ks. prof. Krukowski, Przewodniczący SKP, który witając uczestników Konferencji wyraził zadowolenie z faktu tak bogatego programu, koncentrującego się na trzech istotnych zagadnieniach aktualnie dyskutowanych w życiu Kościoła. Następnie zaprosił do stołu prezydialnego przewodniczącego pierwszej sesji bpa Mizińskiego. Moderator pierwszego panelu dziękując za powierzenie tej funkcji zaprosił prelegentów: ks. prof. Krukowskiego (Polska Akademia Nauk) oraz o. dr. hab. Marka Saja, prof. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, których wystąpienia dotyczyły reformy kościelnego prawa karnego.

Ks. prof. Krukowski na początku swojego wystąpienia przypomniał, iż Kościół jako wspólnota wiary, nadziei i miłości zorientowana jest na *salus animarum* każdego człowieka. Niemniej jednak słabość ludzka, grzechy i przestępstwa zakłócają możliwość osiągnięcia celu nadprzyrodzonego prawa kanonicznego, a prawo karne zostaje w nim ustanowione po to, aby doprowadzić do poprawy sprawcy, naprawienia szkód oraz zadośćuczynienia sprawiedliwości. Prelegent zauważył, że znowelizowana Księga VI KPK/83 zachowała dychotomiczny charakter na przestępstwa i kary w ogólności oraz poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary oraz że zakres wprowadzonych zmian ma charakter daleko idącej reformy. Odnosząc się do nowych elementów zreformowanej Księgi VI zwrócono szczególną

uwagę na wprowadzenie do procesu kanonicznego zasady domniemania niewinności. W odniesieniu do tej zasady jednoznacznie wskazano, iż prawodawca kościelny po raz pierwszy w Kodeksie zaznaczył, że każdego należy uznać za niewinnego, dopóki coś przeciwnego nie zostanie udowodnione, zgodnie z kan. 1321 § 1 KPK/83. Prelegent przedstawił ponadto nowości, jakie wprowadziła reforma franciszkańska w zakresie klasyfikacji kar i środków karnych. Podkreślił przy tym, iż utrzymany został podział na kary poprawcze i kary ekspiacyjne. Te ostatnie kary zostały zaś uporządkowane i doprecyzowane, tak aby mogły stać się skutecznym narzędziem w rękach ordynariusza i sędziego w wymierzaniu najodpowiedniejszych sankcji dla sprawcy przestępstwa. Kończąc swoje wystąpienie ks. prof. Krukowski dostrzegł, że reforma papieża Franciszka w obszarze prawa karnego niewątpliwie przyczyni się do dokładniejszego określenia normy prawnej w zakresie hipotezy, dyspozycji oraz sankcji i stanowić będzie skuteczne narzędzie dla tych wszystkich, którzy mają w Kościele stosować prawo karne.

Następnie głos zabrał o. prof. Saj, którego wystąpienie koncentrowało się na problematyce dochodzenia wstępnego w przypadku oskarżenia duchownego o czyny przeciwko VI przykazaniu Dekalogu. W swoim wystąpieniu Prelegent w pierwszej kolejności wskazał, że dochodzenie wstępne nie jest jeszcze procesem, suponując, że jest to etap przedprocesowy. Odwołując się do *Vademecum dotyczącego wybranych kwestii proceduralnych w zakresie postępowania w przypadkach nadużyć seksualnych popełnianych przez duchownych wobec małoletnich* [dalej: *Vademecum*] wskazał na cele tego dochodzenia, jakimi są zebranie danych potrzebnych do gruntowanego zbadania wiadomości o przestępstwie oraz ocena jego prawdopodobieństwa. W dalszej części wystąpienia odniesiono się do podmiotu uprawnionego do prowadzenia dochodzenia wstępnego poprzez wskazanie, iż może czynić to sam ordynariusz lub delegowana do tego zadania inna odpowiednia osoba. Powierzenie zadania prowadzenia dochodzenia wstępnego *per aliam idoneam personam* stanowi przedmiot rozbieżności w doktrynie, albowiem niektórzy kanoniści uważają, iż może prowadzić je inkwizytor, a więc zdana osoba fizyczna, mężczyzna lub kobieta zrównana w prawach i obowiązkach z audytorem. W polskiej doktrynie prawa kanonicznego wskazuje się, iż osobą tą jest sędzia śledczy. Natomiast z *Wytycznych dotyczących etapu wstępnego wewnętrznego postępowania kościelnego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu z osobą małoletnią* wynika, że możliwe jest powierzenie dochodzenia wstępnego odpowiedniemu

kapłanowi lub powołanej przez siebie komisji. Jak wskazuje prelegent, umożliwienie prowadzenia dochodzenia przez komisję, co praktykowane jest w Polsce, wydaje się niezgodne z obowiązującym prawem w Kościele. Ostatnią kwestią, na którą prelegent zwrócił uwagę, była problematyka stosowania środków zapobiegawczych nakładanych fakultatywnie przez ordynariusza. Wskazał w tym miejscu, iż środki te nie są karami, lecz aktami administracyjnymi i stąd używanie pojęć *suspensa a divinis* i *suspensa ad cautelam* w odniesieniu do wskazanych środków uznać należy za nieprawidłowe. W konkluzjach o. prof. Saj wskazał, iż *expresiss verbis* nie ma katalogu obowiązków i uprawnień przysługujących ordynariuszowi, ale bez problemu będzie można go zrekonstruować, chociażby przy pomocy *Vademecum*.

Druga sesja, prowadzona przez J.E. ks. bp. Ryszarda Kasynę poświęcona była problematyce nowych przestępstw wprowadzonych do Księgi VI KPK/83 przez papieża Franciszka. Prelegentami tej części byli: ks. dr hab. Piotr Majer, prof. Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, ks. dr hab. Paweł Kaleta, prof. KUL oraz ks. prof. dr hab. Lucjan Świto z Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie.

Wystąpienie pierwszego Prelegenta koncentrowało się na problematyce przestępstwa niewykonania wyroku lub dekretu uregulowanego w nowym kan. 1371 § 5 KPK/83. Jak zauważył na samym początku ks. prof. Majer, wskazane przestępstwo nie znajduje swojego odpowiednika w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r., a *ratio legis* stypizowania tego typu czynu zabronionego nie zostało określone przez prawodawcę kościelnego. W doktrynie prawa kanonicznego zauważa się, że wynika to z faktu braku egzekwowania kar wymierzanych duchownym w sprawach o przestępstwa natury seksualnej. Podmiotem sankcji karnej określonej w kan. 1371 § 5 jest przełożony kościelny, który nie wykonuje wyroku lub dekretu, albo nie reaguje na nieposłuszeństwo skazanego w tym zakresie. Natomiast nie jest nim skazany, który nie podporządkowuje się sankcjom karnym wynikającym z wyroku lub dekretu. Podkreślono, że wykonanie wyroku ma charakter administracyjny, a nie sądowy. Prelegent opowiedział się za stanowiskiem, zgodnie z którym należy wykonać wydany wyrok karny, a odpowiedzialnym za to czyni się biskupa diecezji, w której prowadzony był proces karny w pierwszej instancji. W odniesieniu do postępowania pozasądowego skonstatował, że nie jest dopuszczalne wydanie specjalnego dekretu wykonawczego. Pamiętać przy tym należy, iż biskup w ewentualnym



procesie karnym sądzony będzie przez Biskupa Rzymskiego, sprawującego często swoją władzę za pośrednictwem dykasterii Kurii Rzymskiej, natomiast inni ordynariusze odpowiadać będą przed biskupem diecezjalnym lub najwyższym przełożonym. W zdaniu podsumowującym ks. prof. Majer stwierdził, iż nowe przestępstwo niewykonania wyroku lub dekretu stwarza problemy interpretacyjne dotyczące samej konieczności wykonania decyzji karnych, precyzyjnego określenia zakresu przedmiotowego analizowanego przestępstwa, a także brak jest jednoznacznego wskazania podmiotu odpowiedzialnego za wykonanie dekretu pozasądowego.

Wystąpienie kolejnego Prelegenta odnosiło się do przestępstwa stypizowanego w kan. 1392 KPK/83, polegającego na porzuceniu świętej posługi. Przedłożenie skupione było wokół jednego z nowych przestępstw przeciwko specjalnym obowiązkom, jakim jest dobrowolne i bezprawne porzucenie *sacrum ministerium*. Ks. prof. Kaleta zwrócił uwagę na *iunctim* zachodzący między przestępstwem określonym w analizowanym kanonie, a zakazem opuszczania swojej diecezji bez zezwolenia, wynikającym z dyspozycji kan. 283 § 1. *Ratio legis* wprowadzonej normy prawnej wynika z chęci utrzymania porządku we wspólnocie eklezjalnej, mającej na celu zapobieżenie skutkom wynikającym z kan. 144 w odniesieniu do tzw. *error communis*. Porzucenie świętej posługi należy również widzieć w optyce naruszenia obowiązku okazywania posłuszeństwa i szacunku własnemu ordynariuszowi. Co więcej, wskazano na dwa konstytutywne elementy przestępstwa porzucenia świętej posługi, jakimi są *voluntarie et illegitime*. Prelegent zauważył, iż zakres temporalny analizowanego przestępstwa wynosi sześć miesięcy i jest to czas ciągły, po upływie którego ordynariusz jest uprawniony do zainicjowania postępowania w celu nałożenia na sprawcę sankcji karnej w postaci suspensy lub obligatoryjnej kary *ferendae sententiae*. W końcowym słowie ks. prof. Kaleta dodał, iż dopiero po przeprowadzeniu postępowania sądowego możliwe jest wymierzenie oskarżonemu kary w postaci wydalenia ze stanu duchownego.

Ostatnie przedłożenie drugiej sesji Konferencji, przygotowane przez ks. prof. Świto dotyczyło aspektów karnych działalności gospodarczej w Kościele, a uwagi były czynione na tle nowelizacji kan. 1376 KPK/83. Prelegent w swoim wystąpieniu skoncentrował się na wskazaniu *ratio legis* nowego przestępstwa sprzeniewierzenia lub utrudnienia osiągnięcia korzyści z dóbr kościelnych oraz przyczyn daleko idącej zmiany przestępstwa bezprawnych czynności w zarządzie dobrami kościelnymi. Następnie

charakteryzując analizowane przestępstwo jednoznacznie wskazał na jego rodzajową odmienność od przestępstwa kradzieży, podkreślając przy tym, iż rzecz jest powierzana sprawcy w dobrej wierze, a tym samym nie dokonuje on jej zaboru, które znamionuje przestępstwo kradzieży. Analizowany typ czynu zabronionego polega również na działaniu utrudniającym osiągnięcie korzyści z dóbr kościelnych przez jego zarządcę. Drugim typem czynu zabronionego poddanym analizie przez Prelegenta było przestępstwo bezprawnych czynności w zarządzie dobrami kościelnymi. W tej części wystąpienia zwrócono uwagę na brak wymaganych prawem konsultacji, zgód lub zezwoleń przy podejmowaniu aktów, które nie są zwyczajnym zarządem majątkiem kościelnym, jak i te, które są szczególną formą nadzwyczajnego zarządu. Następnie określono zakres podmiotowy kan. 1376 § 1, 2° w kontekście czynności alienacyjnych wskazując, iż sprawcą tego przestępstwa mogą być nie tylko zarządcy majątku kościelnego, ale także biskup diecezjalny, członek rady ekonomicznej oraz kolegium konsultorów ze względu na to, że podmioty te zaangażowane są w sposób pośredni w proces alienacji. Konkludując ks. prof. Świto stwierdził, iż wprowadzone zmiany świadczą niewątpliwie o tym, że prawo karne jest istotnym środkiem oddziaływania duszpasterskiego, jednocześnie wzmacniającym efektywność kontroli zarządu majątkiem.

Sesja trzecia, której przewodniczył ks. dr hab. Andrzej Wójcik, dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego UPJPII oscylowała wokół problematyki kolegalności i synodalności w Kościele. Pierwszy głos zabrał ks. prof. dr hab. Józef Krzywda (UPJPII), którego wystąpienie dotyczyło relacji między zasadą kolegalności a zasadą synodalności. Rozpoczynając swoje przedłożenie Prelegent już na samym początku wyraźnie stwierdził, iż zasada kolegalności, jak i zasada synodalności stanowią konstytutywne elementy Kościoła, a ich natura zakorzeniona jest w Boskiej naturze władzy stanowiącej źródło *potestas sacra*. Następnie wyjaśnił ontologiczno-prawny status władzy świętej, odwołując się do *communio* jako zasady organizującej cały Lud Boży i przywołując jednocześnie wyjaśnienia znajdujące się w *Nota explicativa praevia* Komisji Teologicznej. Prelegent również dostrzegł, iż synodalność i kolegalność są ze sobą strukturalnie powiązane, ponieważ ta pierwsza implikuje kolegalną posługę biskupów. Reasumując ks. prof. Krzywda wskazał na fundamentalne znaczenie, jakie odgrywa w życiu Kościoła zasada kolegalności i synodalności, przypominając jednocześnie, że Sobór

Watykański II podejmując problematykę władzy świętej, musiał również w sensie szerokim pochylić się nad analizowanym zagadnieniem.

Pierwszy dzień Konferencji zamykało wystąpienie ks. dr. Krzysztofa Patejuka z Uniwersytetu Nawarry w Pampelunie, który starał się przybliżyć problematykę synodalności w Kościele w ujęciu papieża Franciszka. Temat podjęty przez Prelegenta jest obecny w nauczaniu papieża Franciszka od początku pontyfikatu. Już w październiku 2015 r. w swoim przemówieniu z okazji pięćdziesiątej rocznicy ustanowienia Synodu Biskupów Ojciec Święty wyraźnie wskazywał potrzebę dowartościowania synodu będącego jednym z najcenniejszych dziedzictw Soboru Watykańskiego II. Wystąpienie Prelegenta bardzo dobrze wpisuje się w zainicjowaną w 2021 r. przez Papieża drogę całego Ludu Bożego, która ma zakończyć się podczas Zgromadzeniu Synodu Biskupów, a także w jego temat (ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo i misja). W swoim wystąpieniu ks. Patejuk sukcesywnie przedstawił nauczanie papieża Franciszka na temat synodalności w kontekście jej znaczenia w życiu Kościoła, w szczególności eklezjologii ostatniego zgromadzenia soborowego, podkreślając znacznie *communio* całego Ludu Bożego. Podsumowując to wystąpienie można wskazać, iż wszyscy są zaproszeni do tego, aby mogli rozpoznać drogi Ewangelii we współczesnym świecie.

Drugi dzień Konferencji poświęcony został problematyce prawa małżeńskiego i rodzinnego, z którymi zmierzli się prelegenci kolejnych sesji. Moderatorem pierwszej z nich został ks. dr hab. Dariusz Borek, prof. UKSW, dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW. Prelegentami byli prof. dr hab. Leszek Stanisław Stadniczeńko (Akademia Ekonomiczno-Humanistyczna w Warszawie), ks. dr hab. Leszek Adamowicz, prof. KUL oraz ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski (UKSW).

Pierwsze wystąpienie prof. Stadniczeńko poświęcone zostało zagadnieniu oświadczenia woli w celu wspólnego pożycia w małżeństwie w epoce ponowoczesnej. Na wstępie swojego wystąpienia Prelegent przypomniał, że małżeństwo jako związek między kobietą i mężczyzną powstaje w celu wspólnego pożycia, a także realizacji dobra małżonków i dobra założonej rodziny. Jest zatem rezultatem porozumienia, które stanowi przejaw ich woli. Jednocześnie przypomniał, że problematyka wolnej woli ma doniosłe znaczenie nie tylko dla rozumienia samych siebie i związków z innymi ludźmi, ale także dla podejmowanych moralnych i prawnych praktyk. Oświadczenie woli nupturientów dotyczące wstąpienia w związek małżeński w epoce

ponowoczesnej, narażone jest na wpływy wcześniej niewystępujące, a związane w dużej mierze z kształtowaniem się tzw. społeczeństwa informatycznego. W społeczeństwie tym dochodzi do zastępowania świata realnego światem wirtualnym, a także tworzenia kultury masowej kreującej wspólnotę przekonań i opinii o charakterze wirtualnym. Z tej racji coraz trudniej jest mówić o oświadczeniu woli, które przecież zakłada poznanie i zrozumienie danej osoby, a więc odpowiedzenie na pytanie, kim jest współczesny człowiek i co go charakteryzuje. Prelegent odwołując się do nauczania papieża Franciszka wskazał, iż czasy współczesne to nie tylko epoka zmian, lecz także czas zmiany epoki, ponieważ ukształtowany w postnowoczesnej epoce człowiek posiada wizję świata kreowaną przez środki masowego przekazu, przede wszystkim przez Internet. Zauważono, że żyjemy w czasach czwartej rewolucji przemysłowej o charakterze cyfrowym. Nie wpływa to korzystnie na oświadczenia woli składane przez nupturientów, gdyż tak ukształtowany światopogląd jest często rozchwiany i niespójny. Podsumowując swoje wystąpienie prof. Stadniczeńko postawił tezę o przejściu z ery nowoczesności do epoki ponowoczesności, w której zredefiniowano pojęcie wolności, odrywając je *de facto* od odpowiedzialności, kreując tym samym nowy model człowieka. Jednocześnie przypomniał, iż nupturienti powinni kierować się integralną wizją człowieka, w kontekście ich działań wspólnotowych i kształtowania międzyosobowych relacji, ponieważ oświadczenie woli jest tym, co konstytuuje wspólnotę osobową.

Następnie, nawiązując do swojego przedmówcy, ks. prof. Adamowicz podjął zagadnienie małżeństwa w czasach kultury tymczasowości w kontekście nowych wyzwań dla katolickiego rozumienia małżeństwa. Rozważania Prelegenta skupiły się w pierwszej kolejności na przybliżeniu problemu kultury tymczasowości, które to pojęcie używane jest przez papieża Franciszka od samego początku pontyfikatu, nie tylko w kontekście duszpasterskim. Sukcesywnie Prelegent zastanawiał się, jaki wpływ ma kultura tymczasowości na życie małżeńskie i rodzinne w odniesieniu do prawidłowego budowania relacji międzyosobowych w tak szybko zmieniającym się świecie. Przypominał jednocześnie o trwałości i nierozzerwalności małżeństwa. W wystąpieniu przeanalizowano współczesne wyzwania, jakie przed katolickim małżeństwem stawia kultura tymczasowości oraz wskazano na zagrożenia, jakie wywołują z redukcji człowieka tylko do jednego z wymiarów jego bytowania. Podsumowując to wystąpienie należałoby jako konkluzję przywołać zdanie Ojca Świętego Franciszka ze spotkania

z młodzieżą na stadionie Lokomotiva w Koszycach z 14 września 2021 r., że dzisiaj prawdziwa oryginalność, prawdziwa rewolucja, to bunt przeciwko kulturze tymczasowości, to wyjście poza instynkt i poza chwilowość, to miłość na całe życie i całym sobą.

Ostatnim Prelegentem tej sesji był ks. prof. Góralski, który dokonał analizy wykluczania *bonum prolis* w najnowszym orzecznictwie Roty Rzymskiej. Swoje wystąpienie rozpoczął od przytoczenia wyroku c. Bartolacci z 5 listopada 2020 r., w którym wskazano, iż uosobieniem jedności małżeńskiej, w której objawia się prawdziwa miłość jest dziecko, gdyż przez akty skierowane ku prokreacji dokonuje się między małżonkami wzajemnie przekazanie i przyjęcie. Następnie Prelegent wskazał na istotny element małżeństwa, jakim jest *ordinatio ad prolem*, przy czym wyraźnie podkreślił, że nie jest to prawo do dziecka, ale prawo do aktów, które są otwarte na jego poczęcie. Odwołując się do judykatu c. Sable z 10 lipca 2008 r. przypomniano, iż *bonum prolis* jest dobrem, które ma charakter podstawowy, wskazano również na zrodzenie potomstwa nie tylko jako fundament małżeństwa, ale także element kształtujący powstanie rodziny (c. Alwan z 8 marca 2011 r.). Prelegent w oparciu o orzecznictwo Roty Rzymskiej zrekonstruował treść prawną pojęcia *bonum prolis* (c. Stankiewicz z 22 marca 1996 r., c. Caberletti z 21 marca 2001 r., c. Turnaturi z 20 stycznia 2005 r.), definicję normatywnego zwrotu pozytywny akt woli (c. Turnaturi z 20 stycznia 2005 r., c. Yaacoub z 22 stycznia 2020 r.), a także jego formy i sposoby. Szczególna uwaga została zwrócona na konieczność rozróżnienia wykluczenia samego prawa do aktów małżeńskich od korzystania z tego prawa (c. Stankiewicz z 29 lipca 1980 r., c. Arellano Cedillo z 20 marca 2013 r.). W procesie dowodzenia *exclusio boni prolis* podkreślono trzy istotne dowody, takie jak: zeznanie domniemanego symulanta, poważna i proporcjonalna przyczyna symulacji oraz okoliczności uprzednie towarzyszące zawieraniu małżeństwa. W konkluzjach ks. prof. Góralski stwierdził, iż z analizy orzecznictwa rotalnego wynika, że nupturienci nie mają odpowiedniej wiedzy dotyczącej skierowania małżeństwa ku *bonum prolis*, przy czym nieważność małżeństwa należy wiązać z *ipsum ius*, a nie *exercitium iuris*.

Ostatnia sesja, której przewodniczył ks. dr hab. Krzysztof Mikołajczuk, prof. KUL, dyrektor Instytutu Prawa Kanonicznego KUL, poświęcona została problemom prawa małżeńskiego. Prelegentami tej sesji byli ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (Uniwersytet Łódzki) oraz ks. prof. dr hab. Ginter Dzierżon (UKSW), a także dr hab. Anna Słowikowska (KUL).

Przedłożenie pierwszego Prelegenta poświęcone było zagadnieniu relacji, jaka zachodzi między wykluczeniem wierności a wykluczeniem jedności małżeństwa. Podjęte przez ks. prof. Leszczyńskiego zagadnienie oddzielenia *bonum fidei* od przymiotu jedności małżeńskiej stanowi zagadnienie, które jest nie tylko doniosłe z dogmatyczno-prawnego punktu widzenia, ale także ma istotne znaczenie dla praktyki sądowej w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Dodatkowo zarówno w doktrynie prawa kanonicznego, jak i judykaturze odnaleźć można argumenty przemawiające za utożsamieniem dobra wierności z przymiotem jedności, jak i stanowiska przeciwne wskazujące na separację wierności od jedności węzła małżeńskiego. Prelegent dokładnie przeanalizował relacje, jakie zachodzą między jednością i wiernością małżeńską, wypuklając tezy przemawiające za brakiem tożsamości między wykluczeniem wierności a wykluczeniem jedności małżeństwa. Podsumowując to przedłożenie wydaje się uzasadniony wniosek, iż nie należy utożsamiać *exclusio boni fidei z unitas*, a afirmacji podlega teza o rozdzieleniu dobra wierności z przymiotem jedności węzła małżeńskiego, ponieważ *bonum fidei* w kontekście symulacji częściowej należy odnieść do *fidelitas*, a nie do jedności.

Następnie głos zabrał ks. prof. Dzierżon, który w swoim przedłożeniu poruszył bardzo aktualną problematykę niedojrzałości noogennej, która została wypracowana w judykaturze rotalnej dopiero w 2017 r. i związana jest z dobrze znaną w literaturze niedojrzałością psychoafektywną. Zagadnienie to ma istotne znaczenie w kontekście pytania o wpływ wskazanej niedojrzałości na ważność zgody małżeńskiej, w szczególności w odniesieniu do możliwości podjęcia i wypełnienia istotnych obowiązków małżeńskich. W swoim wystąpieniu prelegent omówił niepublikowane orzeczenia rotalne c. Erlebach (z 9 lutego 2017 r., z 28 marca 2017 r., z 15 stycznia 2019 r.), c. Salvatori (z 30 stycznia 2019 r., z 22 stycznia 2020 r., z 1 stycznia 2020 r.) oraz c. Todisco (z 12 maja 2020 r.). W podsumowaniu ks. prof. Dzierżon zwrócił uwagę, iż nie chodzi o transpozycję myśli Frankla do prawa małżeńskiego, lecz o wypracowanie koncepcji niedojrzałości noogennej mając na względzie metodologię prawa kanonicznego, ponieważ w stosunkowo młodym orzecznictwie rotalnym termin ten nie został jeszcze jednoznacznie zdefiniowany.

Ostatnie wystąpienie dr hab. Słowikowskiej było nie tylko podsumowaniem sesji piątej, ale także dwudniowych obrad odbywających się w ramach Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej przez SKP.

Przedmiotem analizy było zagadnienie wpływu osobowości narcystycznej kontrahenta na nieważność małżeństwa w orzecznictwie Roty Rzymskiej. Prelegentka na początku swojego przedłożenia przedstawiła kryteria diagnostyczne zaburzeń psychicznych według *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders-5* Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego w kontekście narcystycznych zaburzeń osobowości. Następnie wskazano na problem narcyzmu w nauczaniu Ojca Świętego Franciszka, który przejawia się zdaniem papieża m.in. w egolatrii, wynaturzeniu więzów rodzinnych, ucieczce od odpowiedzialności i podejmowania decyzji, czy chociażby w absolutyzacji wolności i skrajnym indywidualizmie. Końcowa część wystąpienia poświęcona została analizie osobowości narcystycznej jako przyczynie symulacji zgody małżeńskiej w orzecznictwie rotalnym (c. Defilippi z 8 lipca 2004 r., c. Monier z 28 listopada 2008 r., c. Pinto z 13 czerwca 2014 r., c. Salvatori z 11 października 2017 r.). Podsumowując swoje wystąpienie dr hab. Słowikowska odwołała się do monografii Pascala Ide *Manipulateurs. Les personnalités narcissiques: détecter, comprendre, agir* poświęconej osobowości narcystycznej wśród członków społeczności Kościoła i nauczania papieża Franciszka wskazując katalog tzw. chorób Kurii Rzymskiej. Jest to spis chorób i pokus, które osłabiają posługiwanie Panu, stanowiących niebezpieczeństwo nie tylko dla każdego chrześcijanina, ale także dla każdej wspólnoty, zgromadzenia, parafii czy kurii.

Zamknięcia Konferencji dokonał ks. prof. Krukowski, dziękując prelegentom za wysiłek włożony w przygotowanie bardzo interesujących wystąpień oraz organizatorom – Księżom Misjonarzom: ks. prof. Krzywdzie, ks. dr. Szczepanowi Szpotonowi oraz kl. Adrianowi Redzyni za trud włożony w przygotowanie dwudniowych obrad, a także uczestnikom Konferencji za tak liczne przybycie. Jednocześnie zaprosił wszystkich na kolejną konferencję naukową SKP, która odbędzie się w dniach 4-6 września 2023 r. w Miejscu Piastowym na zaproszenie Księży Michalitów.

**SPRAWOZDANIE Z WALNEGO ZEBRANIA  
STOWARZYSZENIA KANONISTÓW POLSKICH,  
KRAKÓW, 6 WRZEŚNIA 2022 R.**

**REPORT ON THE GENERAL ASSEMBLY  
OF THE ASSOCIATION OF POLISH CANONISTS,  
KRAKÓW, SEPTEMBER 6, 2022**

Ks. dr Paweł Lewandowski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska  
e-mail: [lewandowski@kul.pl](mailto:lewandowski@kul.pl); <https://orcid.org/0000-0003-4543-4382>

Dnia 6 września 2022 r. w Instytucie Teologicznym XX. Misjonarzy w Krakowie odbyło się Walne Zebranie Stowarzyszenia Kanonistów Polskich podczas Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej pod patronatem Jego Ekscelencji Arcybiskupa Marka Jędraszewskiego, Metropolity Krakowskiego.

1. Walne Zebranie SKP otworzył ks. prof. dr hab. Józef Krukowski, prezes Stowarzyszenia, który przewodniczył posiedzeniu.
2. Sprawozdanie z działalności Zarządu za okres od 1 września 2021 r. do 31 sierpnia 2022 r. przedstawił prof. Krukowski. Stowarzyszeniem kierował Zarząd wybrany 9 września 2021 r. w składzie: prof. Krukowski – prezes; ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski – wiceprezes; ks. prof. dr hab. Mirosław Sitarz – sekretarz-skarbnik; ks. prof. dr hab. Józef Krzywda – członek Zarządu; ks. dr Czesław Bielec – członek Zarządu. Kontrolę nad działalnością Zarządu sprawowała Komisja Rewizyjna, w skład której wchodził: ks. dr hab. Piotr Steczkowski, prof. URz – przewodniczący; ks. kmdr dr Zbigniew Jaworski – członek; dr hab. Justyna Krzywkowska – członek. Przy Zarządzie działał Komitet Redakcyjny „Biuletynu Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” w składzie: prof. Krukowski – redaktor naczelny (Polska Akademia Nauk Oddział w Lublinie); prof. Sitarz – sekretarz (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II); o. dr Stanisław Kawa (Instytut Teologiczny im. Św. Józefa Bilczewskiego we Lwowie);



ks. dr Paweł Lewandowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II); ks. dr hab. Jozef Marčín (Uniwersytet Katolicki w Ružomberku); dr Monika Menke (Uniwersytet Palackiego w Ołomuńcu); dr Michaela Moravčikova (Uniwersytet Trnavski w Trnawie) i dr Agnieszka Romancko (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II).

W roku sprawozdawczym Stowarzyszenie liczyło 869 członków, w tym 32 honorowych i 837 zwyczajnych. W 2022 r. Zarząd nadał godność członka honorowego abp. prof. dr. hab. Markowi Jędraszewskiemu – zastępcy przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski i przewodniczącemu Rady Naukowej KEP w dowód wdzięczności za poparcie celów i działalności Stowarzyszenia oraz za patronat nad tegoroczną Konferencją, a także prof. dr. hab. Stanisławowi Leszkowi Stadniczeńko za szczególnie aktywną współpracę i znaczący wkład w działalność Stowarzyszenia. Ponadto do SKP przyjęto 24 członków zwyczajnych.

W roku sprawozdawczym zmarło 5 członków Stowarzyszenia: ks. dr Tadeusz Dąbski, ks. prał. Krystian Hyla, ks. prof. dr hab. Edward Górecki, ks. prał. Marian Rola i prof. dr hab. Wiesław Mossakowski.

Prof. Krukowski podkreślił, że w realizacji zadań statutowych Stowarzyszenie współpracuje z pracownikami Kurii Rzymskiej, KEP oraz biskupami diecezjalnymi.

Prezes Stowarzyszenia poinformował, że w roku sprawozdawczym Zarząd współorganizował dwie konferencje naukowe: XI Ogólnopolską Konferencję Naukową „Kodeks Prawa Kanonicznego w badaniach młodych naukowców” (Lublin, 4 czerwca 2022 r.), w czasie której referaty wygłosiło 19 prelegentów oraz Ogólnopolską Konferencję Naukową (Kraków, 5-7 września 2022 r.), której tematyka dotyczyła trzech wątków problemowych: 1) reformy kanonicznego prawa karnego według konstytucji apostolskiej *Pascite gregem Dei* papieża Franciszka; 2) zasad kolegiałości i synodalności w znaczeniu klasycznym oraz zasady synodalności w Kościele według koncepcji papieża Franciszka; 3) problematyki kryzysu instytucji małżeństwa i rodziny w epoce współczesnej oraz najnowszej wykładni tytułów nieważności małżeństwa kanonicznego w orzecznictwie Roty Rzymskiej.

W roku sprawozdawczym Stowarzyszenie opublikowało: „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” XXXII (2022), nr 35 oraz *Komentarz*

*do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2: *Księga VI. Sankcje karne w Kościele*, red. J. Krukowski, Pallottinum, Poznań 2022.

Prof. Krukowski przypomniał, że zgodnie z uchwałą podjętą na poprzednim Walnym Zebraniu SKP w Sandomierzu w bieżącym roku „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” został wysłany tylko do członków, którzy mają uregulowane składki.

3. Sprawozdanie finansowe Stowarzyszenia za okres sprawozdawczy przedstawił prof. Sitarz. Skarbnik zauważył, że w roku sprawozdawczym jedynie 194 członków uiściło składkę członkowską.
4. Z powodu nieobecności sprawozdanie Komisji Rewizyjnej w formie pisemnej przesłał ks. Jaworski. Dr hab. Krzywkowska stwierdziła, że działalność Zarządu SKP była zgodna ze Statutem, wnioskując o udzielenie absolutorium.
5. Walne Zebranie zatwierdziło sprawozdania Prezesa, Skarbnika i Komisji Rewizyjnej dotyczące działalności Zarządu w okresie sprawozdawczym. Ponadto udzieliło absolutorium Zarządowi i Komisji Rewizyjnej za rok sprawozdawczy od 1 września 2021 r. do 31 sierpnia 2022 r.
6. Prof. Krukowski podniósł, że ustalona 20 lat temu składka normalna dla członków zwyczajnych w wysokości 50 zł i składka ulgowa w wysokości 15 zł jest nieadekwatna do galopującej inflacji i w imieniu Zarządu zaproponował podniesienie jej wysokości do 100 zł rocznie składki normalnej dla członków zwyczajnych i do 50 zł składki ulgowej dla sióstr zakonnych. Zgodnie z art. 6 § 3 Statutu SKP Walne Zebranie jednogłośnie podjęło w tej sprawie uchwałę wyrażającą aprobatę podniesienia wysokości składki z mocą obowiązującą od dnia 1 stycznia 2023 r. Prezes poinformował również uczestników, że zgodnie z art. 6 § 4 Statutu Zarząd SKP jest kompetentny do skreślenia z listy członków osób zalegających ze składką przez kolejne dwa lata.
7. Prezes SKP przedstawił plan działalności Stowarzyszenia na przyszły rok. Ogłosił, że doroczna konferencja SKP – na wniosek ks. dra Rafała Kamińskiego CSMA, wikariusza generalnego Zgromadzenia Świętego Michała Archanioła – odbędzie się we wrześniu 2023 r. w Domu Macierzystym Księży Michalitów w Miejscu Piastowym. Następnie zachęcił uczestników do zgłaszania propozycji dotyczących tematyki. Głos w dyskusji zabrali: ks. Henryk Kleps zaproponował zagadnienia związane z reformą Kurii Rzymskiej oraz kościelnym prawem publicznym;

prof. Góralski zwrócił uwagę, aby obrać jeden temat wiodący konferencji, co pozwoli prowadzić pogłębioną refleksję naukową, ponadto zaproponował, aby kontynuować tematykę prawa procesowego; prof. Stadniczeńko zaproponował tematykę Karty Praw Rodziny w związku z 40-leciem jej promulgacji. Prezes Krukowski zaproponował, aby podjąć problematykę współdziałania Kościoła i Państwa na rzecz ochrony prawnej małżeństwa i rodziny.

8. Przewodniczący podziękował wszystkim za uczestnictwo i zamknął Walne Zebranie SKP.

