

**ROK XXXIV (2024), NR 37**

**BIULETYN  
STOWARZYSZENIA  
KANONISTÓW POLSKICH**



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

ROK XXXIV (2024), NR 37

**Biuletyn  
Stowarzyszenia  
Kanonistów Polskich**

ISSN 1731-1438  
e-ISSN 2719-7255

### Kolegium Redakcyjne

Ks. prof. dr hab. **Józef Krukowski** (redaktor naczelny, Polska Akademia Nauk Oddział w Lublinie, 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 Moravčiková** (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 Wroczeński** (Uniwersytet Kardynała Stefana  
Wyszyńskiego w Warszawie, Polska)

### Recenzenci

Ks. dr hab. **Leszek Adamowicz**, prof. KUL (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska); Prof.  
dr **Jesús Bogarín Díaz** (Universidad de Huelva, Hiszpania); 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 Moravčiková** (Uniwersytet Trnavski w Trnawie,  
Słowacja); O. prof. dr **Damián Némec** (Uniwersytet Palackiego w Ołomuńcu, Czechy); Dr **Agnieszka  
Romanko** (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)

### 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: kkkp@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>Marzena Andrzejewska, Maciej Andrzejewski</b> , Charakter normatywny instytucji wyroku łącznego w procesie cywilnym na tle porównawczym .....	9
<b>Ginter Dzierżon</b> , Norma a poszczególny akt administracyjny .....	29
<b>Wojciech Góralski</b> , <i>Error in persona</i> (kan. 1097 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego) w świetle doktryny i orzecznictwa .....	41
<b>Mateusz Grzegorzcyk</b> , Zależność instytutów zakonnych od Stolicy Apostolskiej .....	61
<b>Paweł J. Jaros</b> , Karta Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej a prawo rodzinne współczesnych państw europejskich .....	75
<b>Paweł Kasperowicz</b> , Podstawy dogmatyczno-prawne zarządu intencjami mszalnymi przez prawodawcę partykularnego .....	123
<b>Józef Krukowski</b> , Zasada zdrowego współdziałania między państwem i Kościołem na rzecz instytucji małżeństwa i rodziny. Wprowadzenie do problematyki .....	149
<b>Józef Krzywda</b> , Rodzicielstwo naturalnym oraz społeczno-prawnym tytułem do wychowania potomstwa zgodnie z normą kanonu 1136 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku .....	169
<b>Monika Menke</b> , Zmiana przepisów dotyczących prałatur personalnych wprowadzona przez papieża Franciszka .....	177
<b>Damián Němec</b> , Modyfikacja sankcji zwolnienia członków żyjących w społecznościowych formach życia konsekrowanego .....	191
<b>Stanislav Příbyl</b> , Procedury dyscyplinarne w Kościele pierwotnym .....	211
<b>Mateusz Przytułski</b> , Kanoniczno-prawne aspekty urzędu prowincjała w instytucie zakonnym, ze szczególnym uwzględnieniem prawa Zakonu Braci Kaznodziejów .....	227
<b>Adrian Redzynia</b> , Przyczyny całkowitej symulacji zgody małżeńskiej w wyrokach <i>pro nullitate</i> Sądu Metropolitalnego w Krakowie w latach 2020-2010 .....	249
<b>Tomasz Rozkrut</b> , Zrzeczenie się apelacji przez obrońcę węzła małżeńskiego sądu apelacyjnego (kan. 1636 § 2) .....	275

<b>Lucjan Świto</b> , Jedność małżeńska a rozdzielnosc majątkowa małżonków. Aspekt kanoniczno-cywilny .....	291
<b>Bartosz Trojanowski</b> , Małżeństwo mieszane katolicko-prawosławne według obowiązującego prawa kanonicznego w Polsce .....	305

### **Recenzje**

<b>Ginter Dzierżon</b> , Filadelfio Alberto Iraci, Diritto canonico e teologia morale. Evoluzione storica e prospettiva interdisciplinare in relazione con la quaestio fori, GPB, Roma 2021, ss. 487 .....	329
--	-----

### **Sprawozdania**

<b>Paweł Lewandowski</b> , Sprawozdanie z Walnego Zebrania Stowarzyszenia Kanonistów Polskich, Miejsce Piastowe, 5 września 2023 roku ....	337
--	-----

### **Pro memoria**

<b>Marcin Dunaj</b> , Śp. Dr hab. Elżbieta Szczot, prof. KUL (1965-2024) .....	345
<b>Jan Krupka</b> , Śp. Ks. Infułat dr Tadeusz Śliwowski (2022-1945) .....	349
<b>Bolesław Lasocki</b> , Śp. Ks. prałat prof. dr hab. Wiesław Wenz (1957-2024) ...	351

# CONTENTS

## Articles

<b>Marzena Andrzejewska, Maciej Andrzejewski</b> , The Normative Nature of the Institution of a Cumulative Judgment in a Civil Trial Against a Comparative Background .....	9
<b>Ginter Dzierżon</b> , Norm and a Singular Administrative Act .....	29
<b>Wojciech Góralski</b> , <i>Error in persona</i> (Canon 1097 § 1 CIC/83) in Light of Doctrine and Jurisprudence .....	41
<b>Mateusz Grzegorzczak</b> , Dependence of Religious Institutes on the Holy See .....	61
<b>Paweł J. Jaros</b> , The Charter of Rights of the Family of the Holy See and the Family Law of Contemporary European States .....	75
<b>Paweł Kasperowicz</b> , Dogmatic-Legal Basis for the Administration of the Intentions of the Mass by the Particular Legislator .....	123
<b>Józef Krukowski</b> , The Principle of the Healthy Cooperation between the State and the Church for the Benefit of the Institution of Marriage and the Family. Introduction to the Problematics .....	149
<b>Józef Krzywda</b> , Parenthood as the Natural and Socio-Legal Title to Raise Offspring in Accordance with the Norm of Canon 1136 of the 1983 Code of Canon Law .....	169
<b>Monika Menke</b> , Modification of the Regulations on Personal Prelatures under Pope Francis .....	177
<b>Damián Němec</b> , Modification of the Sanction of Dismissal of Members Living in Social Forms of Consecrated Life .....	191
<b>Stanislav Příbyl</b> , Disciplinary Procedures in the Early Church .....	211
<b>Mateusz Przytułski</b> , Canonical and Legal Aspects of the Office of Provincial in a Religious Institute, with Special Reference to the Law of the Order of Preachers .....	227
<b>Adrian Redzynia</b> , Reasons for Total Simulation of Marital Consent in <i>pro nullitate</i> Judgments of the Metropolitan Tribunal of Cracow between 2010 and 2020 .....	249
<b>Tomasz Rozkrut</b> , Waiver of Appeal by the Appeal Court Marriage Bond Defender (Canon 1636 § 2) .....	275

<b>Lucjan Świto</b> , Marital Unity vs. Property Separation of Spouses. The Canonical-Civil Aspect .....	291
<b>Bartosz Trojanowski</b> , Marriage of a Catholic and an Orthodox according to the Canon Law in Poland .....	305

### **Reviews**

<b>Ginter Dzierżon</b> , Filadelfio Alberto Iraci, Diritto canonico e teologia morale. Evoluzione storica e prospettiva interdisciplinare in relazione con la quaestio fori, GPB, Roma 2021, pp. 487 .....	329
--	-----

### **Reports**

<b>Paweł Lewandowski</b> , Report on the General Assembly of the Association of Polish Canonists, Miejsce Piastowe, September 5, 2023 .....	337
---	-----

### **Pro memoria**

<b>Marcin Dunaj</b> , Dr. habil. Elżbieta Szczot, University Professor (1965-2024) ....	345
<b>Jan Krupka</b> , Rev. Dr. Tadeusz Śliwowski (1945-2022) .....	349
<b>Bolesław Lasocki</b> , Rev. Prof. Dr habil. Wiesław Wenz (1957-2024) .....	351

# ARTYKUŁY





# CHARAKTER NORMATYWNY INSTYTUCJI WYROKU ŁĄCZNEGO W PROCESIE CYWILNYM NA TLE PORÓWNAWCZYM

## THE NORMATIVE NATURE OF THE INSTITUTION OF A CUMULATIVE JUDGMENT IN A CIVIL TRIAL AGAINST A COMPARATIVE BACKGROUND

Dr Marzena Andrzejewska

Uniwersytet w Siedlcach, Polska

e-mail: marzena.andrzejewska@uws.edu.pl; <https://orcid.org/0000-0002-7578-4095>

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

Założeniem niniejszego opracowania jest ukazanie jak ukształtowana została instytucja łączności spraw w polskim procesie cywilnym na tle polskiej procedury karnej oraz prawa kanonicznego. Komparatystyczna analiza stanu *de lege lata* pozwoli ustalić charakter procedury zmierzającej do wydania wyroku w sprawach, które zostały połączone do jednego postępowania ze względu na ich przedmiot i tym samym odpowiedzieć na pytanie, czy w każdej z procedur istnieje wyrok łączny i jak jest on rozumiany przez prawodawcę w prawie cywilnym, karnym i kanonicznym? Przeprowadzona analiza stanowi istotne *novum* w badaniach nad problematyką instytucji wyroku łącznego, ponieważ pozwala porównać analizowaną instytucję nie tylko w ramach systemu prawa państwowego, ale również autonomicznego systemu normatywnego, jaki tworzy prawo kanoniczne.

**Słowa kluczowe:** wyrok łączny, proces cywilny, proces karny, prawo kanoniczne

### Abstract

The aim of this study is to show how the institution of joint cases in the Polish civil trial was shaped in the context of Polish criminal procedure and canon law.

A comparative analysis of the state of affairs *de lege lata* will allow us to determine the nature of the procedure aimed at issuing a judgment in cases that have been combined into one proceeding due to their subject matter and thus answer the question whether there is a cumulative judgment in each of the procedures and how is it understood by the legislator in civil, criminal and canon law? The analysis carried out is an important novelty in research on the issue of the institution of a cumulative judgment, because it allows for comparing the analyzed institution not only within the state law system, but also within the autonomous normative system created by canon law.

**Keywords:** cumulative judgment, civil process, criminal process, canon law

## Wprowadzenie

Tytułowa problematyka łącznego rozstrzygnięcia spraw w procesie cywilnym skłania do refleksji dotyczącej charakteru normatywnego przedmiotowego postępowania prowadzącego do wydania wyroku łącznego, a w konsekwencji do zastanowienia się na problemem badawczym sprowadzającym się do pytania o istotę i skutki proceduralne, jakie rodzi wyrok łączny oraz ustalenia, na ile ingeruje on w podstawę dochodzonych roszczeń?

Celem niniejszego opracowania jest zatem ukazanie jak ukształtowana została instytucja łączności spraw w polskim procesie cywilnym na tle polskiej procedury karnej oraz prawa kanonicznego, aby ustalić charakter procedury zmierzającej do wydania wyroku w sprawach, które zostały połączone do jednego postępowania ze względu na ich przedmiot i tym samym odpowiedzieć na pytanie, czy w każdej z procedur istnieje wyrok łączny i jak jest on rozumiany przez prawodawcę w prawie cywilnym, karnym i kanonicznym? Aby odpowiedzieć na tytułowe pytanie zostanie zastosowana metoda prawnoporównawcza, która doprowadzi do oceny uregulowań normatywnych kształtujących istotę instytucji wyroku łącznego oraz postępowania zmierzającego do jego wydania w dwóch porządkach prawnych: państwowym (polskim, na gruncie postępowania cywilnego i karnego) oraz kanonicznym (kościelnym). Przeprowadzona w ten sposób analiza porównawcza umożliwi wskazanie podobieństw i różnic występujących w obu porządkach prawnych w zakresie wyrokowania łącznego oraz udowodnienie tezy, zgodnie z którą, mimo iż w każdej z opisanych procedur istnieją uregulowania normatywne kształtujące łączność spraw w procesie sądowym, to charakter normatywny wyroku łącznego został ukształtowany odmiennie w każdej z nich.

Analiza przedmiotowego zagadnienia ma doprowadzić w konsekwencji do odpowiedzi na pytanie, czy realizacja zasady *connexorum idem est iudicium* przyjętej w procedurze cywilnej, postępowaniu karnym i prawie kanonicznym stoi w opozycji do zasady *entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem* lub czy jej rezultat w postaci wyroku łącznego nie stanowi przykładu popełnionego przez ustawodawcę *fallacia aequivocationis* w kontekście dyrektyw wpływających z § 10 Rozporządzenia Prezesa Rady Ministrów z dnia 20 czerwca 2002 r. w sprawie „Zasad techniki prawodawczej”, zgodnie z którym do oznaczenia jednakowych pojęć używa się jednakowych określeń, a różnych pojęć nie oznacza się tymi samymi określeniami<sup>1</sup>?

### 1. Charakterystyka instytucji w procesie cywilnym

Podstawą do zachowania szczególnej ekonomii procesowej, sprowadzającej się do łącznego rozpoznania kilku spraw, a następnie wydania łącznego rozstrzygnięcia jest art. 219 *Kodeksu postępowania cywilnego*<sup>2</sup>. Jest to jeden z przykładów rozszerzonego, kumulacyjnego rozpoznania spraw w postępowaniu cywilnym, obok chociażby możliwości połączenia pozwu głównego z powództwem wzajemnym, o czym *a contrario* stanowi art. 218 k.p.c. Efekt tego łącznego rozpoznania spraw i zarazem wyrokowania, wynikający z art. 219 k.p.c. nazywany jest w piśmiennictwie wyrokiem łącznym [Góra-Błaszczkowska 2016, 656; Gudowski 2020, 669-74; Rutkowska i Rutkowski 2020, 652; Wiśniewski 2013, 283-92]. Termin ten na tyle zakorzenił się w piśmiennictwie procesowym, iż jest on także przywoływany w orzecznictwie sądowym, choć nadal nie znalazł *expressis verbis* swojego potwierdzenia normatywnego<sup>3</sup>.

Zgodnie z treścią art. 219 k.p.c. sąd może zarządzić połączenie kilku oddzielnych spraw toczących się przed nim w celu ich łącznego rozpoznania

---

<sup>1</sup> Obwieszczenie Prezesa Rady Ministrów z dnia 29 lutego 2016 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu rozporządzenia Prezesa Rady Ministrów w sprawie „Zasad techniki prawodawczej”, Dz. U. poz. 283 [dalej: z.t.p.].

<sup>2</sup> Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. – *Kodeks postępowania cywilnego*, Dz. U. z 2023 r. poz. 2760 z późn. zm. [dalej: k.p.c.].

<sup>3</sup> Zob. przykładowo: postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 2 lipca 2009 r., III PZ 5/09, Lex nr 551888; wyrok Sądu Apelacyjnego w Gdańsku z dnia 30 grudnia 2019 r., V ACa 80/19, Lex nr 2946480; wyrok Sądu Apelacyjnego w Szczecinie z dnia 21 stycznia 2021 r., I ACa 542/20, Lex nr 3164507.

lub także rozstrzygnięcia, jeżeli są one ze sobą w związku lub mogły być objęte jednym pozwem<sup>4</sup>. Przedmiotowe rozwiązanie jest również zasadniczo dopuszczalne w postępowaniu nieprocesowym, na zasadzie art. 13 § 2 k.p.c. Wówczas łączne rozpoznanie sprawy uzasadnione jest związkiem między okolicznościami faktycznymi, które stanowią podstawę każdego z wniosków<sup>5</sup>.

Decyzja sądu o połączeniu spraw nie rodzi kumulacji roszczeń, o której mowa w art. 191 k.p.c. Przez związek pomiędzy roszczeniami należy rozumieć tę samą podstawę faktyczną lub taki związek pomiędzy okolicznościami faktycznymi, stanowiącymi podstawę żądania wniosków, który pozwała wykorzystać przy łącznym rozpoznaniu ten sam materiał dowodowy<sup>6</sup>. W zakresie kumulacji roszczeń warto podkreślić, że sąd cywilny nie jest władny *a contrario* do treści art. 219 k.p.c. weryfikować kumulacji przedmiotowej roszczeń dokonanej w pozwie przez powoda, gdy ta pozostaje w zgodzie z unormowaniem wynikającym z art. 191 k.p.c. Tutaj zaś nadal pozostaje możliwość wydzielenia powództwa głównego od rozpoznania powództwa wzajemnego na zasadzie art. 218 k.p.c. oraz wydanie wyroku częściowego w oparciu o art. 317 k.p.c.<sup>7</sup>

Literalna treść przepisu wskazuje, że jest to rozwiązanie procesowe, które sąd może wykorzystać w ramach swojej dyskrecyjnej władzy i zasadniczo jest fakultatywne. Oznacza to zatem, że brak zastosowania art. 219 k.p.c. nie może stanowić podstawy sformułowanego zarzutu. Tylko w niektórych postępowaniach, na zasadzie *lex specialis*, ustawa wymaga łącznego rozpoznania i orzekania konkretnych rodzajów spraw. Dotyczy to chociażby treści art. 445 k.p.c., zgodnie z którym w czasie trwania procesu o rozwód i separację sprawy o zaspokojenie potrzeb rodziny i o alimenty pomiędzy małżonkami albo pomiędzy nimi a ich wspólnymi małoletnimi dziećmi co do świadczeń od wytoczenia powództwa nie mogą stanowić odrębnego

---

<sup>4</sup> Przepis ten począwszy od wejścia w życie kodyfikacji procesowej nie ulegał zmianom legislacyjnym i obowiązuje w brzmieniu pierwotnym, co na tle szeregu nowelizacji tej procedury stanowi szczególną osobliwość.

<sup>5</sup> Postanowienie Sądu Najwyższego (7) z dnia 1 grudnia 2011 r., I CSK 83/11, Lex nr 1102835.

<sup>6</sup> Wyrok Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 24 maja 2016 r., III AUa 667/16, Lex nr 2333803; wyrok Sądu Apelacyjnego w Łodzi z dnia 22 stycznia 2021 r., I Aga 222/20, Lex nr 3171187.

<sup>7</sup> Wyrok Sądu Apelacyjnego w Gdańsku z dnia 23 czerwca 2016 r., I ACa 79/16, Lex nr 2152460.

przedmiotu rozpoznania, poza przepisami o postępowaniu zabezpieczającym. W tym samym duchu pozostaje przykładowo art. 618 k.p.c., przewidujący w postępowaniu o zniesienie współwłasności łączne rozpoznanie sporów o prawo żądania zniesienia współwłasności i o prawo własności, czy wzajemne roszczenia współwłaścicieli z tytułu posiadania rzeczy. Sąd podejmując przedmiotową decyzję z urzędu wydaje postanowienie, które nie podlega zaskarżeniu zażaleniem<sup>8</sup>. Niemniej, pewnym złagodzeniem tego rygoru jest fakt, iż decyzja w przedmiocie połączenia spraw ma charakter odwracalny [Manowska 2022].

Jak podkreśla się w ugruntowanym na tle omawianego przepisu orzecnictwie, połączenie kilku spraw nie konstituuje nowej sprawy cywilnej, a jedynie ma charakter techniczny. Ma to swoje odzwierciedlenie nie tylko przy łącznym wyrokowaniu, ale również przy łącznym prowadzeniu akt, pod jedną sygnaturą (lub sygnaturą akt najwcześniej założonych)<sup>9</sup>. Konsekwencją powyższego założenia jest fakt, że przedmiotowy wyrok powinien zawierać oddzielne rozstrzygnięcia co do każdej z połączonych spraw, z czego każda podlega samodzielnemu zaskarżeniu<sup>10</sup>. W tym sensie, także obliczenie przedmiotu sporu (a na etapie kontrolnym – przedmiotu zaskarżenia) następuje oddzielnie dla każdej z łączonych spraw, co w przypadku dopuszczalności skargi kasacyjnej wymaga spełnienia progu ustawowego dla wartości przedmiotu zaskarżenia każdej sprawy z osobna<sup>11</sup>. Co więcej, na gruncie art. 219 k.p.c. nawet wydanie wyroku co do jednej tylko ze spraw połączonych do wspólnego (łącznego) rozpoznania nie ma charakteru wyroku częściowego<sup>12</sup>. Odrębność i materialna niezależność połączonych spraw ma swoje odzwierciedlenie także na etapie wspólnego rozpoznania i rozstrzygnięcia o zwrocie kosztów procesu, gdyż w tym aspekcie

---

<sup>8</sup> Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 25 lipca 1978 r., IV CZ 115/78, Lex nr 2337.

<sup>9</sup> § 39 Zarządzenia Ministra Sprawiedliwości z dnia 19 czerwca 2019 r., w sprawie organizacji i zakresu działania sekretariatów sądowych oraz innych działów administracji sądowej, Dz. Urz. MS. z 2019 r., poz. 138.

<sup>10</sup> Postanowienia Sądu Najwyższego: z dnia 29 stycznia 2014 r., II UZ 69/13, Lex nr 1424854, z dnia 12 września 2013 r., II CSK 105/13, Lex nr 1375146, czy z dnia 28 lutego 2013 r., IV CSK 719/12, Lex nr 1314439.

<sup>11</sup> Orzeczenie Sądu Najwyższego z dnia 2 lipca 2009 r., III PZ 5/09, LEX nr 551888; postanowienia Sądu Najwyższego: z dnia 7 grudnia 2017 r., V CZ 82/17, Lex nr 2428821; z dnia 6 czerwca 2019 r., II CSK 624/18, Lex nr 2688852.

<sup>12</sup> Wyrok Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 24 maja 2016 r., III AUa 667/16, Lex nr 2333803.

stronie nadal przysługuje oddzielne rozstrzygnięcie w każdej z połączonych spraw<sup>13</sup>.

Jeśli mówimy o tylko technicznej łączności rozpoznawanych spraw w trybie łącznego wyrokowania, to nie możemy też mówić o powstaniu jakiegoś szczególnego rodzaju współuczestnictwa, choć można mówić o wielopodmiotowości po jednej lub obu stronach procesu<sup>14</sup>. Omawiana instytucja nie rodzi także skutków w zakresie właściwości sądu, niezależnie, czy połączone sprawy mogły być objęte jednym pozwem<sup>15</sup>. Skoro w art. 219 k.p.c. mowa o łączności rozpoznania i rozstrzygania spraw, niedopuszczalne będzie łączenie tych spraw, które toczą się w różnych sądach, nawet gdy można byłoby je objąć jednym pozwem<sup>16</sup>.

Institucji opisanej w art. 219 k.p.c. przypisuje się głównie walory przyspieszające przebieg postępowania rozpoznawczego w połączonych sprawach (ekonomii procesowej), zwłaszcza gdy istnieje możliwość wykorzystania przez sąd tego samego materiału faktycznego i dowodowego. Wyrok łączny jako instytucja procesowa przyczynia się do całościowego, wielopłaszczyznowego rozwiązania całego konfliktu w jednym procesie cywilnym [Gapska i Studzińska 2020]. Na takie *ratio legis* tej instytucji wskazano w jednej z uchwał Sądu Najwyższego zawierającej zalecenia kierunkowe w sprawie dalszego podnoszenia poziomu i sprawności postępowania sądowego<sup>17</sup>. Takie rozumienie przepisu zatem nie pozwala na stosowanie wykładni rozszerzającej, czy też celowościowej<sup>18</sup>.

Wyrok łączny w postępowaniu cywilnym jest tylko technicznym wytworem proceduralnym, powstałym na etapie rozstrzygania spraw, stanowiącym też naturalne przedłużenie ich wspólnego rozpoznania przed tym samym organem procesowym. Instytucja ta poza jednością rozpoznania na rozprawie lub posiedzeniu i zamieszczeniu rozstrzygnięć w jednym

---

<sup>13</sup> Wyrok Sądu Apelacyjnego w Białymstoku z dnia 16 lipca 2018 r., I ACa 191/18, Lex nr 2572274.

<sup>14</sup> Wyrok Sądu Apelacyjnego w Gdańsku z dnia 30 grudnia 2019 r., V ACa 80/19, Lex nr 2946480.

<sup>15</sup> Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 6 grudnia 1973 r., I PZ 71/73, Lex nr 7351.

<sup>16</sup> Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 4 maja 1978 r., IV PR 95/78, Lex nr 2290. Odmiennie, wyrok Sądu Najwyższego z dnia 1 czerwca 1967 r., I PR 169/67, Lex nr 4599.

<sup>17</sup> Uchwała Sądu Najwyższego z dnia 15 lipca 1974 r., Lex nr 1730.

<sup>18</sup> Postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 1 grudnia 2011 r., I CSK 83/11, Lex nr 11002835; wyrok Sądu Najwyższego z dnia 22 września 1967 r., I CR 158/67, Lex nr 678.

wspólnym orzeczeniu, nie rodzi dalszych skutków materialnoprawnych, zaś te procesowe ograniczają się do wspólnego forum rozpoznania i rozstrzygnięcia. Zamieszczenie rozstrzygnięć w jednym wyroku nie niweczy samodzielności połączonych spraw<sup>19</sup>. Wspólne pozostaje tutaj jedynie forum rozpoznania, sąd, który odrębnie rozstrzyga te kwestie i kancelaryjne miejsce zamieszczenia tych rozstrzygnięć. Nie można zatem powiedzieć, że jest to rodzaj postępowania uzupełniającego czy wykonawczego. Do wydania wyroku łącznego dochodzi bowiem w toku skumulowanego postępowania rozpoznawczego, zanim jeszcze dojdzie do uprawomocnienia się jakiegokolwiek kwestii podlegającej rozpoznaniu, stąd wynik wspólnego rozpoznania połączonych spraw zostaje zamieszczony jednocześnie we wspólnym, łącznym orzeczeniu procesowym, zwanym w piśmiennictwie i orzecznictwie wyrokiem łącznym.

## 2. Charakterystyka instytucji w procesie karnym

Ze względu na to, że postępowanie w przedmiocie wydania wyroku łącznego nie zostało wyczerpująco uregulowane w rozdziale 60 *Kodeksu postępowania karnego*<sup>20</sup>, zgodnie z art. 574 zd. 1 k.p.k. w kwestiach nieuregulowanych przepisami wskazanego rozdziału do postępowania o wydanie wyroku łącznego stosuje się odpowiednio przepisy o postępowaniu zwyczajnym przed sądem pierwszej instancji. Słusznie zauważa się w literaturze przedmiotu, iż rozstrzygając jakąś kwestię w postępowaniu w przedmiocie wydania wyroku łącznego, w pierwszej kolejności należy stwierdzić, czy nie jest ona w sposób autonomiczny uregulowana w rozdziale 60 k.p.k. W przypadku negatywnej odpowiedzi, a więc braku rozstrzygnięcia przedmiotowej kwestii przez przepisy art. 568a-577 k.p.k., odpowiednie zastosowanie znajdą przepisy dotyczące postępowania zwyczajnego przed sądem pierwszej instancji, a w razie potrzeby także przepisy części ogólnej ustawy karnoprosesowej [Świecki 2015, 673]<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 22 września 1967 r., I CR 158/67, OSNCP 1968, nr 6, poz. 105.

<sup>20</sup> Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – *Kodeks postępowania karnego*, Dz. U. z 2024 r. poz. 37 z późn. zm. [dalej: k.p.k.].

<sup>21</sup> Zob. Postanowienie Sądu Apelacyjnego w Krakowie z dnia 28 sierpnia 1997 r., II AKz 147/97, Lex nr 30504; postanowienie Sądu Apelacyjnego w Katowicach z dnia 6 lipca 2005 r., II AKz 378/05, Lex nr 175066.



Doktryna jednak daleka jest od jednoznaczności poglądów na temat postępowania w przedmiocie wydania wyroku łącznego i jego cech konstytutywnych. W literaturze przedmiotu spotkać można było zasadniczo trzy odmienne klasyfikacje poglądów na temat przynależności postępowania w przedmiocie wydania wyroku łącznego do określonej grupy postępowań sądowych. Postępowanie to ujmowano jako stadium postępowania sądowego, etap postępowania wykonawczego, albo postępowanie o charakterze uzupełniającym.

Pierwsze stanowisko zakłada, że postępowanie w przedmiocie wydania wyroku łącznego jest dalszym etapem, kończącym postępowanie jurysdykcyjne, nie stanowi zaś postępowania wykonawczego. Dla uzasadnienia tego stanowiska wskazywano niegdyś, iż przepis dotyczący wyroku łącznego miał charakter oportunistyczny i konieczny, a jego celem było zastosowanie dyspozycji art. 31-33 *Kodeksu karnego* z 1932 r.<sup>22</sup>, gdy nie było możliwe orzeczenie kary łącznej w jednym wyroku za wszystkie przestępstwa z przyczyn natury faktycznej lub związanych z ekonomią postępowania [Peiper 1933, 517]<sup>23</sup>. Nawet jednak autorzy wskazujący, iż postępowanie w przedmiocie wydania wyroku łącznego należy do stadium jurysdykcyjnego, zauważali jednocześnie, iż mogą zaistnieć takie przypadki, w których wyrokowanie łączne następować będzie w czasie wejścia postępowania w stadium wykonawcze np. gdy sprawca odbył już karę wymierzoną jednym z prawomocnych wyroków [Lipczyńska i Ponikowski 1986, 359].

Drugi z poglądów na charakter postępowania w przedmiocie wydania wyroku łącznego głosi, iż jest to stadium wykonawcze, ponieważ toczy się już po zakończeniu postępowania właściwego i po skierowaniu zapadłych orzeczeń do wykonania, a uczestnikiem tego postępowania pozostaje skazany, a nie oskarżony [Sztejnman 1933, 51].

Najwięcej zwolenników zarówno w doktrynie jak i orzecznictwie uzyskał pogląd, iż postępowanie w przedmiocie wydania wyroku łącznego stanowi postępowanie uzupełniające<sup>24</sup>. Wskazywano przy tym, że nie jest to ani

<sup>22</sup> Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 11 lipca 1932 r. – *Kodeks karny*, Dz. U. Nr 60, poz. 571.

<sup>23</sup> Zob. również Śliwiński 1948, 211. Mimo nowelizacji przepisów dotyczących kary łącznej i postępowania w przedmiocie wyroku łącznego, aktualnie również można spotkać taki pogląd [Kowalski 2017, 75].

<sup>24</sup> Już w okresie międzywojennym najwyższa instancja sądowa zwracała uwagę na to, że nieorzeczenie kary łącznej w wyroku, może być samoistnie załatwione

postępowanie wykonawcze zmierzające do wykonania orzeczenia w sprawach rozstrzygniętych w postępowaniu zwyczajnym lub szczególnym, ani nie jest to postępowanie jurysdykcyjne, które zaczyna się od wniesienia aktu oskarżenia a kończy na uprawomocnieniu orzeczenia i prowadzi do ustalenia winy oskarżonego lub przesądzenia o jej braku. Tymczasem postępowanie w przedmiocie wyroku łącznego uzasadnione jest tylko orzeczeniem kary łącznej wobec sprawcy skazanego prawomocnymi wyrokami sądów [Kwiatkowski 1988, 99-100]. Analizując pogląd o uzupełniającym charakterze postępowania w przedmiocie wydania wyroku łącznego nie sposób pominąć tych wypowiedzi, które traktują o jego subsydiarnym, a więc akcesoryjnym charakterze. Podkreśla się, że niesamoistny charakter wynika z okoliczności, w jakich dochodzi do zainicjowania tego postępowania. Jest ono możliwe tylko wtedy, gdy uprzednio wydano dwa wyroki skazujące, którymi wymierzono kary podlegające łączeniu, a z różnych przyczyn nie doszło do wymierzenia kary łącznej w postępowaniu jurysdykcyjnym i kwestia ta musi zostać załatwiona w odrębnym postępowaniu. Powyższe względy przemawiały za subsydiarnym charakterem postępowania w przedmiocie wydania wyroku łącznego [Kala 2003, 51-52; Kwiatkowski 1988, 101].

Jednocześnie należy zwrócić uwagę, iż w literaturze przedmiotu postępowanie uzupełniające jest utożsamiane przez niektórych autorów z postępowaniem odrębnym [Kala 2003, 53]. Inni wskazują, że postępowaniami odrębnymi powinny być nazwane postępowania następcze [Gaberle 2004, 195-96]. Na gruncie poprzednich kodyfikacji wskazywano również, że pod pojęciem „postępowania odrębnego” należy rozumieć tylko te postępowania, które regulują odrębne przepisy zlokalizowane poza kodeksem postępowania karnego [Kalinowski 1972, 25]<sup>25</sup>.

---

w wyroku uzupełniającym (postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 17 stycznia 1936 r., I K 1328/35, Lex nr 373501). Pogląd ten był również akceptowany pod rządami poprzedniej ustawy karnoprocesowej zob. Daszkiewicz 1976, 54-57; Krauze 1969, 273; Marszał 1982, 20. Zob. także w orzecznictwie sądowym wyrok Sądu Apelacyjnego w Białymstoku z dnia 12 grudnia 1997 r., II AKz 305/97 Lex nr 34852. Pogląd ten nie jest odosobniony również w aktualnie obowiązującym k.p.k., zob. Wędrychowski 1999, 457; Świątłowski 2015, 1351.

<sup>25</sup> Owa „odrębność” może nie tylko wynikać z umiejscowienia danego postępowania w kodeksie lub poza nim. Może być ono wynikiem odmienności przedmiotu procesu, jeżeli przyjmie się, że jest to odpowiedzialność za czyny zabronione, ale inne niż przestępstwo [Świątłowski 2008, 89].

Obecnie przez postępowanie następcze należy natomiast rozumieć postępowanie, które jest prowadzone po uprawomocnieniu się orzeczenia w celu rozstrzygnięcia kwestii ujawnionych po uzyskaniu przez orzeczenie waloru prawomocności [Waltoś i Hofmański 2023, 49]. Przez postępowanie uzupełniające w literaturze rozumie się z kolei występujące obok postępowania głównego dodatkowe postępowanie, prowadzone w celu załatwienia kwestii, których nie rozstrzygnięto w uprzednim postępowaniu albo z powodu przeoczenia, czy też zaistnienia konkretnych okoliczności po wydaniu orzeczenia. Przy czym istotne jest to, że postępowanie uzupełniające musi być wyraźnie usankcjonowane w ustawie, zaś w innych wypadkach możliwe jest uzupełnienie lub skorygowanie orzeczenia tylko na drodze zwyczajnych lub nadzwyczajnych środków zaskarżenia [Cieślak 2011, 58]. *Prima facie* semantyczna zbieżność definicji postępowania następczego i postępowania uzupełniającego mogłaby prowadzić do wniosku, iż są to wyrazy synonimiczne mogące być na gruncie procesu karnego używane zamiennie. Z tej racji istotne znaczenie ma sięgnięcie do *ratio legis* wprowadzenia postępowania uzupełniającego do ustawy karnoprocesowej.

Powodem wprowadzenia regulacji prawnej pozwalającej na uzupełnienie wyroku były względy praktyczne i sprowadzały się do chęci uniknięcia konieczności uruchamiania w każdym wypadku postępowania apelacyjnego w celu uzupełnienia wyroku o materie zaliczane do rozstrzygnięć o charakterze akcesoryjnym [Rogoziński 2016]<sup>26</sup>. Pod rządami *Kodeksu postępowania karnego* z 1969 r.<sup>27</sup> i na mocy ówczesnego art. 368 postępowanie uzupełniające możliwe było tylko w sytuacji, gdy wyrok nie zawierał jednego ze wskazanych w ustawie karnoprocesowej rozstrzygnięć. Natomiast, jeżeli rozstrzygnięcie to było niepełne, korekta rozstrzygnięcia mogła nastąpić jedynie w drodze zwyczajnych lub nadzwyczajnych środków zaskarżenia<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Zauważyć należy, iż jedynym postępowaniem wprost nazwanym „postępowaniem uzupełniającym” jest instytucja uregulowana w aktualnie obowiązującym art. 420 k.p.k. Na gruncie obecnego kodeksu może ona dotyczyć zaliczenia tymczasowego aresztowania, zatrzymania lub środków zapobiegawczych wymienionych w art. 276 k.p.k. albo dowodów rzeczowych, a także przepadku. Uzupełnienie wyroku następuje w formie postanowienia, na które służy zażalenie.

<sup>27</sup> Ustawa z dnia 19 kwietnia 1969 r. – *Kodeks postępowania karnego*, Dz. U. Nr 13, poz. 96.

<sup>28</sup> Tak w odniesieniu do kwestii zaliczenia tymczasowego aresztowania [Grajewski i Skrętowicz 1996, 266]. Zob. również: postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 27 marca 1972 r., Z 14/72, Lex nr 18436; uchwała Sądu Najwyższego (7) z dnia 12 października 1972 r., VI KZP 26/72, Lex nr 18506; wyrok Sądu Najwyższego z dnia

W aktualnie obowiązującym kodeksie, na podstawie art. 420 § 2 k.p.k., gdy sąd nieprawidłowo zaliczył np. okres tymczasowego aresztowania na poczet orzeczonej kary, istnieje procesowa możliwość uzupełnienia wyroku określona w § 1 cytowanego przepisu. Przy czym podkreślić trzeba, że § 1 reguluje instytucję uzupełnienia, a § 2 instytucję korekty wyroku postanowieniem [tamże].

Warto w tym miejscu podkreślić, iż wraz z wejściem w życie nowelizacji prawa karnego materialnego i procesu karnego w dniu 1 lipca 2015 r. uległo zmianie zapatrywanie na charakter postępowania w przedmiocie wydania wyroku łącznego. Pod rządami tej nowelizacji wskazywano, że tego postępowania nie można zaliczyć do postępowania jurysdykcyjnego, ani tym bardziej nie można mówić o jego uzupełniająco-subsydiarnym charakterze. O przesunięciu się postępowania w przedmiocie wydania wyroku łącznego w kierunku postępowania o charakterze wykonawczym świadczy fakt, iż po nowelizacji kara łączna mogła obejmować kary jednostkowe orzeczone wyrokami skazującymi za przestępstwa, które sprawca popełniał w okresie pomiędzy datami wydania poszczególnych wyroków, a jej podstawą mogą stać się nie tylko kary jednostkowe, ale i wcześniej orzeczone kary łączne (wymierzone w wyroku skazującym, jak i w wyroku łącznym) [Kala i Klubińska 2017, 5-6]<sup>29</sup>.

Przedstawione trzy koncepcje dotyczące charakteru postępowania w przedmiocie wydania wyroku łącznego, chociaż dominujące w literaturze przedmiotu i orzecznictwie sądowym, nie są jedynymi. Istnieje ponadto podział postępowań po uprawomocnieniu się orzeczenia na postępowania korekcyjne i postępowania następcze, a orzekanie kary łącznej w wyroku łącznym uznawane jest właśnie za to drugie [Waltoś i Hofmański 2023, 49].

Postępowanie w przedmiocie wydania wyroku łącznego określane jest również w literaturze mianem postępowania pozainstancyjnego, ze względu na to, iż jego przedmiot dotyczy wyroków już prawomocnych, które nie podlegają zaskarżeniu w drodze zwykłych środków odwoławczych. Dlatego też czynności wykonywane w tym postępowaniu będą miały charakter pozainstancyjny [Mierzejewski 2010, 371]. Odnosząc się do tej koncepcji należy wskazać, iż pod pojęciem instancyjności postępowania rozumie się

---

4 maja 1988 r., V KRN 76/88, Lex nr 17880.

<sup>29</sup> Jest to jednak odstępianie przez D. Kałę od wcześniej wyrażanego poglądu, iż postępowanie w przedmiocie wydania wyroku łącznego ma charakter uzupełniający [Kala 2003, 55].

mechanizm procesowy umożliwiającą kontrolę orzeczenia sądu I instancji przez sąd wyższego rzędu na skutek zainicjowania tego etapu procesu poprzez wniesienie środka odwoławczego [Marszał 2000, 704].

Ponieważ w postępowaniu w przedmiocie wyroku łącznego dochodzi do modyfikacji trybu zwyczajnego ze względu na przedmiot tego postępowania, co wiąże się z problemem jednoznacznego zakwalifikowania tego postępowania do fazy jurysdykcyjnej albo wykonawczej, pojawia się w literaturze przedmiotu określenie tego postępowania mianem *sui generis* [Kala 2003, 52-55]<sup>30</sup>. Oznacza to, iż postępowanie to zasadniczo różni się od postępowania zwyczajnego przed sądem pierwszej instancji, mimo iż z dyrektywy opisanej w art. 574 k.p.k. nakazującej do postępowania w przedmiocie wydania wyroku łącznego stosować odpowiednio przepisy o postępowaniu przed sądem pierwszej instancji, mogłoby *a prima facie* wynikać coś zupełnie innego. Odpowiednie stosowanie przepisów w kontekście postępowania w przedmiocie wydania wyroku łącznego prowadzi do zasadniczych modyfikacji całego postępowania, począwszy od wszczęcia postępowania, poprzez jego przebieg, na możliwościach kwestionowania zapadłego rozstrzygnięcia skończywszy. Jeżeli procedura, w ramach której dochodzi do wydania wyroku łącznego określana jest ze względu na swoje odmienności postępowaniem *sui generis*, to i również efekt tak ukształtowanej procedury musi wskazywać na „swoistość” względem wyroku skazującego zapadającego w postępowaniu głównym, dlatego wyrok łączny można nazywać *sui generis* wyrokiem w polskim procesie karnym.

### 3. Charakterystyka instytucji w procesie kanonicznym

Skarga powodowa pozwala dochodzić swoich praw poprzez sformułowanie żądania przez powoda, natomiast strona pozwana otrzymuje możliwość zapoznania się ze zgłoszonym żądaniem, a sędzia ma szansę rozstrzygnięcia przedmiotu sporu. Dlatego w doktrynie prawa kanonicznego podkreśla się, że jest ona konieczna zarówno dla dobra stron procesowych, jak i arbitra tego sporu - sędziego [Szytchmiller 2003, 43-46]. W literaturze przedmiotu wskazuje się na trojaki rozumienie pojęcia skarga.

---

<sup>30</sup> Za D. Kalą postępowanie w przedmiocie wyroku łącznego jako postępowanie *sui generis* przyjmują: Cieślak i Woźniewski 2012, 321. O postępowaniu w przedmiocie wyroku łącznego jako nieswoistym etapie procesu zob. Kwiatkowski 1988, 101.

W znaczeniu materialnym „jest to dochodzenie na drodze sądowej swoich uprawnień względem innej osoby fizycznej lub prawnej”. W znaczeniu procesowym skarga jest „czynnością procesową, poprzez którą strona domaga się przed sądem ochrony swoich praw”. Przez skargę rozumie się również „pismo procesowe, zawierające żądanie ochrony prawnej (*libellus* lub *libellus introductorius*)” [Szychmiller 2000, 137]. Skarga powodowa ma istotne znaczenie nie tylko dlatego, że inicjuje postępowania kanoniczne, ale przede wszystkim dlatego, że od jej prawidłowej konstrukcji zależy jej przyjęcie lub odrzucenie przez sędziego jednoosobowego lub przewodniczącego trybunału kolegiałnego.

Proces kanoniczny zaczyna się dopiero z momentem wydania dekretu o przyjęciu skargi powodowej, nie zaś od momentu złożenia skargi. Wcześniejszy etap nazywa się sprawą – spór trafia do sędziego, otrzymuje stosowną sygnaturę i jest wprowadzany do akt sądowych. Istotne jest bowiem podkreślenie, iż na tym etapie nie jest jeszcze przesądzone rozstrzygnięcie sprawy przez sąd [Greszata 2007, 136]. Skarga sądowa postrzegana jest nie tylko jako warunek rozpoczęcia procesu kanonicznego, ale również stanowi przejaw realizacji praw człowieka w postaci umożliwienia skorzystania z drogi sądowej i prowadzenia procesu kanonicznego [Szychmiller 2000, 44-46].

Zauważyć przy tym należy, iż skarga wielokrotna, połączona, łączna może być przedstawiona jako jedna, kiedy kilka *actio* zachodzi między tymi samymi osobami, lub gdy przedmiot sporu w kilku skargach jest połączony, a także jeżeli do każdej z tych skarg właściwym będzie jeden trybunał [Greszata 2007, 140]. Zgodnie zaś z kan. 1414 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. zasadniczo jeden i ten sam trybunał może rozpoznać z racji łączności sprawy ze sobą związane<sup>31</sup>. Oznacza to, iż w procesie zwyczajnym obowiązuje zasada *connexorum idem est iudicium*, zgodnie z którą sprawy pozostające ze sobą w związku przynależą do jednego procesu, powodując, iż ten sam sąd jest właściwy dla połączenia różnych spraw. *Ratio legis* analizowanego kanonu upatruje się w zasadach ekonomii i harmonii proceduralnej, aby uniknąć nie tylko straty czasu i pieniędzy, a także niedogodności

---

<sup>31</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].

dla stron związanych z jednoczesnym występowaniem przed różnymi sądami i niebezpieczeństwa odmiennych rozstrzygnięć w sprawach ze sobą powiązanych [Carmen Peña 2007, 845]. Łączność spraw dotyczy zatem związku przedmiotowego odnoszącego się do uprawnienia wiernego, który prosi sędziego kościelnego o rozstrzygnięcie oraz związku przyczynowego, a więc powodów, dla których prosi się o posługę sędziego. Nie jest zaś podstawą łączności spraw związek podmiotowy między różnymi sprawami dotyczącymi tego samego powoda lub pozwanego [Krukowski 2007, 27-28].

Natomiast w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa, zgodnie z art. 15 instrukcji procesowej *Dignitas connubii* rozpoznanie zaskarżonego małżeństwa z różnych tytułów nieważności ze względu na łączność spraw powinno odbywać się przed tym samym sądem i w tym samym procesie<sup>32</sup>. Norma ta oznacza nakaz wnoszenia i rozpoznania wszystkich spraw dotyczących jednego małżeństwa do jednego sądu, który powinien je przyjmując i rozstrzygnąć ze względu na ekonomię procesu i jednolitość orzecznictwa oraz aby kilka sądów nie zajmowało się jedną sprawą [Sztymmler 2007b, 49-50]. Reguła ta oznacza, iż sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa, które mogłyby zostać jednocześnie wniesione przez każdego z małżonków do innego sądu, zostaną rozpoznane łącznie w ramach jednego procesu [Carmen Peña 2007, 845]. Łączność spraw jest obowiązkiem, który skierowany jest nie tylko do sędziego, ale również do stron zarówno na etapie zawiązania sporu, jak i przed nim [Del Amo 2011, 1057]. Nawet, jeżeli strony w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa nie uwzględniałyby dyrektyw wypływających z analizowanej normy, to na sądzie ciąży obowiązek takiego procedowania, aby została ona urzeczywistniona w procesie [Sztymmler 2007b, 49]. Brak obligatoryjności w zakresie łączności spraw utrudniałoby uzyskanie sprawiedliwego wyroku, a w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa także odkrycie prawdy obiektywnej o jego ważności lub nieważności [Carmen Peña 2007, 850].

Mając na uwadze istotę analizowanego postępowania wydaje się, iż można nazwać je „postępowaniem połączeniowym”, ponieważ sąd zobowiązany

---

<sup>32</sup> Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesis et interdioecesis in pertractandis causis nullitatis matrimonii Dignitas connubii* (25.01.2005), „Communications” 37 (2005), s. 11-92; tekst polski w: *Komentarz do Instrukcji Procesowej „Dignitas connubii”*, red. T. Rozkrut, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2007 [dalej: DC].

jest do łącznego rozpoznania kilku spraw. Powstaje zatem pytanie, co jest efektem tego postępowania? Aby udzielić odpowiedzi na tak postawione pytanie należy dokonać analizy rodzajów wyroków w procesie kanonicznym, rozpoczynając od zdefiniowania samego pojęcia wyrok.

Wyrokowanie jest zakończeniem postępowania sądowego toczącego się na forum kanonicznym przed trybunałem Kościoła, w którym sędziowie odpowiadają na poszczególne *dubia* postawione w dekrete sędziego zawiązującym spór [Rozkruit 2019, 3048]. Wyrok jest zaś orzeczeniem, wydanym przez sędziego, który bada przekazany mu przez strony spór, zgodnie z wymogami prawa i prawidłowo rozstrzyga [Szafrński 1963, 275]. Zauważyć należy, iż w języku prawnym prawodawca kościelny rozróżnia dwa rodzaje wyroków opisanych w kan. 1607 KPK/83. Wyroki te dzielą się dychotomicznie na *sententia definitiva* oraz *sententia interlocutoria*. Wyrok ostateczny, nazywany również stanowczym, to umotywowany akt, który rozwiązuje przedmiot kontrowersji odpowiadając na wszystkie wątpliwości określone w *dubium*, a w konsekwencji określający prawa i obowiązki stron wynikające z procesu, a także sposób ich realizacji. Natomiast wyrok przedstanowczy wydawany jest dla rozwiązania pojawiających się w trakcie prowadzenia procesu spraw wпадkowych [Cenalmor i Miras 2022, 485]. W doktrynie prawa kanonicznego wskazuje się również na inny podział wyroków, na wyroki konstytutywne łączące wyroki uwalniające i skazujące [Szafrński 1963, 280], a także wyroki deklaratoryjne np. w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa, w którym stwierdza się, że w czasie zawierania małżeństwa istniała przyczyna, która spowodowała nieważność małżeństwa. Innymi słowy wyrok konstytutywny, to wyrok modyfikujący aktualny stan prawny, czyli tworzący, zmieniający lub znoszący stosunek prawny lub prawo, natomiast wyrok deklaratoryjny stwierdza jedynie istnienie określonego stanu prawnego.

Wskazuje się również na podział wyroków na wyroki w sprawach karnych, których przedmiotem są zgodnie z kan. 1400 § 1, 2° KPK/83 przestępstwa, z którymi wiąże się wymierzenie lub deklarowanie kary, wyroki w sprawach spornych, których przedmiotem jest dochodzenie lub obrona uprawnień osób fizycznych lub prawnych bądź stwierdzenie faktów prawnych stosownie do kan. 1400 § 1, 1° KPK/83 oraz wyroki o nieważność małżeństwa, które orzekają prawdę o małżeństwie stron w celu odpowiedzi na pytanie czy małżeństwo, które zostało podniesione przez Chrystusa



Pana do godności sakramentu zostało zawarte ważne czy nieważnie [Szttychmiller 2007a, 266]?

Wskazuje się również podział na wyroki wydane w pierwszej, drugiej i dalszych instancjach [tamże]. Na pierwszym stopniu jest to trybunał diecezjalny, międzydiecezjalny lub regionalny, na drugim stopniu trybunał apelacyjny wobec trybunału diecezji sufragalnej, oraz trzeci stopień, a więc trybunały Stolicy Apostolskiej [Greszata 2007, 110].

Z przeprowadzonej analizy wynika zatem, iż zasadniczo w języku prawnym oraz języku prawniczym kanonistyka nie posługuje się pojęciem wyroku łącznego, niemniej jednak nadal nie rozstrzyga to problemu jak nazwać rozstrzygnięcie zapadające w „postępowaniu połączeniowym”, w którym sąd zobowiązany jest do łącznego rozpoznania kilku spraw, o którym była mowa powyżej. Niewątpliwie jest to wyrok, który może zapaść również w związku z łącznością spraw, które rozpatrywane są w jednym procesie przed tym samym sądem. Podobnie jest w przypadku, gdy strona wnosi jedną skargę wielokrotną, połączoną, opartą na kilku *actio*.

## Podsumowanie

Z przeprowadzonej analizy jednoznacznie wynika, iż w prawie państwowym, jak i kanonicznym *ratio legis* łączności spraw doszukiwać należy się w ekonomii procesowej polegającej na oszczędności środków i skróceniu czasu postępowania przy realizacji zasady *connexorum idem est iudicium*. Wydaje się również, iż w kontekście okhamowskiej zasady nietworzenia bytów ponad potrzebę oraz zasad racjonalnej techniki prawodawczej, normy prawa państwowego i kanonicznego w zakresie łączności spraw realizują idącą z nią w parze zasadę *simplicitas legibus amica*.

W prawie państwowym, w procedurze cywilnej pojęcie wyroku łącznego nie ma charakteru normatywnego (ustawowego), nie funkcjonuje zatem w języku prawnym, natomiast posługiwać nim należy się w języku prawniczym, gdzie zarówno w literaturze przedmiotu jak i orzecznictwie sądowym nie ma wątpliwości, iż efektem zarządzenia połączenia spraw do łącznego rozpoznania zgodnie z art. 219 k.p.c. jest wydanie wyroku łącznego. Na gruncie prawa karnego procesowego pojęcie wyroku łącznego funkcjonuje nie tylko w języku prawniczym, ale również w języku prawnym. Zgodnie bowiem z art. 568a § 1 k.p.k. kara łączna może być wymierzona w wyroku niebędącym wyrokiem łącznym, gdy jednym wyrokiem skazano

oskarżonego za więcej niż jedno przestępstwo i za te przestępstwa wymierzono kary jednego rodzaju lub inne podlegające łączeniu, albo w wyroku łącznym we wszystkich pozostałych wypadkach. Natomiast w prawie kanonicznym nie funkcjonuje w języku prawnym pojęcie wyroku łącznego. Wydaje się również, iż w literaturze przedmiotu i orzecznictwie sądowym pojęcie to nie jest używane, ponieważ nie wykształciła się tradycja kanonistyczna, zgodnie z którą efektem rozpoznania przez jeden i ten sam trybunał z racji łączności sprawy ze sobą związane jest wydanie wyroku łącznego.

Istota wyroku łącznego w procedurze cywilnej sprowadza się li tylko do technicznego połączenia spraw, które nie konstytuują nowej sprawy cywilnej, natomiast w polskim prawie karnym procesowym wyrok łączny jest *sui generis* orzeczeniem *quasi*-merytorycznym i *quasi*-konstytutywnym, nie mieszczącym się w tradycyjnym podziale wyroków ze względu na daleko idące odmienności postępowania zmierzającego do jego wydania, którego przedmiotem jest odrębna kwestia prawna – ukształtowanie wymiaru kary łącznej w oparciu o prawomocne wyroki skazujące przypisujące sprawcy przestępstwo i wymierzające karę. W prawie kanonicznym zaś w procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa wyrok orzekany przez sąd biskupi ma charakter deklaratoryjny, nie zaś konstytutywny, natomiast jest to merytoryczne rozstrzygnięcie sprawy co do istoty, bowiem wyrok odpowiada na zaistniałe w formule wątpliwości *dubium*.

Mając na względzie funkcjonowanie w prawie cywilnym i karnym pojęcia wyrok łączny, przy jednoczesnej odmienności charakteru normatywnego obu wyroków wskazać należy, iż zasada konsekwencji terminologicznej w obrębie języka prawnego wyrażona w § 10 z.t.p., zgodnie z orzecznictwem Trybunału Konstytucyjnego zasadniczo powinna być stosowana w ramach poszczególnych aktów normatywnych, ale także, w ramach określonych dziedzin prawa, oraz na ile jest to możliwe i celowe, w ramach całego systemu prawa<sup>33</sup>. Od przytoczonych wyżej ogólnych dyrektyw legislacyjnych ustawodawca może dokonywać wyjątkowych odstępstw m. in. gdy formułuje przepisy należące do różnych gałęzi prawa<sup>34</sup>.

*De lege ferenda* należałoby postulować wprowadzenie do polskiej procedury cywilnej do języka prawnego pojęcia wyroku łącznego, ponieważ

---

<sup>33</sup> Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 6 maja 2008 r., K 18/05, Lex nr 372375.

<sup>34</sup> Uchwała Trybunału Konstytucyjnego z dnia 8 marca 1995 r., W 13/94, Lex nr 25544.

pojęcie to zostało utrwalone w doktrynie i judykaturze. Przy czym pamiętać należy o orzecznictwie sądu konstytucyjnego, zgodnie z którym w sytuacji, gdy w różnych aktach prawnych użyto tak samo brzmiącego pojęcia, jest wymagane, by każdy akt prawny zawierał precyzyjną jego definicję<sup>35</sup>. Ustawodawca tworząc przepisy prawa musi bowiem pamiętać o maksymie *lege non distinguente nec nostrum est distinguere!*

## PIŚMIENNICTWO

- Carmen Peña, García. 2007. „El fuero de la conexión de causas en el proceso canónico de nulidad matrimonial. Consideraciones sobre su carácter obligatorio o voluntario.” *Estudios Eclesiásticos* 82:843-54.
- Cenalmor, Daniel, i Jorge Miras. 2022. *Prawo kanoniczne*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Cieślak, Marian. 2011. „Polska procedura karna. Podstawowe założenia teoretyczne.” W *Marian Cieślak. Działa wybrane. T. II*, red. Stanisław Waltoś, 1-415. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Cieślak, Wojciech, i Krzysztof Woźniewski. 2012. *Leksykon prawa karnego procesowego. 100 podstawowych pojęć*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Daszkiewicz, Władysław. 1976. *Proces karny. Część ogólna*. Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Del Amo, León. 2011. „Właściwość sądu.” 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, 1050-1058. Kraków: Wolters Kluwer.
- Gaberle, Andrzej. 2004. *Leksykon polskie procedury karnej*. Gdańsk: Wydawnictwo ARCHE.
- Gapska, Edyta, i Joanna Studzińska. 2020. *Postępowanie nieprocesowe*. Wolters Kluwer.
- Góra-Błaszczkowska, Agnieszka. 2016. „Wyrok łączny.” W *System Prawa Procesowego Cywilnego. Tom 2. Część 2. Postępowanie procesowe przed sądem pierwszej instancji*, red. Tadeusz Wiśniewski, 656. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Grajewski, Jan, i Edward Skrętowicz. 1996. *Kodeks postępowania karnego z komentarzem*. Gdańsk: Wydawnictwo Prawnicze Lex.
- Greszata, Marta. 2007. *Kanoniczne procesy małżeńskie. Pomoc dla studentów*. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

<sup>35</sup> Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 14 września 2001 r., SK 11/00, Lex nr 49155.

- Gudowski, Jacek. 2020. *Kodeks postępowania cywilnego. Orzecznictwo. Piśmiennictwo. Tom II*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Kala, Dariusz. 2003. *Postępowanie w przedmiocie wydania wyroku łącznego. Zagadnienia karnomaterialne i procesowe*. Toruń: Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa. Dom Organizatora.
- Kala, Dariusz, i Maja Klubińska. 2017. *Kara łączna i wyrok łączny*. Kraków: Wydawnictwo Krajowej Szkoły Sądownictwa i Prokuratury.
- Kalinowski, Stefan. 1972. *Polski proces karny*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kowalski, Karol. 2017. „Skład sądu wydającego wyrok łączny w pierwszej instancji.” *Internetowy Przegląd Prawniczy Towarzystwa Biblioteki Słuchaczy Prawa Uniwersytetu Jagiellońskiego* 5:64-77.
- Krauze, Zbigniew. 1969. „Wyrok łączny w projekcie kodeksu postępowania karnego.” *Nowe Prawo* 2:273-75.
- Krukowski, Józef. 2007. „Sądy w ogólności.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T. V: Księga VII. Procesy*, red. Józef Krukowski, 12-122. Poznań: Pallottinum.
- Kwiatkowski, Zbigniew. 1988. „Istota postępowania o wydanie wyroku łącznego.” *Palestra* 8-9:95-102.
- Lipczyńska, Maria, i Ryszard Ponikowski. 1986. *Mały komentarz do kodeksu postępowania karnego*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Manowska, Małgorzata. 2022. *Kodeks postępowania cywilnego. Komentarz*. Warszawa: Wolters Kluwer. Lex el.
- Marszał, Kazimierz. 1982. *Przebieg procesu karnego*. Katowice: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Marszał, Kazimierz. 2000. „Instancyjność postępowania karnego w świetle art. 176 ust. 1 Konstytucji RP” W *Zasady procesu karnego wobec wyzwań współczesności. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Stanisława Waltosia*, red. Janina Czapska, Andrzej Gaberle, Andrzej Światłowski, i in., 701-10. Warszawa: Wydawnictwo Prawnicze PWN.
- Mierzejewski, Piotr. 2010. *Kompendium postępowania karnego*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Peiper, Leon. 1933. „W kwestji wyroku łącznego.” *Gazeta Sądowa Warszawska* 33:517-18.
- Rogoziński, Piotr. 2016. *Kodeks postępowania karnego. Komentarz*. Warszawa: Wolters Kluwer. Lex el.
- Rozkrut, Tomasz. 2019. „Wydanie wyroku.” W *Leksykon prawa kanonicznego*, red. Mirosław Sitarz, 3048-3049. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

- Rutkowska, Aleksandra, i Dariusz Rutkowski. 2020. „Połączenie spraw do łącznego rozpoznania.” W *Kodeks postępowania cywilnego. Postępowanie procesowe. Komentarz*, red. Olga Piaskowska, 651-52. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Sztejman, Albin. 1933. „Wyrok łączny.” *Gazeta Sądowa Warszawska* 4:51-52.
- Sztychmiller, Ryszard. 2000. *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Sztychmiller, Ryszard. 2003. *Ochrona praw człowieka w normach kanonicznego procesu spornego*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Sztychmiller, Ryszard. 2007a. „Orzeczenia sędziego.” W *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, red. Tomasz Rozkrut, 265-76. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Sztychmiller, Ryszard. 2007b. „Właściwość sądu.” W *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, red. Tomasz Rozkrut, 35-56. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Śliwiński, Stanisław. 1948. *Polski proces karny przed sądem powszechnym. Zasady ogólne*. Warszawa: Nakład Gebethnera i Wolffa.
- Światłowski, Andrzej. 2008. *Jedna czy wiele procedur karnych*. Sopot: Wydawnictwo ARCHE.
- Światłowski, Andrzej. 2015. „Wyrok łączny.” W *Kodeks postępowania karnego. Komentarz*, red. Jerzy Skorupka, 1351-377. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Świecki, Dariusz. 2015. „Orzekanie kary łącznej.” W *Kodeks postępowania karnego. Tom II. Komentarz*, red. Dariusz Świecki, 642-86. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Szafrański, Władysław. 1963. „Wyrok sądowy w kościelnym procesie małżeńskim.” *Prawo Kanoniczne* 6, nr 1-4:213-359.
- Waltoś, Stanisław, i Piotr Hofmański. 2023. *Proces karny. Zarys sytemu*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Wędrychowski, Marek. 1999. „Postępowania po uprawomocnieniu się orzeczenia sądu.” W *Nowe uregulowania prawne w kodeksie postępowania karnego z 1997 r.*, red. Piotr Kruszyński, 407-65. Warszawa: Dom Wydawniczy ABC.
- Wiśniewski, Tadeusz. 2013. *Przebieg procesu cywilnego*. Warszawa: Wolters Kluwer.

# NORMA A POSZCZEGÓLNY AKT ADMINISTRACYJNY

## NORM AND A SINGULAR ADMINISTRATIVE ACT

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 związku z występującym we współczesnej doktrynie nieładem terminologicznym i sporem doktrynalnym w odniesieniu do charakteru poszczególnych aktów administracyjnych (kan. 35-95) Autor w opracowaniu tym podjął namysł nad kwestią współzależności zachodzącej pomiędzy normą kanoniczną a tą kategorią aktów. Zamierzony cel badawczy osadził on w szerszym kontekście rozważając syntetycznie z jednej strony zagadnienie normy kanonicznej, z drugiej zaś, system normatywny kanonicznego porządku prawnego. Wyraził pogląd, że w odniesieniu do poszczególnych aktów administracyjnych niewłaściwym jest posługiwanie się terminem „norma”, za stosowne natomiast uznał operowanie kategorią „akt” w sensie aktu prawnego. Tak przyjęte stanowisko osadził na następujących argumentach: po pierwsze, w przebiegu prac kodyfikacyjnych konsultatorzy nie operowali kategorią normy, ale kategorią poszczególnego aktu administracyjnego; po drugie, rozdział pierwszy tytułu czwartego Kodeksu zatytułowano „Normy wspólne” (*Normae communes*); w samym zaś tytule czwartym „De actibus administrativis singularibus” występuje termin „akt”; po trzecie, w systemie kanonicznym niektóre akty (dyspensy, przywileje) są wydawane przeciw lub obok prawa, będąc wyjątkami od normy generalnej.

**Słowa kluczowe:** norma, norma kanoniczna, poszczególny akt administracyjny, ustawa, norma administracyjna

### Abstract

Due to the terminological confusion and doctrinal dispute in contemporary doctrine regarding the nature of individual administrative acts (Canons 35-95), in this study the Author reflected on the issue of interdependence between the canonical norm and this category of acts. He set the intended research goal in a broader context by synthetically considering, on the one hand, the issue

of canonical norms, and, on the other hand, the normative system of the canonical legal order. He expressed the view that in relation to individual administrative acts it is inappropriate to use the term “norm,” but he considered it appropriate to use the category of “acts” in the sense of a legal act. He based this position on the following arguments: firstly, during the codification work, consuls did not use the category of a norm, but the category of a singular administrative act; secondly, the first chapter of title four of the Code is entitled “Common norms” (*Normae communes*); in the fourth title itself “De actibus administrativis singularibus” the term “act” appears; thirdly, in the canonical system some acts (dispensations, privileges) are issued against or in addition to the law, being exceptions to the general norm.

**Keywords:** norm, canonical norm, singular administrative act, law, administrative norm

## Wstęp

W obowiązującej kodyfikacji znalazła się nowa kategoria aktów, jaką są poszczególne akty administracyjne (kan. 35-95)<sup>1</sup>. Wprowadzenie jej do obiegu sprokurowało pewne problemy interpretacyjne. Jeden z nich odnosi się do natury aktów administracyjnych. We współczesnej doktrynie bowiem występuje zamęt terminologiczny m.in. wiążący się stosowaniem w tym obszarze terminu „norma”. Zasygnalizowany stan w istotny sposób wpłynął na określenie celu eksploracji badawczej tego opracowania, który sprowadza się do udzielenia odpowiedzi na pytanie: jaki charakter mają poszczególne akty administracyjne, o których traktuje prawodawca w tytule czwartym Księgi pierwszej „Przepisy ogólne” KPK/83?

Namysł nad tą niełatwą tematyką byłby niemożliwy bez uwzględnienia szerszego kontekstu, który z jednej strony domaga się syntetycznego przedstawienia koncepcji normy kanonicznej, z drugiej zaś, w wywodzie nie można pominąć prezentacji systemu normatywnego kanonicznego porządku prawnego.

---

<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].

## 1. Norma kanoniczna

W doktrynie termin „norma” ma wiele znaczeń [D’Ors 1979, 816-21; Sobański 1991, 142; Sobański 2001, 69]. W naszych rozważaniach istotne stanie się jedno z nich, mianowicie, reguła zachowania będąca miarą ludzkich czynów [Hervada 2000, 320; Baura 2012b, 570]. W opinii Remigiusza Sobańskiego norma to reguła prawna zakodowana w przepisach prawa [Sobański 2001, 69]. Jak zauważył Javier Hervada, tym co ją tworzy jest jej relacja do prawa. Norma jest normą prawną, ponieważ pełni pewną funkcję w stosunku do prawa [Hervada 2000, 320]. Jej zadaniem jest określenie jakie jest prawo, a co się z tym wiąże, jakie ludzkie zachowanie (zachowania) jest właściwe. Funkcja deklaratywna normy znajduje wyraz w normie prawa naturalnego. W systemie kanonicznym z nią pozostaje w ścisłym związku pozytywna norma ludzka, której przyczyną sprawczą jest akt ludzki [Baura 2012a, 570].

Mówiąc o normie nie można abstrahować od jej wymiaru antropologicznego. Człowiek bowiem jest jej przedmiotem uwagi i protekcji, w tym sensie, że protegowane są nie tylko jego prawa i obowiązki, ale także podmiotowość w porządku prawnym. Prawdą jest, że norma sama w sobie nie istnieje, tak jak też nie istnieje człowiek sam w sobie [Lo Castro 1993, 165].

W opracowaniu tym kluczowy stanie się jeden aspekt normy wiążący się z charakterem jej treści, przejawiającej się w takich cechach jak: generalność oraz abstrakcyjność, które Pedro Lombardía uznał za charakterystykę naturalną normy kanonicznej [Lombardía 2004, 156]. Generalność wyraża się w tym, że norma dedykowana jest pewnej kategorii adresatów określonych ogólnie posiadających pewne, pożądane cechy rodzajowe; niejednokrotnie w jej treści wskazuje się też na warunki i okoliczności odnoszące się adresatów [Sobański 2001, 70]. *De facto* pod dyspozycję normy podpadają wszystkie przypadki mieszczące się w abstrakcyjnych sytuacjach w niej ujętych [Miras, Canosa, i Baura 2001, 79].

Rozważając kolejny jej atrybut jakim jest abstrakcyjność Sobański stwierdził: „Abstrakcyjność normy prawnej polega na tym, że regulowane zachowanie wskazuje się przez cechy rodzajowe, typowe zachodzące we wszystkich przypadkach. Opierając się na doświadczeniu konstruuje się pewne stany faktyczne, o których przewiduje się że mogą zaistnieć, abstrahując przy tym od konkretnych indywidualnych cech nieistotnych do zaistnienia przypadku” [Sobański 2001, 70-71]. Zasadnicza trudność w stanowieniu



prawa polega na tym, że ustawodawca musi uporać się z napięciem występującym pomiędzy abstrakcyjnością a szczegółowością.

## 2. System normatywny kanonicznego porządku prawnego

### 2.1. Ustawa

W systemie hierarchizacji aktów prawnych kanonicznego porządku prawnego pierwszoplanową rolę odgrywa ustawa. Według Sobańskiego, jest ona aktem normatywnym służącym wprowadzeniu w Kościele norm prawnych [tamże, 52]. Co do treści akt ten ma charakter generalny i abstrakcyjny. Jego generalność polega na tym, że jego dyspozycja nie odnosi się do podmiotu poszczególnego bądź przypadku szczególnego, lecz do podmiotów i przypadków w sensie ogólnym, podpadających pod jej dyspozycję. Innymi słowy, ustawa nie jest adresowana do poszczególnych osób fizycznych lub moralnych, ale do kategorii osób pojętych w sposób ogólny [Hervada 2000, 383]. Z kolei abstrakcyjność ustawy jest następstwem jej generalności. W tym wypadku chodzi o pryncypium legislacyjne służące realizacji generalności. Akt, o którym mowa nie odnosi się do pojedynczego przypadku. Stąd też w jego treści z reguły nie znajdujemy odniesień do sytuacji szczególnych, gdyż określa się w nim jedynie wymogi uniwersalne dotyczące wspólnoty [De Paolis, D'Auria 2008, 95].

Konkludując ten passus należy stwierdzić, iż generalność i abstrakcyjność ustawy przejawia się w tym, że nie reguluje się w niej szczegółowych hipotez (hipotezy), ale odnosi się one do jak największej liczby przypadków, na ile jest to tylko możliwe [De Paolis i D'Auria 2008, 96].

### 2.2. Normy administracyjne

Kolejną kategorią norm występujących w prawie kościelnym są normy administracyjne. Są one kategorią nową. Rozważając ten problem należy przypomnieć, że w tradycyjnej doktrynie identyfikowano normę z aktem władzy ustawodawczej [Labandeira 1994, 228; Hervada 2000, 304]. Co ciekawe, pierwotnie nie operowano pojęciem *norma*, ale *lex*. W kanonistyce termin „norma” zaczął dominować dopiero od połowy XIX w. [tamże]. Znalazło to m.in. wyraz w tytule pierwszej księgi Kodeksu

pio-benedyktyńskiego „Normae generales” (kan. 1-86)<sup>2</sup> [Baura 2012b, 572]. Zmiana opcji nastąpiła pod wpływem nauki *Vaticanum II*, w wyniku której miał miejsce proces decentralizacji władzy kościelnej. Trzeba wyjaśnić, iż wprowadzenie do systemu kategorii aktów administracyjnych, które nie byłyby ustawami, ale aktami władzy wykonawczej, proponowano już podczas prac kodyfikacyjnych<sup>3</sup>. Obecnie stan ten jest faktem, czego wyrazem, jak już wiadomo, jest tytuł czwarty księgi pierwszej KPK/83 „Poszczególne akty administracyjne” (*De actibus administrativis singularis*) (kan. 35-95).

W związku z obowiązującym stanem prawnym, istnieje zatem możliwość stanowienia norm administracyjnych o charakterze generalnym i abstrakcyjnym [Baura 2012a, 568]. Celnie zauważył Valesio De Paolis, że niełatwo jest odróżnić normy legislacyjne od norm administracyjnych, gdyż w większości przypadków są one dziełem autorytetów posiadających kompetencje w obu obszarach władzy: ustawodawczym i administracyjnym. Stąd też w ocenie waloru aktu za niewłaściwe należy uznać odniesienie do autora aktu, ponieważ w kanonicznym koncepcie władzy brak jest wyraźnego rozdziału tych obszarów. Według włoskiego kanonisty różnicę w zakresie waloru norm należy wywieść z kryterium wyrażonego w zasadzie: „te, które wynikają z decyzji władzy ustawodawczej oraz te, które są dziełem administracji” [De Paolis 2001, 125-26]. Wyjaśniając kwestię norm administracyjnych Eduardo Baura stwierdził, że chodzi o dyspozycje mające na celu egzekwowanie ustawy [Baura 2002, 64]. W myśl rozwiązań systemowych właściwa władza może wydać ogólne dekrety wykonawcze (kan. 31-33), instrukcje (kan. 34), statuty (kan. 94) oraz przepisy porządkowe (kan. 95). W tym wypadku jej decyzje są wydawane *infra legem*, gdyż nie mogą być one przeciwne zasadzie legalności [Baura 2012a, 568]<sup>4</sup>. Celem pierwszej grupy (ogólne dekrety wykonawcze, instrukcje) jest wprowadzenie norm związanych z aplikacją ustawy do pewnych uwarunkowań; druga grupa z kolei (statuty, przepisy porządkowe) niejednokrotnie może mieć charakter niezależny, gdy regulacji podlegają przestrzenie nieregulowane ustawami, w granicach i według zasad przewidzianych prawem [Tenże 2002, 65]. Dla-

---

<sup>2</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].

<sup>3</sup> Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Synthesis laboris* «*De normis generalibus*», „*Communicationes*” 3 (1971), s. 82; Taż, *Synthesis laboris* «*De normis generalibus*» 2, „*Communicationes*” 6 (1974), s. 53.

<sup>4</sup> Szerzej na temat zasady legalności zob. Serra 2018.

tego też w doktrynie wyróżnia się normy administracyjne wykonawcze oraz normy administracyjne niezależne [Labandeira 1994, 247].

W związku z tym rodzi się pytanie o walor i charakterystykę tego typu aktów prawnych. Rozważając ten wątek należy podkreślić, iż są one wtórne w relacji do ustawy. Odnosząc się do ich waloru należy przede wszystkim zwrócić uwagę na ich zawartość oraz treść. Wśród norm ustawy mogą znaleźć się zapisy stwarzające możliwość stanowienia norm o charakterze wykonawczym, co w efekcie może znaleźć przełożenie w ogólnych dekretach wykonawczych [Dzierżon 2005, 191-92] oraz instrukcjach [Tenże 2017, 21]. Poza tym, nie wyklucza się wydania norm administracyjnych niezależnych, którymi mogą być niektóre rodzaje statutów [Tenże 2021, 75-76] oraz przepisów porządkowych [Labandeira 1994, 252-54; Dzierżon 2022, 90].

Stąd też zależności pomiędzy normami legislacyjnymi a normami administracyjnymi nie należy upatrywać z jednej strony w kategoriach niezależnych norm pryncypialnych, z drugiej zaś, w kategoriach zależnych norm pomocniczych, gdyż jak wykazano, istnieje też możliwość wprowadzenia norm niezależnych o hierarchicznie niższym walorze w stosunku do ustawy, do niej niekomplementarnych [De Paolis 2001, 126].

Dysponując takim kontekstem należałoby podjąć problem kluczowy tego opracowania sprowadzający się do pytania: czy poszczególne akty administracyjne są normą czy aktem prawnym?

### **3. Poszczególne akty administracyjne normą czy aktem prawnym?**

#### **3.1. Charakterystyka poszczególnego aktu administracyjnego**

Pomimo wprowadzenia tytułu czwartego Księgi pierwszej KPK/83 „Poszczególne akty administracyjne” ustawodawca kierując się zasadą „w prawie tworzenie definicji jest niebezpieczne” nie wprowadził do obiegu definicji legalnej tej kategorii aktów [Amann 1997, 4]. Oznacza to tyle, że pozostawił jej wypracowanie doktrynie<sup>5</sup>. Józef Krukowski zdefiniował tę kategorię aktów następująco: „Akt administracyjny to akt ustanowiony przez kompetentny organ władzy wykonawczej, odznaczający się konkretnością, mający oparcie w akcie prawodawczym, bezpośrednio skierowany do osiągnięcia dobra publicznego Kościoła” [Krukowski 1984, 118]. Inni

---

<sup>5</sup> Szerzej na ten temat zob. Miziński 2011, 109-42.

kanoniści z kolei określili poszczególny akt administracyjny jako jednostronny akt prawny wydany przez autorytet posiadający władzę wykonawczą adresowany do osoby fizycznej lub prawnej, skuteczny w odniesieniu do przypadku konkretnego i szczególnego [Barbero 2014, 69; Kukla 2012, 1120]. Wreszcie Francesco D'Ostilio podał definicję w sensie szerokim oraz ścisłym. W sensie ścisłym, w jego opinii, chodzi o jakikolwiek akt publicznej administracji wywołujący skutki prawne. W sensie ścisłym zaś, chodzi o pewną deklarację woli organu publicznej administracji w obszarze władzy administracyjnej dedykowaną osobom fizycznym lub prawnym danej wspólnoty, w przypadku konkretnym i szczególnym [D'Ostilio 1996, 295].

W doktrynie zwraca się uwagę, że normatywnego terminu „poszczególny” nie należy odnosić wyłącznie do określonej osoby fizycznej, gdyż zgodnie z rozwiązaniami systemowymi dyspensy można także udzielić osobom prawnym, którymi dla przykładu mogą być parafie. Poszczególne akty administracyjne mogą więc być dedykowane zarówno osobom fizycznym, jak i osobom prawnym. Ich cechą charakterystyczną jest konkretność wiążąca się ze skutecznością aktu odnoszącą się do danego przypadku bądź określonego przedziału czasowego. Poza tym, treść poszczególnych aktów administracyjnych jest bardziej uszczegółowiona w porównaniu do analizowanych wcześniej aktów o charakterze generalnym i abstrakcyjnym (ustawa, normy administracyjne). Trzeba dopowiedzieć, że konkretność i poszczególność nie są jednak synonimami. Poszczególność odnosi się do adresatów; konkretność natomiast – do kazusu [Miras, Canosa, i Baura 2001, 79].

Mając na uwadze dotychczas przeprowadzone wywody powinniśmy zapytać: jaka jest różnica pomiędzy normami administracyjnymi, a poszczególnymi aktami administracyjnymi? Próbę udzielenia odpowiedzi na to pytanie podjęli autorzy *Compendio de derecho administrativo canónico*, zauważając, że ujawnia się ona w dychotomiach typu: poszczególność–generalność oraz konkretność–abstrakcyjność. Tłumacząc tę kwestię wskazują, że w przeciwieństwie do poszczególnego aktu administracyjnego, norma administracyjna stanowiona jest dla całej wspólnoty, z drugiej zaś strony wprowadza się ją, jak już wskazano, w celu uregulowania sytuacji o charakterze abstrakcyjnym [tamże, 78].

W tym kontekście komentatorzy stawiają kluczowe dla tego opracowania pytanie: czy poszczególny akt administracyjny jest normą czy aktem prawnym? Opinie kanonistów w tej kwestii są podzielone.

### 3.2. Norma poszczególna

Wracając z jednej strony do definicji normy pojmowanej jako reguła ludzkich zachowań, z drugiej zaś, mając na uwadze cel tej publikacji, poszczególne akty administracyjne można traktować jako normy poszczególne, w tym sensie, że są one aplikacją ustawy lub dyspozycji zawartych w normach administracyjnych w poszczególnych przypadkach. Hervada określił ten akt jako normę lub regułę prawną wydaną przez władzę publiczną dla przypadku konkretnego, adresowaną do konkretnej osoby fizycznej bądź konkretnej wspólnoty [Hervada 2000, 393]<sup>6</sup>. Należy zauważyć, iż zgodnie z rozwiązaniami systemowymi taka hipoteza mogłaby zająć w przypadku dekretyw poszczególnych (kan. 48) oraz poszczególnych nakazów (kan. 49). Twierdzenie to jednak, o czym za chwilę, nie wyczerpuje złożoności zagadnienia. Dlatego też we współczesnej doktrynie pojawiło się także pojęcie „prawo szczególne” (*ius singulare*).

### 3.3. Prawo szczególne (*ius singulare*)?

Obecnie w namyśle nad kategorią poszczególnych aktów administracyjnych niektórzy kanoniści operują również pojęciem *ius singulare* [Baura 2012b, 572]. Jednym ze znaczeń tego terminu to: „przepisy obowiązujące wyjątkowo” [Sondel 1997, 547]. Wydaje się, iż używanie tego pojęcia jest w pełni zasadne, z racji na fakt, że w przypadku dyspens (kan. 85) oraz przywilejów (kan. 76 § 1) ustawodawca zezwala na zachowania adresatów przeciw prawu lub obok niego. Wydanie tej kategorii reskryptów należy zatem postrzegać w kategoriach wyjątku od normy generalnej.

W związku z tym nurtem, skoro takie są rozwiązania systemowe, które w tym obszarze prawa administracyjnego są niejednorodne, to dalej należałoby pytać: czy poszczególny akt administracyjny jest normą czy też aktem prawnym?

---

<sup>6</sup> „Por tal entendemos la norma o regla de derecho dada por el poder público con un supuesto de hecho singular (no general), esto es, la norma dirigida a una persona física concreta o a una comunidad menor (esto es, que no forma parte de la estructura pública y orgánica de la *societas perfecta*) también concreta”.

### 3.4. Poszczególny akt administracyjny aktem prawnym

Z przeprowadzonych analiz wynika, iż we współczesnej doktrynie w odniesieniu do kategorii poszczególnych aktów administracyjnych obok terminu „norma poszczególna” wprowadzono także termin „norma szczególna”. Wobec takiej niejednomysłności trzeba postawić pytanie: czy posługiwanie się taką terminologią jest właściwe, czy odpowiada myśli prawodawcy? Wydaje się, iż na pytanie to należałoby odpowiedzieć negatywnie. Za taką tezę przemawiają następujące argumenty: po pierwsze, badając przebieg prac kodyfikacyjnych należy spostrzec, że wówczas konsulatorzy nie operowali kategorią normy, ale kategorią poszczególnego aktu administracyjnego<sup>7</sup>; po drugie, rozdział pierwszy tytułu czwartego KPK/83 opatrzono tytułem „Normy wspólne” (*Normae communes*); w samym zaś tytule czwartym „De actibus administrativis singularibus” występuje termin „akt”. Według Javiera Otaduya, tym samym ustawodawca przeciwstawił generalność ustawy poszczególności aktu administracyjnego [Otaduy 2002, 67]. Stąd też należałoby opowiedzieć się za tezą, iż poszczególny akt administracyjny, jak chce ustawodawca, nie jest normą, ale aktem prawnym.

### Zakończenie

Jak zasygnalizowano we „Wstępie” we współczesnej doktrynie w kwestii natury poszczególnych aktów administracyjnych występuje niejednoznaczność terminologiczna. Niektórzy komentatorzy używają terminu „norma poszczególna”; w doktrynalnym obiegu znalazło się też pojęcie „ius singulare”.

Z przeprowadzonych analiz wynika, iż operowanie słowem „norma” przepełnione jest normatywizmem; nie taka jest jednak wola prawodawcy. Na poparcie tej tezy pragnę przywołać opinię wyrażoną przez Janusza K. Bodzona, utrzymującego, że jest myślą ustawodawcy, aby w odniesieniu do poszczególnego aktu administracyjnego posługiwać się kategorią aktu, gdyż pojęcie „norma” zarezerwowano dla aktów, których treść charakteryzuje się generalnością oraz abstrakcyjnością. Poza tym, argumentując kano-nista ten zwrócił uwagę, że poszczególne akty administracyjne nie charakteryzuje innowacyjność, co ma miejsce w przypadku aktów o charakterze

<sup>7</sup> Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, *Liber I – De normis generalibus – Sessio II, 13-17.11.1967*, „Communicationes” 17 (1985), s. 43-44.

generalnym [Bodzon 1997, 105]. Trzeba wyjaśnić, że mówiąc o akcie administracyjnym jako akcie mamy na myśli akt prawny [Dzierżon 2002, 25-60; Pawicki 2023]. W ten nurt organicznie wpisuje się pogląd grupy kanonistów, którzy określili poszczególny akt administracyjny jako jednostronny akt prawny władzy wykonawczej [Labandeira 1994, 297-306; Barbero 2014, 69; Kukła 2012, 1120]. Za tą opcją interpretacyjną przemawia kolejny argument, mianowicie, jak wykazano, niektóre akty (dyspensy, przywileje) są wydawane przeciw lub obok prawa, będąc tym samym wyjątkami od normy generalnej. Stąd też w takich hipotezach nieusprawiedliwionym byłoby oprowanie terminem „norma”, ale zasadnym jest mówienie o dyspensie lub przywileju jako akcie.

Kończąc, stanowisko w kwestii czy poszczególny akt administracyjny jest normą czy aktem prawnym zależy od przyjętej opcji interpretacyjnej. Postrzeganie ich w kategorii norm wynika z podejścia normatywistycznego. Drugi z kolei kierunek znajduje umocowanie w generalnej teorii aktu prawnego. Należy zwrócić uwagę, iż w tej teorii uwydatnia się mechanizm powstania aktu, który wyraża się w tym, że wola podejmującego jest zgodna z konceptem prawodawcy [Dzierżon 2002, 28]. Z treści kan. 17 wynika, iż w interpretacji ustawy należy m.in. uwzględnić wolę prawodawcy. W opracowaniu tym wykazano, iż było wolą ustawodawcy, aby w odniesieniu do poszczególnych aktów administracyjnych posługiwać się kategorią aktu. Głównie z tego powodu należałoby opowiedzieć się za tą opcją.

## PIŚMIENNICTWO

- Amann, Thomas A. 1997. *Der Verwaltungsakt für Einzelfälle. Eine Untersuchung aufgrund des Codex Iuris Canonici*. St. Ottilien: EOS Verlag.
- Barbero, Paola. 2014. *Diritto amministrativo canonico*. Lugano EUPRESS FTL.
- Baura, Eduardo. 2002. „L'attività normativa dell'amministrazione ecclesiastica.” *Folia Canonica* 5:59-94.
- Baura, Eduardo. 2012a. „Norma administrativa.” W *Diccionario general de derecho canónico*. T. 5, red. Javier Otaduy, Antonio Viana, i Javier Sedano, 567-70. Pamplona: Aranzadi.
- Baura, Eudardo. 2012b. „Norma canónica.” W *Diccionario general de Derecho canónico*. T. 5, red. Javier Otaduy, Antonio Viana, i Javier Sedano, 570-75. Pamplona: Aranzadi.
- Bodzon, Janusz K. 1997. *El procedimiento de formación y emisión del los actos administrativos singulares en el derecho canónico*. Pamplona: EUNSA.

- D'Ors, Alvaro. 1979. „Sobre la palabra «norma» en derecho canónico.” W *La norma en el derecho canonico. Actas del III Congreso Internacional de derecho canonico. Pamplona, 10-15 de octubre de 1976*, brak inf. o red., 816-21. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- D'Ostilio, Francesco. 1996. *Il Diritto amministrativo nella Chiesa*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- De Paolis, Valesio, i Andrea D'Auria. 2008. *Le norme generali di Diritto Canonico. Commento al Codice di Diritto Canonico*. Roma: Urbaniana University Press.
- De Paolis, Valesio. 2001. „Tipologia e gerarchia delle norme canoniche.” W *Fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione canonica*. red. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, 123-51. Milano: Glossa.
- Dzierżon, Ginter. 2002. *Niezdolność do zawarcia małżeństwa jako kategoria kanoniczna*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Dzierżon, Ginter. 2005. „Ogólne dekrety wykonawcze w kanonicznym porządku prawnym.” *Forum Iuridicum* 4:189-99.
- Dzierżon, Ginter. 2017. „Instrukcje w kanonicznym porządku prawnym (kan. 34 § 1 – 3 KPK).” *Acta Universitatis Lodzianis, Folia Iuridica* 80:19-27.
- Dzierżon, Ginter. 2021. „Czy w kan. 94 §§ 1-3 KPK ujęto kanoniczną integralną koncepcję statutów?” *Roczniki Nauk Prawych* 31, nr 4:71-80. <http://doi.org/10.18290/rnp21314-5>
- Dzierżon, Ginter. 2022. „Złożoność koncepcji przepisów porządkowych w kanonicznym porządku prawnym w świetle definicji zawartej w kan. 95 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku.” *Kościół i Prawo* 11(24), nr 1:83-93. <https://doi.org/10.18290/kip22111-5>
- Hervada, Javier. 2000. *Lecciones propedéuticas de filosofía de derecho*. Pamplona EUNSA.
- Krukowski, Józef. 1984. *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kukla, Andrzej. 2012. „The Concept of the Administrative Act.” W *Administracja w prawie kanonicznym*. T. 2, red. Józef Wroceński, i Marek Stokłosa, 1119-129. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Labandeira, Eduardo. 1994. *Tratatto di diritto amministrativo canonico*. Milano: Giuffré Editore.
- Lo Castro, Gaetano. 1993. „L'uomo e la norma.” *Ius Ecclesiae* 5:159-94.
- Lombardía, Pedro. 2004. *Lecciones de derecho canónico*. Madrid: Tecnos.
- Miras, Jorge, Javier Canosa, i Eduardo Baura. 2001. *Compendio de derecho canónico*. Pamplona: EUNSA.



- Miziński, Artur. 2011. „Pojęcie kościelnego aktu administracyjnego.” W *Organizacja i funkcjonowanie administracji w Kościele*, red. Józef Krukowski, Wiesław Kraiński, i Mirosław Sitarz, 109-42. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Otaduy, Javier. 2002. „La ley canónica (el sentido de la ley canónica a la luz del Libro I del nuevo Código).” W *Fuentes, interpretación, personas. Estudios de derecho canónico*, red. Javier Otaduy, 53-75. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones.
- Pawicki, Łukasz. 2023. *Existencia, validez e eficacia del acto jurídico*. Pamplona: EUNSA.
- Serra, Beatrice. 2018. *Ad normam iuris. Paradigmi della legalità nel diritto canonico*. Torino: Gaipichelli Editore.
- Sobański, Remigiusz. 1991. *Teoria prawa kościelnego*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Sobański, Remigiusz. 2001. *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teoria prawa kanonicznego*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Sondel, Janusz. 1997. *Słownik łacińsko-polski*. Kraków: Universitas.

**ERROR IN PERSONA**  
**(KAN. 1097 § 1 KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO)**  
**W ŚWIETLE DOKTRYNY I ORZECZNICTWA**

**ERROR IN PERSONA**  
**(CANON 1097 § 1 OF THE CODE OF CANON LAW)**  
**IN THE LIGHT OF THE DOCTRINE AND JURISPRUDENCE**

Ks. prof. dr hab. Wojciech Góralski

Akademia Mazowiecka w Płocku, Polska  
e-mail: w\_goralski@wp.pl; <https://orcid.org/0000-0001-6548-4120>

**Abstrakt**

Kan. 1097 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., podobnie jak kan. 1083 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. deklaruje, że błąd co do osoby (*error in persona*; w poprzednim Kodeksie *error circa personam*) powoduje nieważność małżeństwa. W tradycyjnym rozumieniu pojęcia „osoba” chodzi o tożsamość fizyczną, natomiast w rozumieniu szerszym, przyjmowanym szczególnie po wydaniu przez Rotę Rzymską wyroku c. Canals z 21 kwietnia 1970 r., tożsamość osoby stanowią jej cechy: etyczne, moralne, społeczne, religijne, etc.

Celem prezentowanego studium jest ukazanie błędu co do osoby (jako tytułu nieważności małżeństwa) w rozumieniu doktryny i orzecznictwa; w szczególności chodzi o pojęcie osoby jako przedmiot błędu. W pierwszej części omawia się stanowisko doktryny, w drugiej zaś stanowisko judykatury rotalnej. Zarówno w doktrynie, jak w orzecznictwie dominuje pogląd, w myśl którego osoba identyfikuje się w jej wymiarze fizycznym.

*Error in persona*, tytuł nieważności małżeństwa występujący zresztą rzadko, winien być stosowany zgodnie z intencją ustawodawcy, który w posoborowym Kodeksie Prawa Kanonicznego dokonał znaczących zmian, znosząc figurę prawną *error redundans in errore personae* oraz wprowadzając *error qualitatis directe et principaliter intentae* i *deceptio dolosa*.

**Słowa kluczowe:** małżeństwo, nieważność małżeństwa, błąd co do osoby, przymiot osoby

## Abstract

Canon 1097 of the 1983 Code of Canon Law, like Canon 1083 § 1 of the 1917 Code of Canon Law declares that an error as to the person (*error in persona*; in the previous Code *error circa personam*) invalidates a marriage. In the traditional understanding of the term “person” it is about physical identity, while in the broader sense, adopted especially after the judgment of the Roman Rota c. Canals of 21 April 1970, the identity of a person consists of its characteristics; ethical, moral, social, etc.

The aim of the presented study is to show the error as to the person (as the reason for the nullity of the marriage) within the meaning of the doctrine and jurisprudence; in particular, it concerns the notion of the person as the object of error. In the first part, the position of the doctrine is discussed, and in the second part, the position of the judiciary. Both in doctrine and jurisprudence, the dominant view is that a person identifies himself in his physical dimension

*Error in persona*, a title of nullity of marriage which is rare, should be used in accordance with the intention of the legislator, who made significant changes in the post-Conciliar Code of Canon Law, abolishing the legal figure of *error redundans in errorem personae* and introducing *error qualitatis directe et principaliter intentae* and *deceptio dolosa*.

**Keywords:** marriage, nullity of marriage, error concerning the person, quality of the person

## Wstęp

Wśród tytułów nieważności małżeństwa dotyczących błędu – co do faktu lub prawa (kan. 1097-1099 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>1</sup>) – znajduje swoje miejsce kan. 1097 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.<sup>2</sup>, poświęcony (podobnie jak kan. 1083 § 1 KPK/17) błędowi co do tożsamości osoby (*error in persona*); błąd ten powoduje nieważność małżeństwa<sup>3</sup>. Dyspozycja ta odpowiada tradycyjnej zasadzie głoszącej moc

<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 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].

<sup>3</sup> Sięgając do genezy i bogatej historii figury prawnej *error facti*, a następnie do orzecznictwa rotalnego, G. Erlebach przypomina, że już Gracjan rozróżniał *error personae, fortunae*,

zrywającą błędu dotyczącego istoty aktu (kan. 126 KPK/83) [Teti 2006, 43-44]. *Error in persona* (w KPK/17 *error circa personam*), a więc *error facti*, odnosi się do przedmiotu materialnego aktu zawarcia małżeństwa (jest nim sama osoba kontrahenta), nieważność małżeństwa pochodzi zatem z prawa naturalnego [Viladrich 1998, 128]. Skutek unieważniający tego błędu przypisuje się naturze samego małżeństwa jako aktu prawnego powziętego z uwagi na osobę, ponieważ *matrimonium* polega na wspólności osób.

*Error facti* może dotyczyć również przymiotów osoby (*error in qualitate personae*). Podczas gdy kan. 1083 § 2 KPK/17 skuteczność unieważniającą przyznawał błędowi co do przymiotu osoby jedynie wówczas, gdy sprowadzał się do błędu co do osoby (*error redundans*) [Coronata 1957, 134], albo dotyczył stanu niewolniczego *sensu stricto*, to kan. 1097 § 2 KPK/83

---

*condicionis* i *qualitatis*, a moc unieważniającą małżeństwo przypisywał jedynie błędowi co do osoby i co do warunku. Gdy chodzi o *error personae* twierdził, że ma on miejsce wówczas, gdy kobieta sądzi, iż zawiera małżeństwo z Wergiliuszem, gdy w rzeczywistości jest to Plato. Wymieniony ojciec kanonistyki nie uznawał natomiast skuteczności unieważniającej błędu co do przymiotu, z wyjątkiem dotyczącego stanu niewolniczego. Kwesję *error facti* w odniesieniu do zgody małżeńskiej zaczął akcentować Piotr Lombard, dochodząc do tych samych ustaleń, które poczynił Gracjan, przy czym uwzględnił w szczególności *error circa qualitatem* (konkretnie co do szlachectwa), jako przymiotu również zamierzonego; stan kontrahenta w przypadku błędu określił czasownikiem *putare* (sądzić, mniemać), stan zaś w sytuacji zamierzenia czasownikiem *petere* (zmierzać do czegoś). W tym drugim przypadku brak danego przymiotu powodował również nieważność konsensu małżeńskiego. Św. Tomasz z Akwinu wprowadził zwrot *error redundans in errorem personae*, przy czym odnośny tekst nie dawał pewności, czy autor miał na myśli przymiot indywidualizujący czy nie („określony syn króla” czy „syn króla”).

Znacznie później duży wpływ na rozwój doktryny miał Tomasz Sánchez, który pytał, kiedy *error qualitatis* sprowadza się do *error personae*, odpowiadając, że jedynie w przypadku przymiotu identyfikującego (*qualità individuante*). Stanowisko to stało się punktem odniesienia dla dalszego rozwoju kanonistyki.

Z kolei św. Alfons Liguori przyjął, iż nie ma znaczenia błąd co do przymiotu kontrahenta (*error causam dans contractui*), potwierdzając uznaną opinię, według której unieważniający jest błąd co do przymiotu osoby, jeśli przymiot sprowadza się do istoty (formułuje trzy reguły: pierwsza dotyczyła warunku, druga błędu co do przymiotu identyfikującego, trzecia natomiast głosiła nieważność małżeństwa w przypadku błędu co do przymiotu zamierzonego bezpośrednio i zasadniczo); trzecia z tych reguł z czasem została powszechnie przyjęta.

Doktryna o błędzie co do osoby przenikała do orzecznictwa rotalnego, poczynając od trzech wyroków: c. Mori z 30 listopada 1910 r., c. Sincero z 27 maja 1911 r. i c. Perathoner z 2 stycznia 1913 r., podlegając zrozumiemu rozwojowi historycznemu [Erlebach 2009, 62-63].

skuteczność tę nadaje błędowi co do przymiotu osoby, który został zamierzony bezpośrednio i zasadniczo, a także błędowi spowodowanemu podstępem co do przymiotu, który może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego (kan. 1098).

Gdy chodzi o interesujący nas *error in persona* (kan. 1097 § 1), to błąd ten zachodzi wówczas, gdy jedna ze stron ma uprzednią wolę zawarcia małżeństwa z określoną osobą, natomiast okazuje się, że – nieświadoma tego – zawiera ten związek z inną osobą [Gasparri 1932, 17-18]. Błąd istotny, jak już wspomniano, dotyczy istoty aktu i skutkuje nieważnością małżeństwa, wola konsensualna bowiem kieruje się ku osobie innej niż ta, która została zamierzona (brak jest wówczas wymiany zgody małżeńskiej, a więc brak istoty umowy).

Celem niniejszego studium jest ukazanie błędu co do osoby (jako tytułu nieważności małżeństwa) w rozumieniu doktryny i orzecznictwa; w szczególności chodzi o pojęcie osoby jako przedmiotu błędu.

## 1. Pojęcie osoby w odniesieniu do *error in persona* w doktrynie

Pierwsi autorzy komentujący kan. 1083 § 1 KPK/17 jednomyślnie uznawali, że błąd co do osoby może się weryfikować tylko i wyłącznie wówczas, gdy ktoś zamierzał zawrzeć małżeństwo z określoną osobą, która *de facto* nie była mu znana, a tymczasem na „ślubnym kobiercu” stanęła inna osoba, z którą – wprowadzony w ten sposób w błąd – zawarł małżeństwo; chodziło zatem wyłącznie o pojęcie osoby w jej tożsamości fizycznej, a więc w znaczeniu ścisłym [tamże].

Ta „klasyczna” interpretacja błędu co do tożsamości osoby jest niezmiennie uznawana przez zdecydowaną większość przedstawicieli doktryny, którzy po promulgowaniu KPK/83 komentowali kan. 1097 § 1 tej kodyfikacji [Giacchi 1973, 48; Franceschi 1994, 593-95]. Według nich „osoba” oznacza to samo w obu Kodeksach: osobę fizyczną, to zaś powoduje, że nie można przyjąć, iż nastąpił rozwój kulturowy pojęcia osoby, co przyjmują niektórzy kanoniści. Jest czymś oczywistym, podkreślają ci pierwsi, że jeśli ustawodawca chciałby nadać pojęciu osoby szersze znaczenie, nie stosowałby zwrotu *error in persona*, lecz zwrot *error in personalitate*. Poza tym dokonał wyraźnego rozróżnienia między *persona* (§ 1) i *qualitas* (§ 2) w powołanym kanonie [Bonnet 1985, 69-70].

C.J. Jemolo uznał, że aplikacja kan. 1083 § 1 KPK/17 może znaleźć swoje zastosowanie niezwykle rzadko (w przypadku zawierania małżeństwa przez pełnomocnika lub szczególnego podobieństwa osób) [Jemolo 1993, 87]; podobnie wypowiedzieli się P. Gasparri [Gasparri 1932, 19] czy F.X. Wernz i P. Vidal [Wernz i Vidal 1946, 600].

Stanowisko to potwierdził – po latach – Jan Paweł II w przemówieniu do Roty Rzymskiej z 29 stycznia 1993 r. stwierdzając, że byłoby czymś arbitralnym, a nawet całkowicie niewłaściwym i poważnie zawinionym, przypisywanie słowom użytym przez ustawodawcę niewłaściwego znaczenia, sugerowanego niekiedy przez dyscypliny różniące się od prawa kanonicznego. Papież dodał, że w interpretacji KPK/83 nie można zakładać „zerwania z przeszłością”, tak jakby w 1983 r. miał nastąpić „skok” do rzeczywistości zupełnie nowej; w szczególności w materii błędu co do osoby (kan. 1097 § 1 KPK/83). Dodał jednocześnie, że gdy chodzi o terminy wprowadzone przez ustawodawcę, to nie można im nadawać znaczenia obcego tradycji kanonistycznej. Termin więc „osoba” zawarty w kan. 1097 § 1 KPK/83 może mieć w dziedzinie małżeńskiej tylko jedno jedyne znaczenie<sup>4</sup>.

Już wcześniej jednak w doktrynie zaczęto stawiać pytanie, czy interpretacja kan. 1097 § 1 KPK/83 odnośnie do błędu co do osoby powinna być zacieśniana wyłącznie do kryterium tożsamości fizycznej i czy norma ta nie powinna być rozumiana według bardziej globalnej i pełnej wizji osoby ludzkiej, zważywszy, że w nowym prawie kanonicznym pojęcie prawne osoby przybrało nieco inny charakter [D’Auria 2001, 266; Moneta 1970, 46]. Kwestia ta nabrała znaczenia szczególnie w kontekście nowej, personalistycznej koncepcji małżeństwa nakreślonej przez Sobór Watykański II i przyjętej przez posoborowy KPK/83. Przez „osobę” nie można bowiem było już rozumieć, jak twierdzono, jedynie istoty fizycznej, lecz indywiduum, które zostało ukonstytuowane przez przymioty: fizyczne, prawne, moralne i społeczne [Gullo 1986, 363-64].

Należy zauważyć, że ów nowy kierunek doktrynalny [Mostaza Rodríguez 1988, 322], choć zdecydowanie mniejszościowy (reprezentują go m.in. J. Ricciardi, M. Calvo Tojo, P. Moneta, E. Vitali, S. Berlingò), zgłasza

---

<sup>4</sup> Ioannes Paulus PP. II, Allocutio ad Rotam Romanam diei 29 ianuarii 1993, AAS 85 (1993), s. 1259-260. J.M. Serrano Ruiz zauważa, że tradycja kanonistyczna nie różni się istotowo co do pojęcia osoby, lecz co do przymiotu identyfikującego osobę [Serrano Ruiz 2000, 155]. Zob. D’Auria 2007, 284-85; Funghini 2003, 159-61.

zastrzeżenia w stosunku do terminu „osoba fizyczna” podkreślając, iż osoba ludzka nie jest „złożona” jedynie i przeważająco z elementu fizycznego, somatycznego; owszem „rozciąga się” na wszystkie przymioty, które wpływają w sposób radykalny i decydujący na osobowość podmiotu, czyniąc go pod względem moralnym i egzystencjalnym indywiduum istotowo różnym od tego, które jawi się na zewnątrz w momencie wyrażania zgody małżeńskiej [Moneta 1994, 148].

Jeden z prominentnych przedstawicieli nurtu opowiadającego się za szerokim rozumieniem terminu „osoba” (J. Ricciardi) utrzymuje, że błąd co do osoby unieważniający małżeństwo należy interpretować w świetle rozumienia osoby i małżeństwa przez *Vaticanum II*, nie można więc ograniczać go do błędu co do tożsamości fizycznej nupturienta, lecz winien być rozszerzony na istotne elementy, które identyfikują osobę współkontrahenta w jej całokształcie. Traktując tutaj osobę jako przedmiot umowy małżeńskiej, błąd co do osoby należy więc rozumieć jako błąd co do przedmiotu (*error in obiecto*), nie należy zaś ograniczać go do błędu co do tożsamości przedmiotu (*error in identitate obiecti*) albo, jak to określało prawo rzymskie, do błędu co do ciała (*error in corpore*). Błędem, o którym mowa, jest także błąd co do istoty przedmiotu (*error in substantia obiecti*), tj. błąd co do istotnych przymiotów osoby w jej wymiarze duchowym, moralnym i społecznym [Ricciardi 1986, 68-69; Góralski 2014, 219-20].

Kanonista francuski G. Candelier przyjmuje, że osoba powinna dzisiaj być rozumiana istotowo jako osobowość. Jeśli ma miejsce błąd co do osobowości, zachodzi wówczas błąd co do przedmiotu materialnego umowy małżeńskiej, a więc błąd dotyczący tego, co stanowi istotę aktu: w aplikacji kan. 104 KPK/17 małżeństwo zawarte pod wpływem takiego błędu jest nieważne. Motywem nieważności małżeństwa jest prawo naturalne, ponieważ błąd kontrahenta co do przymiotu konstytutywnego osobowości sprawia, że poślubia on osobę istotowo różną od tej, którą zamierza poślubić [Candelier 1984, 121; Franceschi 1996, 254].

Wielu przedstawicieli doktryny, nie przyjmując stanowiska owego nurtu rozszerzającego treść pojęcia „osoba” stawia fundamentalne pytanie: Czy kan. 1083 § 1 KPK/17 pozostał niezmieniony przez kan. 1097 § 1 KPK/83. Jeden z nich, H. Franceschi odpowiada, że jest czymś oczywistym, iż w nowym kanonie dokonano jedynie korzystnej zmiany terminologicznej: jeśli uprzednio dozwolona była interpretacja szeroka terminu „osoba”, to obecnie nie można tego czynić, przede wszystkim jeśli weźmie się pod uwagę

motywy, dla których dokonała się zmiana przyimka (z «*circa personam*» na «*in*» *persona*). W wątpliwości co do rozciągnięcia tego terminu należy trzymać się interpretacji ścisłej (stosownie do kan. 18 KPK/83) [Franceschi 1994, 593-94].

Odwoływano się tutaj również do kan. 96 („Przez chrzest człowiek zostaje wcielony do Kościoła Chrystusowego i staje się w nim osobą, z obowiązkami i prawami przynależnymi chrześcijanom, uwzględniając ich pozycję, w takiej mierze, w jakiej pozostają oni we wspólnocie kościelnej, i o ile nie stoi na przeszkodzie żadna sankcja nałożona zgodnie z prawem”). M.F. Pompedda, mając na uwadze tę dyspozycję kanonu pyta, czy teoretycznie do utrzymania jest równoznaczność między pojęciem osoby i pojęciem osobowości. Odpowiada, że osoba pozostaje ta sama również wtedy, gdy w pewnym momencie swojego życia nabawia się choroby lub popełnia jakiś czyn (np. poważne przestępstwo), które to okoliczności w sposób niezatarty pozostawiają dalsze istnienie osoby. Jednocześnie autor ten (odnosząc się krytycznie do poglądu owej „nowatorskiej” opcji) przypomina, że nowy kierunek doktrynalny i orzecznicy, zdecydowanie mniejszościowy, zgłasza zastrzeżenia do terminu „osoba fizyczna” i podkreśla, że osoba ludzka nie jest ukonstytuowana wyłącznie i przede wszystkim w sposób dominujący przez element fizyczny (somatyczny), lecz rozciąga się na wszystkie te przymioty, które wpływają w sposób radykalny i determinujący jej osobowość, tak iż czynią osobę istotowo różną – pod względem moralnym i egzystencjalnym – od tej, która jawi się na zewnątrz w momencie wyrażania zgody małżeńskiej. Pompedda jednoznacznie stwierdza, że *error in persona* może się weryfikować wyłącznie w odniesieniu do tożsamości fizycznej drugiego kontrahenta [Pompedda 1984, 56].

Jak zauważa zdający się hołdować tradycyjnemu rozumieniu pojęcia osoby A. D’Auria, podczas gdy w okresie minionym *error in persona* mógł niekiedy się zdarzać, to wydaje się, iż aktualnie może mieć miejsce niezwykle rzadko: przy zawieraniu małżeństwa przez pełnomocnika, w sytuacji znaczącego podobieństwa osób czy w przypadku, gdy jedna ze stron nigdy wcześniej nie była widziana przez współkontrahenta [D’Auria 2007, 278; Pompedda 1984, 56]. Wymieniony kanonista włoski pytając, czy możliwe jest twierdzenie teoretyczne o równoznaczności pojęć osoby i osobowości, odpowiada podobnie jak powołany wyżej M.F. Pompedda [D’Auria 2007, 290].

W debacie nad rozumieniem pojęcia „osoba” nurt większościowy reprezentuje również U. Navarrete. Mając na uwadze kan. 96 KPK/83 („Przez



chrzest człowiek staje się wcielony do Kościoła Chrystusowego i staje się w nim osobą”), a także kan. 97 § 1, 98 § 1-2 i 100 KPK/83, wybitny kanonista hiszpański (późniejszy kardynał) stwierdza jednoznacznie, że jeśli „w całym KPK pojęcie «osoba» ma znaczenie [...] podmiotu, któremu przypisuje się obowiązki i prawa właściwe chrześcijaninowi w jego indywidualnej tożsamości, abstrahując od jakiegokolwiek innego przymiotu [...], to nie widać, na jakiej podstawie można by przypisać różne znaczenie temu samemu terminowi «osoba» w kan. 1097, zważywszy, że ustawodawca nie podaje żadnego elementu, który mógłby uzasadniać odmienną interpretację tego samego rzeczownika” [Navarrete 1998, 371; Tenże 1993, 648].

Jak zauważa A. Stankiewicz, usiłowania poszerzenia „figury” osoby fizycznej w obszarze małżeńskim nie można przyjąć, jeśli ma się przed oczami zasady interpretacji praw kościelnych (kan. 17 KPK/83)<sup>5</sup>.

## 2. Pojęcie osoby w odniesieniu do *error in persona* w orzecznictwie

Gdy chodzi o orzecznictwo, to tradycyjne pojęcie osoby, a więc w znaczeniu ścisłym (w jej tożsamości fizycznej) znalazło się już w wyroku c. Sincero z 27 maja 1911 r.: w odniesieniu do przypadku błędu, który powstał na skutek „zastąpienia” jednej osoby przez inną w momencie zawierania związku<sup>6</sup>. Tego rodzaju interpretacja *error in persona* znajdowała zastosowanie w kolejnych orzeczeniach rotalnych. Podkreśla się w nich, że zwrot kan. 1097 § 1 KPK/83 *in persona* należy interpretować w duchu tradycyjnym (jest to opinia przeważająca).

Problem braku skuteczności unieważniającej błędu co do przymiotu osoby w odniesieniu do przymiotów tzw. wspólnych, czyli właściwych wielu osobom (pod rządami KPK/17) nurtował orzecznictwo, gdy coraz częściej miały miejsce przypadki błędu co do przymiotu osoby, które nie mieściły się w ograniczonym zakresie kan. 1083 § 2 KPK/17. Zaczęto wówczas, podobnie jak w doktrynie, zakres ten poszerzać, na drodze nowej interpretacji pojęcia osoby, rozumianej jako „coś więcej” (odpowiednik osobowości) niż tylko zwykła tożsamość fizyczna.

<sup>5</sup> Dec. c. Stankiewicz z 22 lipca 1993 r., „Ius Ecclesiae” 6 (1994), s. 614. Zob. także Ricciardi 1986, 81.

<sup>6</sup> Dec. c. Sincero z 17 maja 1911 r., SRRD 3 (1911), s. 178, n. 14.

Przełomowym okazał się tutaj powszechnie znany wyrok Roty Rzymskiej c. Canals z 21 kwietnia 1970 r. (do *error redundans* zakwalifikowano błąd kobiety, która zawarła małżeństwo nie wiedząc o tym, że kontrahent zawarł uprzednio związek cywilny z inną kobietą, mając z nią troje dzieci). Turnus rotalny poddał krytyce interpretację tradycyjną *error redundans* uznając, że nie można nadal utrzymywać restrykcyjnego, tradycyjnego pojęcia osoby: powinna być ona traktowana bardziej całościowo i integralnie, a nie wyłącznie w swojej tożsamości fizycznej. Orzeczenie to utworowało drogę do sformułowania nowego kan. 1097 § 2 w posoborowym KPK/83 [Catozzella i Sabbarese 2021, 165, 205, 718; Góralski 2001, 185-97].

Gdy chodzi o trybunały niższych stopni jurysdykcji, można tutaj wskazać wyrok Trybunału Kościelnego Regionalnego Triveneto c. Mazzoni z 20 października 1992 r.<sup>7</sup>, które to orzeczenie zmierzało do „sprowadzenia” błędu co do przymiotu osoby do tytułu błędu co do osoby. Stwierdzono tutaj, iż w przypadku przymiotu obiektywnie istotnego należy odnosić się nie do kan. 1097 § 2 KPK/83, lecz do § 1; § 2 dotyczyłby jedynie przymiotów zamierzonych *directe et principaliter*. Rozróżnienie między dwoma paragrafami kanonu nie odnosiłoby się do błędu co do tożsamości fizycznej osoby (§ 1) i błędu co do przymiotów (§ 2), lecz błąd co do przymiotu istotnego objęty były § 1, a błąd co do przymiotów drugorzędnych § 2. W pierwszym przypadku czymś fundamentalnym byłoby obiektywne znaczenie przymiotu, który powoduje błąd unieważniający, a w drugim zaś jest jedynie intencja subiektywna ulegającego błędowi, która może spowodować ewentualną nieważność małżeństwa<sup>8</sup>.

Co się tyczy orzecznictwa rotalnego, można spotkać wyroki „sprzyjające” szerszej interpretacji pojęcia osoby, w których dostrzega się „równoważność” między przymiotem i tożsamością osoby, przez który to przymiot dana osoba jest indywidualizowana, czyli określana i odróżniana od wszelkiej innej. Wystarczy wskazać tutaj jedynie niektóre orzeczenia.

W sprawie *Kabgayen*. (Rwanda), zarówno w instancji diecezjalnej, jak i w Rocie Rzymskiej (turnus c. Davino) zapadł wyrok (26 marca 1987 r.) stwierdzający nieważność małżeństwa *ob errorem in persona*, gdy przedmiotem błędu męzczyzny było dziewictwo kobiety. Sędziowie rotalni przyjęli,

<sup>7</sup> Dec. c. Mazzoni z 20 października 1992 r., „Il Diritto Ecclesiastico” 104 (1993), nr 2, s. 295-99.

<sup>8</sup> Tamże, s. 296.

że przymiot dziewictwa kobiety, stanowiący, zwłaszcza u ludów afrykańskich, doniosłą wartość, w oczach powoda identyfikował pozwaną (stała się dla niego inną osobą niż ta, którą zamierzał poślubić)<sup>9</sup>.

W wyroku c. Defilippi z 6 marca 1998 r. stwierdza się, że osoba jako podmiot praw i obowiązków nie zostaje identyfikowana jedynie poprzez kryterium fizyczne, lecz również przez inne elementy, czyli przymioty, które mają duże znaczenie w samym KPK/83 (np. w stosunku do praw i obowiązków inaczej określa się ochrzczonego i nieochrzczonego albo duchownego i świeckiego). Co się tyczy małżeństwa, to z uwagi na jego bardzo specjalną naturę, jak i podstawowe znaczenie osobistej zgody nupturientów, której nie może uzupełnić żadna władza ludzka, nie można zaprzeczyć, że wzajemne identyfikowanie między kontrahentami dokonuje się nie tyle według rzeczywistości fizycznej, lecz raczej według wizerunku, jaki jedno „odbiera” w stosunku do drugiego na podstawie przymiotów, które go znamionują. Wśród tych przymiotów jedne są zupełnie drugorzędne i wspólne, inne zaś – czy to stosownie do oceny nupturienta czy to obiektywnie – są bardzo ważne dla zidentyfikowania współkontrahenta w sposób szczególny w aspekcie stanu małżeńskiego. Strona powodowa, która „identyfikowała” przyszłego męża poprzez kwalifikację osobową lekarza, była przesadnie uczulona na wszelkie dolegliwości fizyczne, dlatego znalazła w lekarzu zapewnienie bycia zdrową. O stwierdzenie nieważności małżeństwa zwróciła się z tytułu *incapacitas assumendi* (kan. 1095, 3° KPK/83) i z powodu błędu co do osoby (kan. 1097 § 1 KPK/83). Wyrok zapadł pozytywny jedynie z tytułu błędu co do osoby. Znalazło się w nim następujące stwierdzenie: „Niewątpliwie, według orzecznictwa naszego Trybunału Apostolskiego, nie jest tylko subiektywnym, lecz również powszechnym uznaniem ludzi, że dla prowadzenia wspólnoty życia małżeńskiego bardzo znaczący jest zawód lekarza i konsekwentnie odpowiedni kompleks innych przymiotów męczyzny, przez które kobieta zamierza zindywidualizować przez siebie osobę przyszłego męża”<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Dec. c. Davino z 26 marca 1987 r., RRD 79 (1987), s. 153-59; Góralski 2000, 195-206.

<sup>10</sup> „Sine dubio, iuxta N.A.T. iurisprudentiam non tantum subiectiva, sed etiam ex communi hominum aestimatione magni momento sunt per perducenda comunione vitae coniugalibus condicio medici et consequenter complexus aliarum qualitatuum viri, quibus mulier contendit a se individuante esse personam futuri mariti”. Dec. c. Defilippi z 6 marca 1998 r., RRD 90 (1998), s. 165, n. 24. Zob. także Ricciardi 1986, 81. Stanowisko przyjęte przez turnus rotalny c. Defilippi poddał krytyce C.J. Scicluna wyrażając przekonanie,

Nieważność małżeństwa z tytułu *error in persona* została uznana w sprawie *Baren*. zakończony wyrokiem c. Bartolacci z 14 lipca 2016 r.<sup>11</sup>, o którym to orzeczeniu nieco szerzej.

Otóż związek ten, zawarty po czterech latach znajomości, trwał zaledwie pięć miesięcy, życie wspólne małżonków od początku bowiem okazało się nieszczęśliwe z powodu nagłej zmiany usposobienia kobiety, która z łagodnej i posłusznej stała się wobec męża zgryźliwa i zagrażająca nawet jego życiu. Mężczyzna wniósł skargę powodową z tytułu wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa przez obie strony oraz niezdolności kobiety do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Po meandrycznym przebiegu sprawy w poprzednich instancjach turnus rotalny orzekł, iż powód popadł w błąd co do osoby pozwanej, gdyż przed zawarciem małżeństwa narzeczona jawiła mu się całkowicie inną od tej, jaka okazała się bezpośrednio po zawarciu związku, i to we wszystkich sferach życia, które były bardzo ważne dla mężczyzny.

W części *In iure* wyroku stwierdzono, że błąd co do osoby dotyczy tożsamości materialnej, czyli psychicznej osoby sprawiając, że nupturient wyraża konsens małżeński w stosunku do osoby trzeciej, całkowicie różnej od tej, którą zamierzał poślubić<sup>12</sup>. Jeśli zgoda małżeńska powinna być skierowana do osoby, z którą zawiera się małżeństwo, to jest czymś oczywistym, że błąd co do fizycznej tożsamości tejże osoby powoduje nieważność małżeństwa, i to z samego prawa naturalnego, brak jest bowiem samego przedmiotu konsensu. Pada tutaj również następujące stwierdzenie (zaczepnięte z wyroku c. Defilippi z 8 marca 1998 r., RRD 90 (1998), s. 155, n. 10: „Osoba, według powszechnej interpretacji jest czymś fizycznie określonym, co jest indywidualizowane na podstawie jej fizycznej tożsamości. Gdy jednak zwracamy uwagę na obszar prawno-kanoniczny, osoba, jako podmiot praw i obowiązków, nie jest identyfikowana jedynie według kryterium fizycznego, lecz również na podstawie innych elementów, czyli przymiotów [...]. Co się tyczy przymierza małżeńskiego, to mając na uwadze zarówno jego wyjątkowo szczególną naturę, jak i fundamentalne znaczenie osobistej

---

że zbyt dalekim odejściem od intencji ustawodawcy jest twierdzenie, iż błąd w jakimś aspekcie identyfikującym osobę może być sprowadzony do błędu co do osoby określonego w normie kodeksowej; byłoby czymś wysoce niewłaściwym nierespektowanie słusznej autonomii dwóch tytułów nieważności, o której w kan. 1097 KPK/83 [Scicluna 2001, 15].

<sup>11</sup> Dec. c. Bartolacci z 14 lipca 2016 r., RRD 108 (2016), s. 185-90.

<sup>12</sup> Ponens powołał tutaj dec. c. Funghini z 23 listopada 1988 r., RRD 80 (1988), s. 641, n. 8.

zgody nupturientów, której nie może uzupełnić żadna władza ludzka, nie można zaprzeczyć, że wzajemna identyfikacja między kontrahentami dokonuje się nie tyle według rzeczywistości fizycznej, ile raczej według „obrazu, jaki jedno o drugim otrzymuje ma podstawie przymiotów, które go znamionują”<sup>13</sup>.

W części *In facta* zwrócono uwagę, iż powód „zapałał” do pozwanej miłością ujęty jej licznymi przymiotami moralnymi i tym właśnie kierował się zawierając z nią małżeństwo; przymioty te indywidualizowały ją jako przyszłą małżonkę mężczyzny (chciał zawrzeć małżeństwo z pozwaną jako osobą posiadającą owe przymioty), co też zgodnie potwierdzili świadkowie.

Po zawarciu małżeństwa pozwana zaczęła się zachowywać wobec męża zupełnie inaczej, przestając być osobą cichą i nieśmiałą; w jej usposobieniu nastąpiła radykalna zmiana: stała się agresywna, zakazując mężowi opieki nad jego ojcem. Pozostając we wspólnocie z żoną przez ok. pięć miesięcy, powód przeżywał ogromną udrękę, nie potrafiąc zrozumieć tej nagłej zmiany w osobowości żony, całkowicie innej w stosunku do uprzednich trzech lat narzeczeństwa. Niejednokrotnie pozwana pozostawała poza domem bez miarodajnych wyjaśnień dawanych mężowi, innym razem udzielała odpowiedzi niespójnych; najbardziej jednak przerażające było jej agresywne i porywcze zachowanie, zaniedbywanie obowiązków domowych, niesprawiedliwe oskarżanie męża o relację z przyjaciółką rodziny która przychodziła do jego ojca z pomocą pielęgniarską. Owa zmiana kobiety była tak rażąca, że powód odnosił wrażenie, że ma do czynienia z inną osobą. Nocą nie sypiał, gdyż żona usiłowała go zranić nożem. Ponadto twierdziła, że miała widzenia, że ktoś chciał „rzucić na nią urok”. Gdy mężczyzna nocą budził się, widział ją stojącą i obserwującą go; czuł się całkowicie terroryzowany. Bywało i tak, że pozwana życzyła mu wypadku śmiertelnego mówiąc,

---

<sup>13</sup> “Persona iuxta communem omnium sensum interpretationem est quid physice definitum, quod scilicet individuatur ex eius physica identitate. Attamen, si sistimus in ipso campo iuridico-canonistico, persona utpote subiectum iurium et obligationum non identificatur tantum criterio physico, sed etiam ex aliis elementis seu qualitatibus [...]. Quod attinet ad foedus coniugale, sive attentata eius peculiarissima natura, sive prae oculis habito fundamentalis momento consensus personalis nubentium qui a nulla humana auctoritate suppleri potest, negari nequit mutuum identificationem inter contrahentes fieri non tantum iuxta utriusque realitatem physicam, sed potius iuxta imaginem, quam unusquisque de altro recipit ex qualitatibus quibus ille se ornatum probat”. Dec. c. Bartolacci z 14 lipca 2016 r., s. 187, n. 3.

że nie pochowa go na cmentarzu, lecz „podzielonego na kawałki” pogrzebie pod różnymi drzewami. Bywało i tak, że jego rzeczy wyrzucała na chodnik, a nawet usiłowała zaatakować go nożem.

Zeznanie powoda potwierdzili wszyscy świadkowie, a sędziowie uznali, że chodzi tutaj o fakty wskazujące na stan psychiczny kobiety. Ocenili także, że niemal od początku wspólnoty „małżeńskiej mężczyzna dostrzegł, że pozwana nie posiadała kompleksu przymiotów moralnych, poprzez które identyfikował jej osobę”<sup>14</sup>. Dlatego też, po zweryfikowaniu owych cech osobowości dla niego istotnych, zwrócił się najpierw o separację, a następnie o stwierdzenie nieważności małżeństwa<sup>15</sup>.

Znaczące jest stwierdzenie orzeczenia, iż nie brak jest decyzji rotalnych, które pod rządami KPK/83 uznają, iż osoby w naszych czasach powinny być pełniej oceniane nie tylko w aspekcie fizycznym, lecz także w aspekcie egzystencjalnym, zgodnie z przymiotami etycznymi, moralnymi, społecznymi, religijnymi albo z przymiotem, który z natury rzeczy jest konieczny do wykonywania istotnych praw i obowiązków umowy małżeńskiej<sup>16</sup>.

Ponens podkreśla, że powód nie poślubił pozwanej tylko jako osoby fizycznej, lecz jako posiadającą osobowość z przymiotami, które sam uznał za istotne dla pomyślnego życia małżeńskiego do osiągnięcia *bonum coniugum*, do szczęśliwego związku dla siebie, kobiety i potomstwa. Tymczasem u kobiety brakowało owej osobowości, która z natury rzeczy była konieczna do wykonywania praw i obowiązków istotnych dla małżeństwa. W rozpoznawanym przypadku nie chodziło jedynie o zwykłą zmianę charakteru kobiety w stosunku do uprzedniego sposobu postępowania, lecz również o fakty dowodzące szczególnego stanu psychicznego kobiety i przez które jest indywidualizowana przez mężczyznę jako osoba<sup>17</sup>.

„Quapropter, si prae oculis habeantur facta adducta ab Actore, confirmata a testibus, confestim, moralis certitudo Actorem inductum fuisse in errorem *circa personam* [wyróżnienie – W.G.]. Conventae, nam ipsa ante matrimonium Actori apparebat alia ac diversa prorsus a muliere qualem, immediate post celebratum vinculum, se ostendit in omnibus rationibus

<sup>14</sup> „Fere ab initio convictus coniugalis vir perspexit mulierem haud praeditam esse illo moralium dotum complexu per quem identificavit Convantae personam”. Tamże, s. 189, n. 6.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże, s. 190, n. 7.

agendi, quae summi momenti erant pro viro”, brzmi dyspozycja końcowa wyroku<sup>18</sup>.

Zdecydowana większość judykatury rotalnej opowiada się jednak przeciwko „rozszerzaniu” zakresu pojęcia osoby na cechy i przymioty moralne, społeczne, intelektualne itp.

W orzeczeniu c. López Illana z 8 maja 2002 r. chodziło m.in. o tytuł nieważności *error in persona* w odniesieniu do małżeństwa zawartego pod rządami KPK/17. Przywołując pracę G. Michielsa [Michiels 1955, 5], ponens wyjaśnia pojęcie osoby stwierdzając, że prawnie człowiek określany jest mianem *persona* – jako podmiot zdolny do posiadania praw i obowiązków. Osobowość prawna jest więc stanem prawnym, czyli zdolnością do nabywania i posiadania określonych praw podmiotowych; prawnie człowiek jest osobą, o ile jest zdolny do podejmowania praw i obowiązków; jest podmiotem aktywnym praw i podmiotem biernym obowiązków określonych obiektywnym prawem i wpływających z innych praw podmiotowych. Z tego właśnie powodu osoba, co do której można popaść w błąd, nie może być inna, jak tylko osoba fizyczna (kan. 96 i n. KPK/83). *Ius connubii*, które jest naturalnym prawem nupturientów, przysługuje tylko osobie ludzkiej, czyli fizycznej, nie zaś osobie „ujętej” w myśli i umyśle albo jakąś tożsamością moralną i społeczną lub szczególną jakiejś osoby<sup>19</sup>.

Sędzia rotalny dodaje, że obowiązujący kan. 1097 § 1 powtarza dawny kan. 1083 § 1. Pomiędzy tymi dwoma kanonami istnieje jednak inne sformułowanie: poprzednio *error circa personam*, obecnie *error in persona*, w obu przypadkach chodzi o osobę fizyczną (podmiot praw i obowiązków)<sup>20</sup>. Zdaniem ponensa, dawnemu kan. 1083 § 2 odpowiada obowiązujący kan. 1097 § 2 wraz z kan. 1098<sup>21</sup>.

Podobne stanowisko przyjął turnus rotalny c. Stankiewicz w orzeczeniu z 22 lipca 1993 r., gdzie stwierdza się, że pojęcie „osoby” co do której

<sup>18</sup> Tamże.

<sup>19</sup> Dec. c. López Illana z 8 maja 2002 r., RRD 92 (2002), s. 299, n. 11.

<sup>20</sup> Powołano tutaj pracę Navarrete 1998, 365. Zdaniem M.F. Pomeddy analiza zwrotów *error circa personam* i *error personae* wyraźnie wskazuje, że w KPK/83 to drugie sformułowanie stanowi zacieśnienie w stosunku do zwrotu *error circa personam* (wyraźniej wskazuje na osobę w jej ujęciu fizycznym). Zob. Góralski 2001, 192-93.

<sup>21</sup> Z twierdzeniem tym trudno się zgodzić, w obowiązującym bowiem kan. 1097 § 2 przymiot osoby winien być zamierzony.

można popaść w błąd, nie może mieć innego znaczenia jak tylko „osoby fizycznej”<sup>22</sup>. „Nie sposób bowiem sądzić, podkreśla ponens, że Ustawodawca kanoniczny chciał – wbrew tradycji kanonicznej (kan. 6 § 2) – nadać również znaczenie prawne osobie rozumianej także w sensie indywiduum wyposażonego w przymioty moralne, albo w aspekcie jego wewnętrznej struktury, albo nawet przypisał moc błędowi co do osobowości drugiego kontrahenta”<sup>23</sup>.

Obszerne wyjaśnienie słowa „osoba” występującego w kan. 1097 § 1 KPK/83 (oznaczającego wyłącznie tożsamość fizyczną) oraz polemika z autorami głoszącymi pogląd odmienny znalazły się w wyroku c. Funghini z 5 kwietnia 1997 r.<sup>24</sup>

W rozpoznanej (w trzeciej instancji) sprawie chodziło o domniemany *error in persona* kobiety, która stwierdziła, że w życiu małżeńskim dostrzegła u męża całkowity brak przymiotów, które uważała za istniejące w nim w okresie przedślubnym (powaga, dojrzałość, odpowiedzialność, pragnienie zrodzenia potomstwa). Jej zdaniem, pozwany okazał się po ślubie zupełnie inną osobą niż jawił się w okresie narzeczeństwa.

Turnus rotalny w pełni podzielił stanowisko sędziów drugiej instancji, którzy wyrazili przekonanie, że powódka nie znalazła w pozwanym „męża idealnego”, o którym marzyła i z którym pragnęła nawiązać wspólnotę małżeńską, co nie miało „nic wspólnego” z *error in persona*.

Na szczególną uwagę zasługuje wyjątkowo szeroki wywód w części *In iure*, gdzie ukazano pojęcie osoby (podmiot praw i obowiązków), odniesiono się do tradycji kanonicznej i orzecznictwa rotalnego (rozumienie „osoby” w znaczeniu fizycznym) i podjęto polemikę z poglądami „nowatorskimi” (uznającymi relewantność prawną „fizjonomii moralnej” kontrahenta) i przedstawiono stanowisko Roty Rzymskiej (wierne wykładni tradycyjnej) [Góralski 2001, 184-95].

<sup>22</sup> Dec. c. Stankiewicz z 22 lipca 1993 r., „Ius Ecclesiae” 6 (1994), s. 613, n. 6. Zob. także Dec. c. Caberletti z 25 października 2002 r., „Ius Ecclesiae” 16 (2004), s. 189, n. 6.

<sup>23</sup> “[...] cum nullum ad rem cogi potest argumentum Legislatorem contra traditionem canonicam (can. 6 § 2) significationem iuridicam personae tribuere voluisse etiam individuo qualitatibus moralibus ornato, vel eius intimae structurae, vel immo intendisse vim erroris in personalitate alterius contrahentis”. Dec. c. Stankiewicz z 22 lipca 1993 r., s. 614, n. 6.

<sup>24</sup> Dec. c. Funghini z 5 kwietnia 1997 r., „Periodica” 88 (1999), nr 2, s. 391-434.



We wnioskach ponensa stwierdzono również, że jeśli w kan. 1097 § 1 KPK/83 rzeczownik „osoba” miałby szersze znaczenie (obejmując również przymioty psychiczne, moralne i intelektualne podmiotu), to niepotrzebny byłby paragraf drugi tegoż kanonu, ponieważ nie zawierałby innego rodzaju błędu. Poza tym czyniłby zbędnym kan. 1098 KPK/83 o podstępnym wprowadzeniu w błąd. W obydwu bowiem przypadkach, na sposób błędu *in persona* (kan. 1097 § 1 KPK/83) całkowicie wystarczyłby zwykły błąd co do przymiotu powszechnego oddziałującego w jakiś sposób na pewien rodzaj osobowości [tamże, 196].

### Zakończenie

Rezultatem prac Papieskiej Komisji do Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego, wspieranej przez Zespół Konsultorów *De matrimonio*, było m.in. znaczące zreformowanie dotychczasowej dyscypliny w obszarze wpływu błędu na ważność zgody małżeńskiej. Z kan. 1083 § 1 KPK/17 przejęto w kan. 1097 § 1 KPK/83 jedynie dyspozycję, w myśl której błąd co do osoby powoduje nieważność małżeństwa (modyfikacji uległo wyłącznie określenie błędu: zwrot *error circa personam* został zastąpiony zwrotem bardziej adekwatnym: *error in persona*).

Jak zauważa U. Navarrete, termin *persona* w KPK/83 odnosi się wyłącznie do osób fizycznych (nie prawnych) i oznacza technicznie człowieka, który przez chrzest staje się podmiotem praw i obowiązków w Kościele. W myśl zaś kan. 17 KPK/83 „ustawy kościelne należy rozumieć zgodnie z własnym znaczeniem słów, uwzględnionym w tekście i kontekście; jeżeli pozostaje ono wątpliwe i niejasne, należy odwołać się do miejsc paralelnych, gdy takie są, do celu i okoliczności ustawy oraz do zamysłu ustawodawcy”. Słowo „osoba”, występujące w KPK/83 ponad sto razy, w każdym przypadku oznacza podmiot praw i obowiązków w swojej tożsamości [Navarrete 1993, 662].

W obszarze małżeństwa słowo „osoba” pojawia się sześć razy (kan. 1073, 1086, 1090, 1097, 1124 i 1149 § 3 KPK/83). W tych wszystkich miejscach rzeczownik ten został użyty w tym samym znaczeniu (jako podmiot praw i obowiązków ujęty w swojej tożsamości). Innego znaczenia nie przybiera termin „osoba” w kan. 1097 § KPK/83, podobnie jak w kan. 1083 § 1 KPK/17 [Funghini 2003, 147]. Przypomniał o tym papież Jan Paweł II dnia 29 stycznia 1993 r., w szczególności właśnie w odniesieniu do zwrotu *error*

*in persona*, podkreślając znaczenie tradycji kanonicznej, o czym już wyżej wspomniano; podkreślają to również uznani przedstawiciele doktryny. Wskazuje na to także stanowisko konsultorów Zespołu *De matrimonio* Papieskiej Komisji do Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego (przyjęto jednomyślnie zwrot *error in persona*) [Catozzella i Sabbarese 2021, 205].

Jeśli w kan. 1097 § 1 KPK/83 rzeczownik „osoba” miałby szersze znaczenie, obejmując również przymioty psychiczne, moralne i intelektualne podmiotu, to niepotrzebny byłby paragraf drugi tegoż kanonu, ponieważ nie zawierałby innego rodzaju błędu. Poza tym czyniłby zbędnym również kan. 1098 KPK/83 o podstępnym wprowadzeniu w błąd.

*Error in persona*, tytuł nieważności małżeństwa występujący zresztą rzadko, winien być zatem stosowany zgodnie z intencją ustawodawcy, który w posoborowym KPK/83 dokonał znaczących zmian, znosząc figurę prawną *error redundans in errorem personae* oraz wprowadzając *error qualitatis directe et principaliter intentae* i *deceptio dolosa*.

## PIŚMIENNICTWO

- Bonnet, Piero A. 1985. *Introduzione al consenso matrimoniale canonico*. Milano: Giuffrè.
- Candelier, Gaston. 1984. „L'influence du Concile Vatican II sur le chefs de nullité de mariage.” *Revue de Droit Canonique* 34:116-29.
- Catozzella, Francesco, i Luigi Sabbarese (red.). 2021. *Il matrimonio nell'iter di revisione del Codice di diritto canonico. Atti editi e inediti*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press.
- Coronara, Matteo. 1957. *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*. T. 3: *De matrimonio et de Sacramentalibus*. Torino: Marietti.
- D'Auria, Andrea. 2001. „Errore e consenso matrimoniale: rilievi interpretativi.” *Apollinaris* 74:257-75.
- D'Auria, Andrea. 2007. *Il consenso matrimoniale. Dottrina e giurisprudenza canonica*. Roma: Arance.
- Erlebach, Grzegorz. 2009. „L'errore sulla persona e sulle qualità personali (can. 1097).” W *La giurisprudenza della Rota Romana sul consenso matrimoniale (1908-2008)*, red. Associazione Canonistica Italiana, 61-84. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Franceschi, Hector. 1994. „La connessione tra l'errore nella qualità *directe et principaliter intentae* ed il dolo invalidante nel consenso matrimoniale.” *Ius Ecclesiae* 6:592-608.

- Franceschi, Hector. 1996. „Algunas consideraciones sobre el error de hecho – en la persona o en sus cualidades – y su relación con el error dolosamente causado.” *W Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*. T. 12, red. Piero A. Bonnet, i Carlo Gullo, 249-66. Salamanca: Publicaciones Universidad de Salamanca.
- Funghini, Raffaello. 2003. „L' errore in persona (c. 1097 § 1).” *W Diritto matrimoniale canonico*. T. 2, red. Piero A. Bonnet, i Carlo Gullo, 147-61. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Gasparri, Petrus. 1932. *Tractatus canonicus de matrimonio*. T. 1. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Giacchi, Orio. 1973. *Il consenso nel matrimonio canonico*. Milano: Giuffrè.
- Góralski, Wojciech. 2000. „*Matrimonium facit consensus*”. *Z orzecznictwa Roty Rzymskiej w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułów dotyczących zgody małżeńskiej (1984-1997)*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Góralski, Wojciech. 2001. „Błąd co do osoby (kan. 1097 § 1) świetle wyroku Roty Rzymskiej c. Funghini z 4 kwietnia 1997 roku.” *Ius Matrimoniale* 6(12):183-202.
- Góralski, Wojciech. 2014. *Matrimonium facit consensus. Z orzecznictwa Trybunału Roty Rzymskiej w sprawach o nieważność małżeństwa rozpoznanych z tytułów dotyczących zgody małżeńskiej (1991-2013)*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Gullo, Carlo. 1986. „Note minime su retroattività e rapporto fra par. I e II del can. 1097 CIC.” *Il Diritto Ecclesiastico* 97, nr 2:356-66.
- Jemolo, Arturo C. 1993. *Il matrimonio nel diritto canonico. Dal Concilio di Trento al Codice del 1917*. Bologna: UTED.
- Michiels, Gommarus. 1955. *Principia generalia de personis in Ecclesia*. Parisiis–Tornaci–Romae: Desclée e Soci.
- Moneta, Paolo. 1970. „Errore sulle qualità e interpretazione evolutiva.” *Il Diritto Ecclesiastico* 81, nr 1:31-55.
- Moneta, Paolo. 1994. *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*. Genova: ECIG.
- Mostaza Rodríguez, Antonio. 1988. „El error sobre la persona y sobre sus cualidades el en can. 1097 del nuevo Código.” *W Estudios canónicos en homenaje al Professor D. Lamberto De Echeveria*, red. Rafael Ocaña, 307-30. Salamanca: Publicaciones Universidad de Salamanca.
- Navarrete, Urbano. 1993. „Error circa personam et error circa qualitates communes seu non identificantes personam.” *Periodica* 82, nr 4:637-67.
- Navarrete, Urbano. 1998. „Error in persona (c. 1097 § 1).” *Periodica* 87, nr 2:351-401.
- Pompoedda, Mario F. 1984. „Annotazioni sul diritto matrimoniale nel nuovo Codice Canonico.” *W Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, red. Marco Cè, 15-165. Padova: Libreria Editrice Gregoriana.

- Ricciardi, Gualtiero. 1986. „Errore sulla persona ed errore sulla qualità intesa direttamente e principalmente nel matrimonio canonico.” W *La nuova legislazione matrimoniale canonica. Il consenso: elementi essenziali, difetti, vizi*, red. Arcisodalizio della Curia Romana, 63-87. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Scicluna, Charles. 2001. „L' errore di fatto (can. 1097) e l' errore doloso (can. 1098).” W *Errore e dolo nella giurisprudenza della Rota Romana*, red. Arcisodalizio della Curia Romana, 131-57. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Serrano Ruiz, José. 2000. „El concepto del persona en el canon 1097.” W *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico profesionales del foro*. T. 15, brak inf. o redaktorze, 131-57. Salamanca: Publicaciones Universidad de Salamanca.
- Teti, Dionigi. 2006. *La nullità del matrimonio per errore sulle qualità della persona. Aspetti sostanziali e processuali*. Roma: Lateran University Press.
- Viladrich, Juan. 1998. *El consentimiento matrimonial. Técnicas de calificación y exégesis de las causas canónicas de nulidad (cc. 1095 a 1107 CIC)*. Pamplona: EUNSA.
- Wernz, Franciscus, i Petrus Vidal. 1946. *Ius canonicum*. T. 5: *Ius matrimoniale*. Roma: Universitas Gregoriana.



# ZALEŻNOŚĆ INSTYTUTÓW ZAKONNYCH OD STOLICY APOSTOLSKIEJ

## DEPENDENCE OF RELIGIOUS INSTITUTES ON THE HOLY SEE

Ks. mgr Mateusz Grzegorzczuk

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska

e-mail: [mateusz.grzegorzczuk@onet.pl](mailto:mateusz.grzegorzczuk@onet.pl); <https://orcid.org/0009-0008-1330-6881>

### Abstrakt

Ustawodawca kościelny przyznaje instytutom zakonnym słuszną autonomię w zakresie realizacji ich misji, jednak nie jest ona nieograniczona. W niniejszym artykule wyjaśniona została istota wspomnianej autonomii instytutów zakonnych – tak na prawie papieskim, jak i instytutów diecezjalnych, przy jednoczesnym wskazaniu i omówieniu ich zależności od Stolicy Świętej. To wzajemne powiązanie znajduje urzeczywistnienie w takich obszarach jak: zatwierdzanie władz zakonnych, zmiany w konstytucjach i statutach, kwestiach dotyczących zarządzania dobrami czy szeroko rozumianej formacji. W analizie omawianego problemu badawczego konieczne jest uwzględnienie kwestii eklezjologicznych, jurydycznych oraz teleologicznych zależności instytutów zakonnych od Stolicy Apostolskiej.

**Słowa kluczowe:** instytuty zakonne, autonomia, Stolica Apostolska, zależność, nadzór

### Abstract

The ecclesiastical legislator grants religious institutes a just autonomy in the implementation of their mission, but this autonomy is not unlimited. This article explains the essence of the said autonomy of religious institutes – both under papal law and diocesan institutes – while at the same time indicating and discussing their dependence on the Holy See. This interconnectedness finds materialisation in such areas as the approval of religious authorities, changes to constitutions and statutes, issues concerning the management of goods or formation in the broadest sense. In the analysis of this research problem, it is necessary to take into account ecclesiological, juridical and teleological issues of the dependence of religious institutes on the Holy See.

**Keywords:** Religious Institutes, autonomy, Holy See, dependence, supervision

## Wstęp

Instytuty zakonne cieszą się uznaną przez najwyższą władzę kościelną autonomią. Obejmuje ona różne obszary ich funkcjonowania, takie jak: praktyka rad ewangelicznych, życie wspólnotowe, realizacja właściwego dla danego instytutu charyzmatu czy szeroko rozumiane zarządzanie dobrami. Poprzez tę instytucję, jaką jest słuszna autonomia, instytuty zakonne mają prawo samostanowienia o sobie. Co więcej, ustawodawca kościelny nie tylko wskazuje, że jest to ich wrodzone prawo, ale także kodyfikuje obowiązek ochrony tegoż uprawnienia przez inne podmioty. Nie oznacza to jednak, że instytuty zakonne pozostają w całkowitej niezależności od władzy kościelnej. Wynika to z faktu, iż wspomniana autonomia winna być realizowana zgodnie z myślą Kościoła, mając na względzie Jego dobro, jak i pożytek wiernych.

Celem niniejszego artykułu będzie ukazanie zależności instytutów zakonnych od Stolicy Apostolskiej. Stosując metodę teologiczno-prawną i dogmatyczno-prawną przedstawiona zostanie istota ich wzajemnej korelacji, wskazując przy tym jej podstawy eklezjologiczne, jak i jurydyczne oraz sam cel. W kolejnej części zostanie omówiona kwestia zależności instytutów zakonnych od Stolicy Świętej, biorąc pod uwagę kryteria ich zatwierdzenia, a zatem w jaki sposób przedstawia się zależność instytutów na prawie papieskim, a jak tych na prawie diecezjalnym. Ostatnim zagadnieniem będzie wskazanie konkretnych obszarów zależności i omówienie wynikających z niej obowiązków, z uwzględnieniem aktów zarezerwowanych dla Stolicy Świętej, a także konieczność składania sprawozdań wobec najwyższego organu władzy kościelnej.

### 1. Istota zależności

Podjmując studium nad problemem istoty zależności instytutów zakonnych od Stolicy Apostolskiej, należałoby uprzednio sprecyzować samo pojęcie. Otóż mianem „instytutów zakonnych” w ustawodawstwie kościelnym określa się społeczność, której członkowie, zgodnie z prawem własnym, składają publiczne śluby, tak wieczyste, jak i czasowe, a przy tym podejmują oni życie we wspólnocie<sup>1</sup>. Co ważne, określenie to obejmuje zakony i zgro-

---

<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

madzenia zakonne, natomiast nie instytuty świeckie i stowarzyszenia życia apostołskiego [Daniluk i Kluza 1994, 142-43].

### 1.1. Podstawy eklezjologiczno-prawne

Chcąc wskazać racje uzasadniające tak potrzebę, jak również istotę zależności instytutów zakonnych względem Stolicy Apostolskiej, należy podkreślić, iż Kościół jest w Chrystusie niejako sakramentem, a więc widzialnym znakiem jedności<sup>2</sup>. Z tego też względu funkcjonowanie instytutów zakonnych, które cieszą się własną autonomią, należy jednak rozpatrywać w wymiarze eklezjalnym. Jest to spowodowane tym, że skuteczność podejmowanych przez nie dzieł apostołskich jest ściśle związana z zachowaniem jedności z kościelną hierarchią. Dzięki temu, charyzmaty życia zakonnego ukazują naturę Kościoła, a zwłaszcza Jego zjednoczenie z Bogiem i wynikającej z tego jedności całej rodziny ludzkiej<sup>3</sup>.

Warto w tym miejscu podkreślić, że między instytutami zakonnymi a osobą Biskupa Rzymu, występuje szczególna więź. Następca św. Piotra jest bowiem „gwarantem tożsamości życia zakonnego, którego struktura często jest związana z Kościołem powszechnym, i to w oparciu o posługę Piotrową” [Skorupa 2002, 79]. Funkcjonowanie instytutów zakonnych jest niezwykłym darem dla Kościoła, dlatego z uwagi na ich znaczenie, koniecznością wydaje się być normatywne określenie ich zależności od władzy kościelnej – a zwłaszcza od Stolicy Apostolskiej. Warto w tym miejscu podkreślić, że to wyłącznie do Stolicy Świętej należy przecież zatwierdzanie nowych form życia konsekrowanego<sup>4</sup>.

---

roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Pallottinum, Poznań 2022 [dalej: KPK/83]. Kan. 607 § 2: „Instytut zakonny jest społecznością, w której członkowie zgodnie z własnym prawem składają śluby publiczne, wieczyste lub czasowe – odnawiane jednak po upływie tego czasu – oraz prowadzą braterskie życie we wspólnocie”.

<sup>2</sup> Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium* (21.11.1964), AAS 57 (1965), s. 5-71; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallottinum, Poznań 2002, s. 104-63 [dalej: LG], nr 26.

<sup>3</sup> Ioannes Paulus PP. II, *Adhortatio apostolica post-synodalis Vita consecrata*, (25.03.1996), AAS 88 (1996), s. 377-486; tekst polski: Jan Paweł II, *Vita consecrata*, TUM Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1999 [dalej: VC], nr 46.

<sup>4</sup> Kan. 605 KPK/83: „Zatwierdzanie nowych form życia konsekrowanego jest zarezerwowane wyłącznie dla Stolicy Apostolskiej. Biskupi diecezjalni zaś powinni się starać rozeznawać nowe dary życia konsekrowanego, powierzane przez Ducha Świętego Kościołowi



Ustawodawca kościelny w kan. 590 KPK/83 jasno wskazuje, iż instytucje życia konsekrowanego podlegają najwyższej władzy kościelnej. Ponadto każdy członek instytucji jest obowiązany okazywać uległość Biskupowi Rzymu, jako najwyższemu przełożonemu. Władza zwierzchnia papieża nad instytucjami i ich poszczególnymi członkami wynika zatem z charakterystyki misji, jaką owe instytucje realizują w duchu służby Bogu i całemu Kościołowi, jak również z przyjętych przez członków instytucji świętych więzów posłuszeństwa [Zubert 1990, 23]. Warto w tym miejscu nadmienić, iż zależność zakonników od papieża jest całkowita i osobista. Wynika to z prymatu następcy św. Piotra oraz wspomnianej już wcześniej specyfiki złożonego ślubu posłuszeństwa. W praktyce Biskup Rzymu nie wykonuje swej władzy względem instytucji zakonnych osobiście, lecz poprzez poszczególne dykasterie Kurii Rzymskiej, zwłaszcza przy pomocy: Dykasterii ds. Instytucji Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Ewangelizacji, Nauki Wiary czy też Dykasterii ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów.

## **1.2. Cel poddania instytucji zakonnych Stolicy Apostolskiej**

Zgodnie z prawem powszechnym, instytucje zakonne realizują swoje dzieła pozostając w zależności od najwyższej władzy kościelnej, oczywiście z zachowaniem kan. 586 KPK/83, w którym ustawodawca kościelny uznaje zasadę autonomii każdego z instytucji, jednocześnie wskazując jej granicę. Wspomniana zależność ma konkretny cel. Poddanie instytucji zakonnych Stolicy Apostolskiej ma służyć zminimalizowaniu prawdopodobieństwa jakichkolwiek negatywnych skutków nieporozumień, które mogą pojawić się zwłaszcza w kwestii szeroko rozumianego zarządzania [Skorupa 2002, 111].

Ponadto zależność instytucji zakonnych względem Stolicy Świętej pozwala wytyczyć granicę władzy przełożonego, który piastuje urząd w danym instytucji. Sprawując bowiem powierzony urząd, zawsze pozostaje on w pewnego rodzaju podległości wobec najwyższej władzy kościelnej, nawet w sytuacji, gdy chodzi o zakres wewnętrznej władzy w instytucji. Ustawodawca kościelny wprost zobowiązuje przełożonych do tego, że wypełniając swoją funkcję i sprawując władzę, czynili to zgodnie z postanowieniami prawa, nie tylko własnego, ale nade wszystko powszechnego (kan. 617

---

i wspomagać ich promotorów, aby możliwie najlepiej wyrażali swoje zamierzenia i chronili je odpowiednimi statutami, korzystając zwłaszcza z przepisów ogólnych zawartych w tej części Kodeksu”.

KPK/83). Zatem zależność od Stolicy Apostolskiej ma na celu ograniczenie wystąpienia niesubordynacji wśród przełożonych, a także uchronienie członków instytutów przed samowolnymi czy arbitralnymi rozstrzygnięciami władz. Błędem byłoby również niewskazanie jeszcze jednego faktu. Otóż celem przedstawianej w tym miejscu zależności jest również umocnienie wspólnoty i więzi pomiędzy instytutami zakonnymi a Stolicą Apostolską. Służy temu m.in. przesyłane sprawozdań o stanie instytutu, co zostanie szczegółowo omówione w dalszej części niniejszej pracy.

## **2. Podmioty zależne wobec najwyższej władzy kościelnej**

Wszystkie instytuty zakonne, podobnie jak cieszą się autonomią, tak i pozostają w pewnej zależności od Stolicy Świętej. Warto jednak przedstawić zakres i przedmiot tej zależności, biorąc pod uwagę kryteria zatwierdzenia tychże instytutów. Wobec powyższego należy wskazać jak kwestia owej zależności od najwyższej władzy kościelnej przedstawia się w przypadku instytutów na prawie papieskim, a jak tych, które zostały erygowane przez biskupa diecezjalnego.

### **2.1. Instytuty zakonne na prawie papieskim**

Ustawodawca kościelny precyzyjnie wskazuje, że „instytut życia konsekrowanego nazywa się instytutem na prawie papieskim, jeżeli został erygowany przez Stolicę Świętą albo został przez nią zatwierdzony formalnym dekretem” (kan. 589 KPK/83). Dlatego też na Stolicy Apostolskiej spoczywa władza zewnętrzna, bezpośrednia i wyłączna nad tego rodzaju instytutami [Rincón-Pérez 2023, 396]. Pod pojęciem „zależności wyłącznej” należy rozumieć fakt, iż w sprawy omawianych instytutów zakonnych nie może ingerować żadna inna władza kościelna. W praktyce oznacza to, że kwestie związane z zarządem czy dyscypliną instytutu należą w tym przypadku do kompetencji Stolicy Apostolskiej. Znajduje to konkretny wyraz m.in. w procedurze uznawania i zatwierdzenia konstytucji danego zakonu. Instytuty zakonne na prawie papieskim są ponadto wyjęte spod prawa do wizytowania przez biskupa diecezjalnego<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> Kan. 683 KPK/83: „§ 1 Biskup diecezjalny może osobiście lub przez kogoś innego, podczas wizytacji pasterskiej, jak również w razie konieczności, wizytować powierzone zakonnikom kościoły i kaplice, do których wierni stale uczęszczają, szkoły oraz inne dzieła religijne lub

Praktyka wskazuje, że instytut zakonny na prawie diecezjalnym może stać się instytutem na prawie papieskim. Dzieje się tak w sytuacji, gdy dany instytut rozszerza stopniowo swą działalność. Zdarza się wówczas, że kolejnym etapem dalszego rozwoju jest uzyskanie zatwierdzenia papieskiego. W historii procedura przedstawiała się tak, że tzw. dekretem pochwalnym instytut przechodził niejako z prawa diecezjalnego na prawo papieskie, a następnie zostawał wydany dekret aprobacyjny, na mocy którego zyskiwał on definitywne aprobatę Stolicy Apostolskiej [Majer 2013, 342-43]. Stan prawny na dzień dzisiejszy nie przewiduje wydania dekretu pochwalnego. Ustawodawca kościelny mówi jedynie o zatwierdzeniu danego instytutu formalnym dekretem. Wskutek tegoż zatwierdzenia, instytut otrzymuje status instytutu na prawie papieskim, a tym samym zyskuje w Kościele większą stałość, cieszy się szerszą autonomią, ale jest to również swego rodzaju potwierdzenie, że jego działalność przynosi użyteczne skutki nie tylko dla Kościoła partykularnego, ale także powszechnego. Jak wskazuje Majer: „przejsie z instytutu na prawie diecezjalnym w instytut na prawie papieskim dokonuje się na wniosek przełożonego generalnego, który wraz ze swoją radą wnosi prośbę o papieskie zatwierdzenie skierowaną do ojca świętego” [tamże, 343].

Tym, co odróżnia instytuty na prawie papieskim od tych erygowanych przez biskupa diecezjalnego, oprócz faktu zatwierdzenia konstytucji tegoż instytutu przez Stolicę Apostolską jest również to, że wyżsi przełożeni kleryckich instytutów życia konsekrowanego na prawie papieskim są ordynariuszami. To oznacza, że oprócz zwyczajnej władzy, jaką posiadają, będąc przełożonymi zakonnymi wobec podległych im członków, zyskują w Kościele władzę rządzenia (kan. 596 § 2 KPK/83). Ponadto w kan. 397 § 2 KPK/83 została zawarta dyspozycja, w myśl której biskup diecezjalny nie może wizytować członków instytutów zakonnych na prawie papieskim oraz ich domów, chyba że w przypadkach przewidzianych prawem. Wyrażna różnica zarysowuje się także w kwestii zarządu majątkiem. To własne prawo instytutów zakonnych na prawie papieskim winno określać jakie czynności należy uznać za akty nadzwyczajnego zarządzania<sup>6</sup>. W przypadku alienacji

---

dzieła miłości, duchowe bądź materialne; nie dotyczy to jednak szkół, które są dostępne wyłącznie dla własnych alumnów instytutu. § 2. Gdyby ewentualnie wykrył nadużycie, to może – jeżeli nie odniosło skutku powiadomienie o tym przełożonego – sam własną powagą zaradzić sprawie”.

<sup>6</sup> W przypadku instytutów zakonnych na prawie diecezjalnym to biskup podejmuje decyzję,

majątku, którego wartość przekracza tzw. sumę maksymalną, ustaloną przez konferencję biskupów (obecnie wynosi ona 1 700 000 euro)<sup>7</sup>, władze instytutu na prawie papieskim o zgodę proszą bezpośrednio Stolicę Apostolską, a nie biskupa diecezjalnego. Sprawy majątkowe zgromadzenia na prawie papieskim nie stanowią przedmiotu zainteresowania biskupa diecezjalnego. Nie może on domagać się otrzymywania sprawozdań dotyczących zarządu dobrami doczesnymi takiego instytutu, w odróżnieniu do instytutów na prawie diecezjalnym i klasztorów autonomicznych [tamże, 345].

Instytuty zakonne na prawie papieskim nie podlegają wyłącznie Stolicy Apostolskiej, a tym samym pozostają w sposób całkowity wyjęte spod władzy biskupa diecezjalnego danego miejsca. Ustawodawca kościelny przewiduje konkretne przypadki, w których biskup może interweniować w sprawach takiego instytutu. To zagadnienie wymaga zasygnalizowania, lecz nie zostanie w tym miejscu omówione, gdyż nie stanowi przedmiotu niniejszej pracy.

## 2.2. Instytuty diecezjalne

Przez instytuty na prawie diecezjalnym rozumie się takie, które zostały zaaprobowane przez biskupa diecezjalnego, a nie mają dekretu zatwierdzającego od Stolicy Apostolskiej (kan. 589 KPK/83). Już sama ta definicja wskazuje, iż szczególne kompetencje nad tego typu instytutami zakonnymi posiada biskup diecezjalny. Jednak choć to jemu jest zastrzeżona erekcja omawianych instytutów, to jednak przed ich powołaniem do istnienia ma on przeprowadzić konsultacje ze Stolicą Apostolską. Jest to wymagane z tego względu, by nie powstawały instytuty zakonne o podobnym charyzmie, naturze, celu, charakterze czy też duchowym dziedzictwie. Zatem ustawodawca kościelny zobowiązuje biskupa diecezjalnego, by przed erekcją instytutu uzyskał on *nihil obstat* od najwyższej władzy kościelnej [Skorupa 2002, 95]. Rację dla tego wymogu mogą być wskazania Soboru Watykańskiego II, w myśl których „przy zakładaniu nowych instytutów należy się poważnie zastanowić, czy są one konieczne lub przynajmniej bardzo

---

które czynności należą do aktów nadzwyczajnego zarządzania, których podjęcie wymaga zezwolenia ordynariusza. Kan. 638 § 1 i kan. 1281 KPK/83.

<sup>7</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski z dnia 11 marca 2021 r. w sprawie podwyższenia sumy maksymalnej alienacji* (19.04.2021), „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 33 (2021), s. 72.

pożyteczne, a także czy istnieje możliwość ich rozwoju, by wbrew roztropności nie tworzyć instytutów nieużytecznych i niemających perspektyw egzystencji<sup>8</sup>. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że w pierwszych projektach reformy KPK/83 pojawiały się propozycje, by wskazać konsultację z konferencją biskupów, bez której biskup diecezjalny nie mógłby erygować instytutu zakonnego. Ostatecznie postanowiono jednak, że najbardziej obiektywną ocenę konieczności i użyteczności nowego instytutu może wyrazić najwyższa władza w Kościele. Późniejsza nowelizacja kanonu, która miała miejsce w 2020 r., nie wymaga jedynie konsultacji Stolicy Apostolskiej, ale wyraźnie wymagane jest pisemne zezwolenie Stolicy Świętej, bez którego erygowanie instytutu przez biskupa diecezjalnego byłoby nieważne [Rincón-Pérez 2023, 392].

Instytuty na prawie diecezjalnym w zakresie dyscypliny zakonnej podlegają rzecz jasna biskupowi diecezjalnemu, jednak jego kompetencje są ograniczone władzą Stolicy Apostolskiej. Ustawodawca kościelny przewiduje, że w instytucie na prawie diecezjalnym mogą występować sprawy, które zatwierdziła Stolica Apostolska. Nie może ich wówczas zmienić żadna inna władza kościelna bez zgody Stolicy Apostolskiej [Skorupa 2002, 117]. Chodzi to m.in. o sytuację, gdy odnośnie do konstytucji danego instytutu zakonnego, dykasteria wydała jakieś własne wskazania bądź zażądała wprowadzenia pewnych modyfikacji. Wówczas, jak już to zostało wcześniej podkreślone, treści zatwierdzonych przez Stolicę Świętą nie można zmieniać bez jej zgody (kan. 583 KPK/83).

Na względzie należy mieć również normę prawną zawartą w kan. 591 KPK/83, zgodnie z którą „dla zwiększenia dobra instytutów oraz w trosce o zaspokojenie potrzeb apostołatu papież, na mocy swego prymatu obejmującego cały Kościół, może ze względu na wspólny pożytek wyjmować instytuty życia konsekrowanego spod rządów ordynariuszy miejsca i poddawać je tylko sobie lub innej władzy kościelnej”. Ta egzemcja dotyczy przede wszystkim porządku wewnętrznego instytutów zakonnych, bowiem ich sfera działalności publicznej pozostaje podporządkowana jurysdykcji ordynariusza miejsca.

---

<sup>8</sup> Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de accommodata renovatione vitae religiosae Perfectae caritatis* (28.10.1965), AAS 58 (1966), s. 702-12; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 264-75, nr 19.

### 3. Obszary zależności i wynikające z niej obowiązki

Sobór Watykański II naucza, że Kościół jest wspólnotą sakramentalną, a przy tym znakiem i narzędziem jedności<sup>9</sup>. Instytuty zakonne, będące bogactwem tegoż Kościoła służą całemu ludowi Bożemu. By spełniana przez nich rola odnosiła zamierzone cele, konieczna jest właściwa kuratela władzy kościelnej. Jak zostało to już wcześniej podkreślone, instytuty zakonne zależne są od Stolicy Apostolskiej w różnych obszarach ich funkcjonowania. W poniższej części pracy zostaną omówione wybrane obszary wspomnianej zależności, a także ściśle związane z nimi zobowiązania.

#### 3.1. Wybrane akty właściwe dla Stolicy Świętej

Rozróżnienie zaprezentowanych we wcześniejszym rozdziale podmiotów, pozostających w zależności wobec najwyższej władzy kościelnej miało ważne kryterium, a był nim podmiot, który je erygował. W przypadku, gdy instytut zakonne został erygowany przez Stolicę Apostolską, albo przez nią zatwierdzony dekretem – jest to instytut na prawie papieskim, jeśli erekcji dokonał biskup diecezjalny, a nie otrzymał od Stolicy Świętej dekretu zatwierdzającego, wówczas mowa jest o instytucie na prawie diecezjalnym. Omawiając kwestię powołania do życia poszczególnych instytutów, warto zwrócić uwagę na pewien wymóg, którego spełnienie należy do kompetencji Stolicy Apostolskiej. Mianowicie chodzi o regulację erygowania klasztoru mniszek. W tym przypadku do ważności wymagane jest zezwolenie Stolicy Apostolskiej<sup>10</sup>. W normie prawnej nie znajduje się jednak doprecyzowania o jaką formę zgody chodzi. Zgodnie z kan. 616 § 4 KPK/83, to również w gestii Stolicy Apostolskiej leży zniesienie klasztoru mniszek. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Stolica Święta nie tylko eryguje poszczególne instytuty zakonne czy też wydaje na to odpowiednie zezwolenia, ale do Jej wyłącznej kompetencji należy zatwierdzanie nowych form życia konsekrowanego (kan. 605 KPK/83).

---

<sup>9</sup> Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* (07.12.1965), AAS 58 (1966), s. 1025-120; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, 526-606, nr 42.

<sup>10</sup> Kan. 609 § 2 KPK/83: „Na erygowanie klasztoru mniszek wymagane jest ponadto zezwolenie Stolicy Apostolskiej”.

Ustawodawca kościelny zastrzega również w kan. 584 KPK/83, że jedynie Stolica Święta jest kompetentna w przypadku zniesienia instytutu zakonnego i to do niej w takiej sytuacji należy decyzja odnośnie dóbr doczesnych zakonu. Także inne akty prawne zostały zarezerwowane najwyższej władzy kościelnej. Chodzi m.in. o kwestie łączenia i unii instytutów, czy tworzenie konfederacji lub federacji (kan. 582-584 KPK/83). W przypadku, gdyby sytuacja wymagała zniesienia jedyne go domu danego instytutu zakonnego, może uczynić to wyłącznie Stolica Apostolska. To Ona jest również władna podejmować wszelkie decyzje w sprawie jego majątku (kan. 616 § 2 KPK/83).

Cennym spostrzeżeniem jest fakt, iż w kan. 632 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.<sup>11</sup> istniała norma zakazująca zakonnikom przechodzenie do innego zakonu bez zezwolenia Stolicy Apostolskiej. Ustawodawca w obecnym kodeksie zobowiązuje do uzyskania zezwolenia najwyższej władzy kościelnej jedynie, gdy dana osoba zdecydowała się przejść z instytutu zakonnego do instytutu świeckiego albo stowarzyszenia życia apostolskiego i odwrotnie [Rincón-Pérez 2023, 442].

Dla Stolicy Apostolskiej zarezerwowane jest także udzielanie indultu eksklaustracyjnego zakonnikowi, będącemu członkiem instytutu na prawie papieskim. Mowa tu m.in. o udzielenie go na okres przekraczający pięć lat lub przedłużenie wcześniej wydanego (kan. 686 § 1 KPK/83). Natomiast mając na względzie kan. 691 § 2 KPK/83, może nastąpić takie zdarzenie, w którym profes, który już złożył śluby wieczyste, po poważnym rozeznaniu podejmie jednak decyzję o złożeniu prośby o indult odejścia. W danej sytuacji indult ten jest zarezerwowany Stolicy Świętej.

### 3.2. Konieczność składania sprawozdań i ich treść

Ustawodawca kościelny w kan. 592 KPK/83 wskazuje obowiązek przelożonych wyższych do przesyłania sprawozdań na temat stanu i życia instytutu zakonnego. *Ratio legis* tej normy prawnej stanowi zacieśnianie wspólnoty pomiędzy instytutami a Stolicą Świętą. Ponadto biorąc pod uwagę to, iż instytuty zakonne są ważnym elementem misji Kościoła i Jego posłannictwa (VC 9), nie dziwi fakt, że pojawił się zwyczaj, a w późniejszym czasie wymóg przesyłania do Stolicy Apostolskiej omawianych sprawozdań.

<sup>11</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.

„Systematyczna lektura takich periodycznych sprawozdań, oprócz tego, iż daje lepiej poznać realia, przydatne do refleksji teologicznej, prawnej oraz duszpasterskiej, pozwala tutejszej Kongregacji na bardziej konkretną służbę do jakiej jest ona powołana zwłaszcza w złożonej obecnie sytuacji socjalnej i kulturowej Życia Konsekrowanego”<sup>12</sup>.

Zgodnie ze wskazaniem – dziś dykasterii, a w momencie ich publikacji Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, sprawozdanie to ma zawierać krótki opis danego instytutu, jego charyzmatu i misji. Następnie należy przedstawić pewne dane statystyczne, w tym ilość domów, liczbę członków instytutu, jak również liczebność aspirantów, postulików, nowicjuszy, ze wskazaniem liczby opuszczających instytut. Przedmiotem uwzględnionym w składanym sprawozdaniu mają być także dane dotyczące własnego prawodawstwa, kwestie życia wspólnotowego, misji i posługi duszpasterstwa powołaniowego i formacji, sytuacji ekonomicznej instytutu oraz zwrócenie uwagi na wyzwania jakie zostały podjęte, napotkane trudności czy projekty na przyszłość<sup>13</sup>.

Prawny wymóg przedkładania najwyższej władzy kościelnej relacji o życiu, stanie i działalności instytutów zakonnych w miarę upływu czasu ulegał modyfikacji. Wynikało to zarówno ze względów historycznych, jak również wskutek powstawania coraz to nowych form życia radami ewangelicznymi [Kałowski 1990, 98]. Niemniej obecnie wydane przez dykasterię wskazania są skuteczną pomocą dla przełożonych instytutów zakonnych oraz stanowią doprecyzowanie normy prawnej zawartej w kan. 592 KPK/83.

Warto również w tym miejscu zwrócić szczególną uwagę na postanowienie zawarte w kan. 636 § 2 KPK/83<sup>14</sup>. Ustawodawca zwraca uwagę także na obowiązek składania sprawozdań wobec przełożonych wewnętrznych. Ich zakres oraz częstotliwość składania, zgodnie z przepisami prawa własnego, może być różny. Natomiast przedmiotem wspomnianych sprawoz-

---

<sup>12</sup> Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Wskazania do redagowania sprawozdania dotyczącego stanu i życia instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego*. (Por. KPK kan. 592 § 1), Prot. n. SpR 640/2008, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccsclife/documents/rc\\_con\\_ccsclife\\_doc\\_20080511\\_relazione-periodica\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccsclife/documents/rc_con_ccsclife_doc_20080511_relazione-periodica_pl.html) [dostęp: 10.04.2024].

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Kan. 636 § 2 KPK/83: „W czasie oraz w sposób określony we własnym prawie ekonomii i zarządcy mają obowiązek przedłożyć kompetentnej władzy sprawozdanie finansowe ze sprawowanego zarządu”.



dań są zazwyczaj nie tylko sprawy czysto materialne, lecz także wydatki związane z działalnością kulturalną, publicystyczną, gromadzeniem zbiorów bibliotecznych, działalnością apostołską oraz ewentualnymi stowarzyszeniami, komisjami czy instytutami [Zubert 1990, 103]. Przedstawione tutaj dane sprawozdawcze niewątpliwie są wykorzystywane później do sporządzenia protokołu, który przesyła się Stolicy Apostolskiej.

## Zakończenie

Celem powyższego opracowania było ukazanie i omówienie zależności instytutów zakonnych od Stolicy Apostolskiej. W wyniku podjętej refleksji naukowej, opartej na wydanych przez Kościół dokumentach, jak również dostępnej literaturze, udało się wskazać istotę i cel, dla którego ustawodawca kościelny wprowadził konkretne regulacje dotyczące wspomnianej zależności. Inaczej korelacja ta wygląda w przypadku instytutu na prawie papieskim, a nieco inaczej na prawie diecezjalnym. Niemniej poddanie instytutów zakonnych władzy Stolicy Świętej jest w pełni uzasadnione, a argumenty na rzecz tej tezy wskazuje zarówno ujęcie eklezjologiczne, jak i jurydyczne.

W nauce Soboru Watykańskiego II w wielu dokumentach daje się zauważyć *ratio legis* dla swego rodzaju podporządkowania instytutów zakonnych najwyższej władzy kościelnej, jednocześnie chroniąc ich uprawnienie do słusznej autonomii. Wynika to przede wszystkim z faktu, iż działalność poszczególnych instytutów należy do życia i świętości całego Kościoła (LG 44). Stąd też mnogość rozmaitych obszarów omawianej zależności, które jedynie pokrótce zostały zaprezentowane w powyższej pracy, stanowi potwierdzenie, iż instytuty zakonne mają szczególne miejsce w Kościele, a konieczność zapewnienia im należytego realizowania własnych charyzmatów i dzieł apostołskich, wymaga konkretnych regulacji prawnych.

## PIŚMIENNICTWO

- Daniluk, Mirosław, i Karol Kluza. 1994. „Instytuty zakonne.” W *Podręczna Encyklopedia Instytutów Życia konsekrowanego Pojęcia, terminy, instytucje, dokumenty, czasopisma, sigła*, red. Mirosław Daniluk, i Karol Kluza, 142-43. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Kałowski, Julian. 1990. „Obowiązek przesyłania Stolicy Apostolskiej sprawozdań o stanie instytutu życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego.” *Prawo Kanoniczne* 33, nr 1-2:83-99.

- Majer, Piotr. 2013. „Konsekwencje prawne zatwierdzenia instytutu zakonnego na prawie papieskim.” W *Servabo legem tuam in toto corde meo. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Józefowi Krzywdzie CM, dyrektorowi Instytutu Prawa Kanonicznego UPJPII z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. Arkadiusz Zakrepta, i Andrzej Sosnowski, 339-50. Kraków: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II. Wydawnictwo Naukowe.
- Rincón-Pérez, Tomás. 2023. „Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego.” 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, 388-465. Kraków: Wolters Kluwer.
- Skorupa, Ambroży. 2002. *Słuszna autonomia instytutów zakonnych w Kościele łacińskim*. Kraków: Wydawnictwo Salvator.
- Zubert, Bronisław W. 1990. *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. Księga II. Lud Boży. Część III. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.



# KARTA PRAW RODZINY STOLICY APOSTOLSKIEJ A PRAWO RODZINNE WSPÓŁCZESNYCH PAŃSTW EUROPEJSKICH

## THE CHARTER OF RIGHTS OF THE FAMILY OF THE HOLY SEE AND THE FAMILY LAW OF CONTEMPORARY EUROPEAN STATES

Dr Paweł J. Jaros

Ministerstwo Sprawiedliwości, Polska  
e-mail: Pawel.Jaros@ms.gov.pl; <https://orcid.org/0009-0001-3731-5503>

### Abstrakt

Tak jak zaznaczono we wstępie artykułu, Autor po przedstawieniu zasadniczych postanowień *Karty Praw Rodziny* ogłoszonej przez Stolicę Apostolską 22 października 1983 r. omawia kluczowe kierunki zmian w prawie rodzinnym współczesnych państw europejskich, jakie się w nich dokonały w ostatnich trzech dekadach. Do takich Autor zalicza rozwiązania dotyczące: tzw. małżeństw osób homoseksualnych; związków partnerskich między osobami tej samej płci; adopcji dzieci przez pary homoseksualne; surogacji. W tym zakresie zostały przedstawione dane dotyczące wprowadzenia omawianych rozwiązań w poszczególnych państwach europejskich uwidaczniające w ujęciu chronologicznym postępujący kierunek zmian.

Powyższe kwestie zostały uzupełnione o zagadnienia: ewolucji orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w sprawach dotyczących związków między osobami homoseksualnymi, mowy nienawiści z uwagi na orientację seksualną i tożsamość płciową oraz wieku legalnego współżycia seksualnego. Orzecznictwo ETPCz jest ilustrowane reprezentatywnymi przykładami wyroków, zaś dwa ostatnio wymienione zagadnienia są eksponowane w oparciu o przyjęte rozwiązania ustawowe. W ostatniej części artykułu Autor omawia reakcje polskiego prawodawcy wobec opisywanych zmian, dokonuje podsumowania i formułuje wnioski.

**Słowa kluczowe:** prawa człowieka, małżeństwo, rodzina, płeć, homoseksualizm

## Abstract

As indicated in the introduction of the article, the Author, after presenting the application of the Charter of the Rights of the Family, announced by the Holy See on 22 October 1983, discusses the key directions of changes in almost all modern European countries in the last three decades. The Author include solutions concerning: the so-called same-sex marriages; same-sex partnerships; adoption of children by homosexual couples; surrogacy. In this regard, presents data on the implementation of the discussed solution in individual European countries, showing the progress of changes in chronological terms, have been provided.

The above issues have been supplemented with the following issues: the evolution of the jurisprudence of the European Court of Human Rights in cases concerning relationships between homosexual persons, hate speech due to sexual orientation and gender identity, and the age of legal sexual intercourse. The jurisprudence of the ECtHR is illustrated with representative examples of judgments, and the last two issues mentioned are highlighted on the basis of the adopted statutory solutions. In the last part of the article, the Author discusses the reactions of the Polish legislator to the described changes, summarizes and formulates conclusions.

**Keywords:** human rights, marriage, family, sex, homosexuality

## Wstęp

W niniejszym artykule Autor po przedstawieniu zasadniczych postanowień *Karty Praw Rodziny* ogłoszonej przez Stolicę Apostolską 22 października 1983 r.<sup>1</sup> omawia kluczowe kierunki zmian w prawie rodzinnym współczesnych państw europejskich, jakie się w nich dokonały w ostatnich trzech dekadach<sup>2</sup>. Do takich Autor zalicza rozwiązania dotyczące: tzw. małżeństw

---

<sup>1</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 Sejmowe, Warszawa 2018 [dalej: KPR]. Została opracowana na polecenie papieża Jana Pawła II, który w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio* podjął życzenie wyrażone przez synod biskupów, który odbywał się w Rzymie w 1980 r. i był poświęcony zadaniom chrześcijańskiej rodziny we współczesnym świecie. 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.

<sup>2</sup> Przez prawo rodzinne Autor rozumie (podobnie jak M. Andrzejewski) normy regulujące podstawowe kwestie związane z funkcjonowaniem rodziny: zawarcie małżeństwa, relacje

osób homoseksualnych; związków partnerskich między osobami tej samej płci; adopcji dzieci przez pary homoseksualne; surogacji. Powyższe kwestie zostały uzupełnione o zagadnienia: ewolucji orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (ETPCz) w sprawach dotyczących związków między osobami homoseksualnymi, mowy nienawiści z uwagi na orientację seksualną i tożsamość płciową oraz wieku legalnego współżycia seksualnego. W ostatniej części artykułu Autor omawia reakcje polskiego prawodawcy wobec opisywanych zmian, dokonuje podsumowania oraz formułuje wnioski.

## 1. Karta Praw Rodziny

KPR zawiera wstęp i dwanaście artykułów. Na podstawie przypisów do niej możemy stwierdzić, że została opracowana w oparciu o encykliki: *Rerum novarum*<sup>3</sup>, *Pacem in terris*<sup>4</sup>, *Humane vitae*<sup>5</sup>, *Laborem exercens*<sup>6</sup>, *Populorum progressio*<sup>7</sup>, *Divini illius Magistri*<sup>8</sup>, adhortację *Familiaris consortio*,

---

łącznie rodziców z dziećmi, począwszy od ustalenia pochodzenia dziecka, przez sprawowanie władzy rodzicielskiej, alimentację po unormowanie ewentualnego – czasowego lub trwałego – umieszczenia dziecka poza rodziną [Andrzejewski 2004, 6].

<sup>3</sup> Leo PP. XIII, Litterae encyclicae de conditione opificum *Rerum novarum* (15.05.1891), ASS 23 (1890/91), s. 641-70; tekst polski w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła, cz. I*, red. M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski, Redakcja Wydawnictw KUL, Rzym–Lublin 1996, s. 63-92.

<sup>4</sup> Ioannes PP. XXIII, Litterae encyclicae de pace omnium gentium in veritate, iustitia, caritate, libertate constituenda *Pacem in terris* (11.04.1963), AAS 55 (1963), s. 257-304; tekst polski w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła, cz. I*, s. 361-401.

<sup>5</sup> Paulus PP. VI, Litterae encyclicae de propagatione humanae proles recte ordinanda *Humane vitae* (25.07.1968), AAS 60 (1968), s. 481-503; tekst polski: *Encyklika Humanae vitae papieża Pawła VI o zasadach moralnych w dziedzinie przekazywania życia ludzkiego*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 1999.

<sup>6</sup> Ioannes Paulus PP. II, Litterae encyclicae de labore humano, LXXXX expleto anno ab editis litteris encyclicis «*Rerum novarum*» *Laborem exercens* (14.09.1981), AAS 73 (1981), s. 577-647; tekst polski w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła, cz. I*, s. 111-209.

<sup>7</sup> Paulus PP. VI, Litterae encyclicae de populorum progressionem promovenda *Populorum progressio* (26.03.1967), AAS 59 (1967), s. 257-99; tekst polski w: *Dokumenty nauki społecznej Kościoła, cz. I*, s. 391-416.

<sup>8</sup> Pius PP. XI, Litterae encyclicae de christiana iuventutis educatione *Divini illius Magistri* (31.12.1929), AAS 22 (1930), s. 49-86; tekst polski: *Jego Świątobliwości Piusa PP. XI Encyklika O Chrześcijańskim Wychowaniu Młodzieży („Divini Illius Magistri”) z dnia 31 grudnia 1929 r.*, Wydawnictwo Świętego Wojciecha, Kraków 1932.

oraz o inne dokumenty Kościoła katolickiego, w tym o Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>9</sup>, a także w oparciu o najważniejsze dokumenty organizacji międzynarodowych, w tym: *Powszechną Deklarację Praw Człowieka*<sup>10</sup>, *Deklarację Praw Dziecka*<sup>11</sup>, *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych*<sup>12</sup>, *Międzynarodowy Pakt praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych*<sup>13</sup>, *Europejską Kartę Społeczną*<sup>14</sup>.

Tak więc KPR przywołuje zasady, które można znaleźć nie tylko w innych dokumentach Kościoła, ale także w dokumentach wspólnoty międzynarodowej. Stwierdzając, że prawa ludzkie wyrażają się w sposób zasadniczy i przyrodzony w rodzinie, w pierwszej kolejności wymienia takie zasady jak: 1) oparcia rodziny na małżeństwie – głębokim i uzupełniającym się związku mężczyzny i kobiety, opierającego się na nierozzerwalnej więzi małżeństwa zawartego dobrowolnie i publicznie oraz otwartego na przekazywanie życia; 2) uznania małżeństwa jako instytucji naturalnej, wyłącznie obdarzonej misją przekazywania życia, a rodziny jako związku naturalnego, pierwotnego wobec państwa i jakiegokolwiek innej wspólnoty, posiadającej własne i niezbywalne prawa.

Podkreśla olbrzymią wartość rodziny dla społeczeństw i państw jako wspólnoty solidarności i miłości, w której dokonuje się przekaz walorów kulturalnych, duchowych etycznych i ekonomicznych, gdzie osiąga się mądrość życiową oraz godzi prawa poszczególnych osób z wymaganiami życia społecznego. Zauważa się znaczącą rolę rodziny dla zachowania i rozbudowywania spójności społecznej poprzez związanie rodziny i społeczeństwa żywoymi i organicznymi więzami i uzupełnianie się w wykonywaniu

---

<sup>9</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.

<sup>10</sup> *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ rezolucją 217/III/A dnia 10 grudnia 1948 r. w Paryżu.

<sup>11</sup> *Deklaracja Praw Dziecka* została uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ dnia 20 listopada 1959 r.

<sup>12</sup> Zob. np. *The Core International Rights Treaties*, New York–Geneva 2006: zbiór dokumentów opublikowanych przez Radę Praw Człowieka (UNHCR).

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> *Europejska Karta Społeczna* sporządzona dnia 18 października 1961 r. w Turynie, ratyfikowana przez Polskę w dniu 10 czerwca 1997 r., Dz. U. z 1999 r., Nr 8, poz. 67.

funkcji ochrony i rozwoju dobra zarówno wszystkich ludzi, jak i każdego człowieka.

Z tych względów kieruje pod adresem państw i organizacji międzynarodowych stanowczą powinność czynienia wszystkiego, co możliwe, celem zabezpieczenia wszelkiej pomocy – politycznej, ekonomicznej, społecznej i prawnej – niezbędnej do umocnienia i utrzymania stabilności rodziny.

Autorzy KPR zauważają jednak, że prawa, podstawowe potrzeby, powodzenie i wartości rodziny, często są mniej uznawane, co więcej coraz częściej są zagrożone przez różne akty prawne, instytucje i programy społeczno-ekonomiczne, a także dotyczące rodziny zjawisko ubóstwa. Dlatego też wzywają wszystkie państwa i organizacje międzynarodowe, instytucje i osoby do poszanowania praw rodziny i zapewnienia ich rzeczywistego uznawania i przestrzegania.

W części szczegółowej KPR skupia się na wyeksponowaniu podstawowych praw i wolności człowieka mających zasadnicze znaczenie dla rodziny i życia rodzinnego. Chodzi tu o prawo do swobodnego wyboru drogi życiowej, w tym do zawarcia związku małżeńskiego i założenia rodziny oraz ekspektatywę zapewnienia takich warunków, by osoby zamierzające pobrać się i założyć rodzinę mogły świadomie i odpowiedzialnie wykonywać przysługujące im prawa do małżeństwa. W tym kontekście istotnym postanowieniem KPR jest leżąca na władzach publicznych powinność takiego wspierania instytucjonalnej wartości małżeństwa, by inne związki (pozamałżeńskie) nie mogły być stawiane na równi z małżeństwami zawartymi we właściwy sposób (art. 1).

W dalszej części zwracana jest uwaga na dobrowolność i obopólną zgodę przy zawieraniu małżeństwa, na poszanowanie wolności religijnej małżonków, na równe prawa małżonków i tę samą ich godność oraz na naturalne uzupełnianie się mężczyzny i kobiety (art. 2). Małżonkom przyznaje się niezwykłe prawo do założenia rodziny i decydowania o czasie narodzin i liczbie dzieci, z wykluczeniem antykoncepcji, sterylizacji i spędzania płodu. Działania władz publicznych lub organizacji ukierunkowane na ograniczenie w podejmowaniu takich decyzji przez małżonków uznane zostały za ciężką obrazę godności ludzkiej i sprawiedliwości (art. 3). Podkreśla się, że życie ludzkie od samego początku powinno być bezwzględnie chronione i w ślad za *Deklaracją Praw Dziecka* stwierdza się, że dzieci, zarówno przed, jak i po narodzeniu, mają prawo do ochrony i specjalnej opieki; to samo



dotyczy matek w okresie ciąży i po porodzie. Szczególną opieką otacza się sieroty oraz dzieci pozbawione rodziców, a także niepełnosprawne. KPR zrównuje dzieci narodzone z małżeństwa z dziećmi narodzonymi ze związku pozamałżeńskiego w ich prawach do opieki społecznej i troski o pełny rozwój ich osobowości. Uznaje jako pogwałcenie prawa do życia spędzanie płodu, a także wyklucza jakiegokolwiek manipulacje eksperymentalne dokonywane na ludzkim embrionie, zaś interwencje w dziedzictwo genetyczne, której celem jest korekta anomalii, traktowane jest jako pogwałcenie prawa do nienaruszalności fizycznej i sprzeczne z dobrem rodziny (art. 4).

Podobnie jak późniejsza *Konwencja o prawach dziecka*<sup>15</sup>, KPR uznaje (art. 5), iż to rodzice mają niezbywalne prawo do wychowania potomstwa i są pierwszymi i głównymi wychowawcami swoich dzieci. Prawo to obejmuje wychowywanie dzieci zgodnie z przekonaniami moralnymi i religijnymi rodziców, tradycjami kulturalnymi rodziny oraz swobodny wybór szkół lub innych środków do kształcenia dzieci. Władze publiczne i społeczeństwo powinny zaś udzielić rodzicom odpowiedniej pomocy i wsparcia, by mogli oni wypełnić rolę wychowawców.

W tym zakresie autorzy KPR uwypuklają, że wychowanie seksualne zawiera się w podstawowym prawie rodziców do wychowania dzieci i zawsze powinno odbywać się pod ich troskliwym kierunkiem i nie może być naruszane, podobnie jak wtedy, gdy usuwa się formację religijną z obowiązkowego systemu wychowania. Także w tym zakresie rodzicom przysługuje naturalne prawo do domagania się dopuszczenia ich do uczestnictwa w działalności szkoły oraz w określaniu i prowadzeniu polityki wychowawczej. W tym kontekście rodzina ma prawo do ochrony swoich najmłodszych członków przed ujemnymi wpływami i nadużyciami ze strony środków przekazu.

KPR zauważa różnorodność form życia rodzinnego; posługując się znanymi socjologii terminami rodziny wielkiej i rodziny małej, rodzin, których funkcjonowanie zostało naruszone przez rozwód, a także zrzeczenia rodzin (art. 6, 7 i 8). Każdej z tych form przysługują naturalne prawa związane ze wspieraniem ich godności, słusznej niezależności, intymności integralności i stałości. Chodzi tu o zapewnienie swych funkcji społecznych i politycznych w budowaniu społeczeństwa, w opracowywaniu i realizacji

---

<sup>15</sup> *Konwencja o prawach dziecka*, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 r., Dz. U. z 1991 r., Nr 120, poz. 526 [dalej: KPD].

programów społecznych, gospodarczych, prawnych i kulturalnych mających wpływ na życie rodzinne. Kolejne artykuły rozbudowują katalog praw rodziny o prawa do warunków ekonomicznych, gwarantujących godny poziom życia i pełny rozwój, do pomocy w nadzwyczajnych wypadkach (np. przedwczesna śmierć, opuszczenie przez jednego z małżonków, inwalidztwo, choroba, bezrobocie, niepełnosprawność, a nawet trudności z wychowaniem dzieci lub wynikające ze starości, itp.).

KPR zwraca również uwagę na problematykę dzieci więźniów, domagając się poszanowania praw i potrzeb rodziny (wartości jedności rodzinnej) w polityce i ustawodawstwie karnym. Postuluje zmiany prawodawcze, by więźniowie mogli pozostawać w kontakcie ze swoimi rodzinami w okresie uwięzienia (art. 9. lit. d).

Dalej eksponuje prawo do takich systemów społecznych i gospodarczych, by wykonywana przez członków rodziny praca umożliwiała im wspólne życie i nie zagrażała jedności, powodzeniu i stabilności rodziny oraz korzystanie z możliwości zdrowego wypoczynku. W zakresie wynagrodzenia za pracę domaga się go w takiej wysokości, by wystarczało na założenie i godne utrzymanie rodziny. Przy czym przewiduje jeszcze inne formy wsparcia jak: „płaca rodzinna”, zasiłki rodzinne czy wynagrodzenie za pracę domową (art. 9). W tym obszarze formułuje powinność uznawania i szanowania pracy matki w domu, zgodnie z wartością, jaką ona przynosi rodzinie i społeczeństwu (art. 10). Akcentuje także prawo do mieszkania odpowiedniego dla życia rodzinnego, mając na uwadze liczbę członków rodziny i podstawowe usługi konieczne do jej życia (art. 11). Ostatni z artykułów został poświęcony rodzinom migrantów, którym przysługują takie same prawa jak pozostałym rodzinom. Akcentuje się przy tym prawo do poszanowania własnej kultury, koniecznego wsparcia i opieki, i do jak najszybszego sprowadzenia swoich rodzin oraz pomocy w tej sprawie ze strony władz publicznych i organizacji międzynarodowych.

Jak zaznaczono, celem KPR jest „przedstawienie wszystkim współczesnym chrześcijanom i niechrześcijanom ujęcia [...] podstawowych praw właściwych owej naturalnej i powszechnej społeczności jaką jest rodzina. Jest skierowana między innymi do tych wszystkich, którzy dzielą odpowiedzialność za wspólne dobro, by dostarczyć im model i punkt odniesienia dla opracowania ustawodawstwa i polityki rodzinnej oraz ukierunkowanie dla programów działania” (KPR, Wprowadzenie).

Przedkładając omawiany dokument Stolica Apostolska we wprowadzeniu zwróciła uwagę na łamanie praw rodziny we współczesnym świecie, jednocześnie z całą mocą wyraziła przekonanie, że nic nie jest w stanie zastąpić rodziny w wypełnianiu jej misji oraz by wszyscy, do których adresowana jest KPR starali się zapewnić rodzinom i rodzicom niezbędne wsparcie oraz pomoc w wypełnianiu zadań, które Bóg im powierzył (tamże).

Mając na uwadze czas trzydziestu lat, jaki upłynął od ogłoszenia KPR, uzasadnione jest dokonanie przeglądu zmian, jakie dokonały się w prawodawstwie państw europejskich w tym okresie. Jest oczywiste, że na działalność prawotwórczą państw miały wpływ również inne akty prawa międzynarodowego, zwłaszcza te o charakterze wiążącym. Szczególne znaczenie będą tu miały te, które zostały uchwalone w ramach Organizacji Narodów Zjednoczonych (ONZ) i Rady Europy (RE), a to ze względu na powszechną przynależność do nich państw europejskich. Także oczywiste jest, że na treść stanowionych norm prawnych oddziaływają pojawiające się współcześnie trendy filozoficzne, ideologie, zapatrywania polityczne, itp.

Z uwagi na duże znaczenie norm prawa międzynarodowego dla krajowych ustawodawstw, należy odnotować, że już w 1989 r. ONZ uchwaliła KPD<sup>16</sup>. Warto zaznaczyć, że dokument ten powielił sformułowania *Deklaracji Praw Dziecka* z 1959 r. dotyczące specjalnej troski i ochrony dzieci zarówno przed, jak i po urodzeniu. Jednakże definiując dziecko określił je jako „każdą istotę ludzką w wieku poniżej osiemnastu lat, chyba, że zgodnie z prawem odnoszącym się do dziecka uzyska wcześniej pełnoletność” (art. 1 KPD). Widoczne w tym postanowieniu niedookreślenie dolnej granicy, od której zaczyna się człowiek, sprawiło, że niektóre państwa złożyły deklaracje<sup>17</sup>. Ważnymi odniesieniami jest szereg postanowień KPD, z których wynika prawo dziecka do rodziny (wychowania w rodzinie) i do odpowiedzialności

---

<sup>16</sup> KPD, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ dnia 20 listopada 1989 r. rezolucją 44/25, weszła w życie 2 października 1990 r. Polska ratyfikowała KPD dnia 30 kwietnia 1991 r. Do KPD złożyła jednak dwa zastrzeżenia i dwie deklaracje. W kolejnych latach zastrzeżenia zostały wycofane.

<sup>17</sup> Argentyna zadeklarowała, że art. 1 KPD należy „interpretować mając na uwadze, że termin *dziecko* obejmuje swym zakresem każdą istotę ludzką od momentu poczęcia do osiągnięcia osiemnastu lat”. Podobną deklarację wniosła Gwatemala, zaznaczając, że państwo gwarantuje i chroni ludzkie życie od momentu poczęcia. Natomiast Stolica Apostolska złożyła deklarację, iż uznaje KPD za instrument gwarantujący ochronę dziecka zarówno przed, jak i po urodzeniu. Wymienione deklaracje Autor przytacza za: UN Doc. CRC/C/Z 1991.

rodzicielskiej. Zwraca uwagę art. 5 zobowiązujący państwa-strony do szanowania odpowiedzialności, praw i obowiązków rodziców do zapewnienia dziecku, w sposób odpowiadający jego rozwojowi i zdolnościom, możliwości ukierunkowania go i udzielenia mu rad przy korzystaniu z praw konwencyjnych. W art. 7 wymienia się prawo dziecka do poznania swoich rodziców i pozostawania pod ich opieką. W art. 8 uznaje się prawo dziecka do zachowania jego tożsamości, w tym jego obywatelstwa, nazwiska i stosunków rodzinnych. W art. 9 zobowiązuje się państwa do zapewnienia, by dzieci nie były oddzielone od swoich rodziców wbrew ich woli, chyba, że takie oddzielenie jest konieczne ze względu na najlepiej pojęte interesy dziecka oraz prawo dziecka do otrzymywania istotnych informacji o miejscu pobytu rodziców na wypadek działań podjętych przez państwo (zatrzymanie, uwięzienie, wygnanie, deportacja lub śmierć jednego lub obojga rodziców). W kolejnym art. 10 wymienia się prawo dziecka do utrzymywania regularnych, osobistych i bezpośrednich kontaktów z rodzicami przebywającymi w różnych państwach z wyjątkiem okoliczności nadzwyczajnych. Należy też zaakcentować postanowienia art. 14, w którym uznaje się prawa i obowiązki rodziców do ukierunkowania dziecka w korzystaniu z prawa do swobody myśli, sumienia i wyznania. Natomiast w art. 18, uznaje się, iż to rodzice i opiekunowie prawni ponoszą główną odpowiedzialność za wychowanie i rozwój dziecka, zaś w art. 29.1.c państwa-strony konwencji zgodziły się na rozwijanie w dziecku szacunku dla jego rodziców, jego tożsamości kulturowej, języka i wartości narodowych kraju, w którym mieszka, w kraju z którego pochodzi, jak i dla innych kultur. Ważnym uzupełnieniem będzie przywołanie art. 22 uznającego prawo dziecka uchodźcy do odnalezienia jego rodziców. Te i inne postanowienia KPD pozwalają na stwierdzenie, że konwencja ta jest najbardziej prorodzinnym i jednocześnie prosocjalnym instrumentem prawa międzynarodowego uchwalonym po 1983 r.

Kolejną inicjatywą ONZ wychodzącą naprzeciw wartościom prorodzinnym było proklamowanie 1994 r. jako *Międzynarodowego Roku Rodziny*. Natomiast w kontekście tych inicjatyw, w przestrzeni Europejskiej wymienić trzeba uchwaloną w 1996 r. przez RE, *Europejską konwencję o wykonywaniu praw dzieci*<sup>18</sup>. Na dalszy rozwój ochrony życia rodzinnego wpływ

---

<sup>18</sup> Dz. U. z 2000 r., Nr 107, poz. 1128. Polska podpisała, a następnie ratyfikowała ją jako drugie państwo w 1997 r. Konwencja weszła w życie po ratyfikowaniu jej przez trzecie państwo i obowiązuje od 1 lipca 2000 r.

miała przyjęta w 1990 r. w Addis Abebie przez Organizację Jedności Afrykańskiej *Karta praw i dobrobytu dziecka*<sup>19</sup>. Wzoruje się na KPD, uznając te same prawa, jednak uwypukla ważne dla Afryki wartości, takie jak: uprzywilejowaną pozycję dziecka w rodzinie i obowiązki dziecka wobec wspólnoty rodzinnej i narodowej [Jabłoński 2003, 253-56]. Warto też odnotować, że po ogłoszeniu KPR, z punktu widzenia ochrony życia rodzinnego organizacje międzynarodowe uchwały szereg aktów prawnych odnoszących się do określonych sfer tego życia, ale jednak bardzo istotnych dla prawidłowego funkcjonowania rodziny. W tym kontekście należy podkreślić, że do KPD uchwalono jeszcze trzy protokoły dodatkowe: *Protokół fakultatywny w sprawie angażowania dzieci w konflikty zbrojne* i *Protokół fakultatywny w sprawie handlu dziećmi, dziecięcej prostytucji i dziecięcej pornografii* (obydwa z 25 maja 2000 r.<sup>20</sup>) oraz *Protokół fakultatywny w sprawie składania zawiadomień* uchwalony w dniu 19 grudnia 2011 r.<sup>21</sup>

Podobnie w obszarze RE zostały przyjęte takie dokumenty jak: *Konwencja o cyberprzestępczości* z 23 listopada 2001 r.<sup>22</sup>, *Konwencja w sprawie kontaktów z dziećmi* z 15 maja 2003 r.<sup>23</sup>, czy *Konwencja o ochronie dzieci przed seksualnym wykorzystywaniem i niegodziwym traktowaniem w celach seksualnych* z 25 października 2007 r.<sup>24</sup> Trzeba też zauważyć, że wyżej wymienione akty prawa międzynarodowego nie są jedynymi, które są przyjmowane przez organizacje międzynarodowe. Poza tymi wiążącymi dokumentami przyjmowane są dokumenty mające charakter rekomendacji, deklaracji czy wytycznych. Dla przykładu można wymienić: *Zalecenie nr R (98) 8 Komitetu Rady Ministrów do państw członkowskich w sprawie uczestnictwa dzieci w życiu rodzinnym i społecznym*<sup>25</sup>, *Zalecenie Zgromadzenia Parlamentarnego RE 1501 (2001) w sprawie obowiązków rodziców i nauczycieli*<sup>26</sup>, czy

<sup>19</sup> M. Gose, *African Charter on the Rights and Welfare of Child*, Community Law Centre – University of the Western Cape, Belleville 2002, Aneks ii-ixx.

<sup>20</sup> Dz. U. z 2007 r., Nr 91, poz. 608 oraz Dz. U. z 2007 r., Nr 76, poz. 494.

<sup>21</sup> P.J. Jaros, M. Michalak, *Prawa Dziecka. Dokumenty Organizacji Narodów Zjednoczonych. Zbiór i opracowanie*, Biuro Rzecznika Praw Dziecka, Warszawa 2016, s. 318-28.

<sup>22</sup> European Treaty Series (ETS No. 185).

<sup>23</sup> European Treaty Series (ETS No. 192). Konwencja ratyfikowana przez Polskę. Opublikowana w Dz. U. z 2009 r., Nr 68, poz. 576.

<sup>24</sup> European Treaty Series (ETS No. 201), Konwencja ratyfikowana przez Polskę.

<sup>25</sup> *Dokumenty Rady Europy. Prawa dziecka*, Biuro Informacji Rady Europy, Warszawa 2006, s. 125-30.

<sup>26</sup> Tamże, s. 187-89.

też Wytyczne Komitetu Ministrów RE w sprawie wymiaru sprawiedliwości przyjaznego dzieciom<sup>27</sup>. Przedstawione powyżej wybrane instrumenty prawa międzynarodowego co do zasady realizują postulaty zawarte w KPR, jednak żaden z nich nie jest dokumentem całościowo odnoszącym się do rodziny, podchodząc wybiórczo do określonych w nim sfer aktywności rodziny, a nawet tylko jej członków.

Jak zaznaczono powyżej, zarówno KPR, jak i wymienione wyżej dokumenty prawa międzynarodowego, a przede wszystkim podstawy aksjologiczne tych dokumentów zaczęły wywierać wpływ na ustawodawstwo krajowe poszczególnych państw europejskich.

## 2. Tzw. małżeństwa homoseksualne i związki homoseksualne<sup>28</sup>

Takie podejście, inspirowane katalogiem wartości aksjologicznych zawartych w KPR, zaczęło jednak zmieniać się już pod koniec XX w. W tym czasie w kilku państwach europejskich zalegalizowano możliwość zawierania związków cywilnych przez osoby tej samej płci. Niektóre z tych państw dopuściły możliwość zawierania związków partnerskich także przez osoby różnej płci. Na terenie Europy pierwsza uczyniła to Dania w 1989 r. Chronologia wprowadzania takich rozwiązań przedstawia się następująco:

- Dania (1989-2012; tylko osoby tej samej płci);
- Norwegia (1993-2009; tylko osoby tej samej płci);
- Szwecja (1995-2009; tylko osoby tej samej płci);
- Islandia (1996-2010; tylko osoby tej samej płci);
- Holandia (1998 r.; brak rozróżnienia pod względem płci);
- Francja (1999 r.; brak rozróżnienia pod względem płci);
- Belgia (2000 r.; brak rozróżnienia pod względem płci);
- Niemcy (2001-2017; tylko osoby tej samej płci);
- Finlandia (2002-2017; tylko osoby tej samej płci);
- Luksemburg (2004 r.; brak rozróżnienia pod względem płci);
- Andora (2005 r.; brak rozróżnienia pod względem płci);

---

<sup>27</sup> P.J. Jaros, *Prawa Dziecka. Dokumenty Rady Europy. Zbiór i opracowanie*, Biuro Rzecznika Praw Dziecka, Warszawa 2012, s. 635-52.

<sup>28</sup> W dalszej części artykułu Autor odniesie się do sformułowania tzw. małżeństwa homoseksualne.

- Wielka Brytania (2005 r.; tylko osoby tej samej płci, od 2019 r. brak rozróżnienia pod względem płci w Anglii i Walii, od 2020 r. brak rozróżnienia pod względem płci w Irlandii Północnej, od 2021 r. w Szkocji );
- Czechy (2006 r.; tylko osoby tej samej płci);
- Słowenia (2006 r.; tylko osoby tej samej płci);
- Szwajcaria (2007-2022; tylko osoby tej samej płci);
- Grecja (2008 r.; początkowo tylko przeciwna płeć, od 2015 r. brak rozróżnienia pod względem płci);
- Węgry (2009 r.; tylko osoby tej samej płci);
- Austria (2010 r.; tylko osoby tej samej płci, od 2019 r. brak rozróżnienia pod względem płci);
- Irlandia (2011-2015; tylko osoby tej samej płci);
- Liechtenstein (2011 r.; tylko osoby tej samej płci);
- Malta (2014 r.; brak rozróżnienia pod względem płci);
- Chorwacja (2014 r.; tylko osoby tej samej płci);
- Andora (2014 r.; tylko osoby tej samej płci);
- Cypr (2015 r.; brak rozróżnienia pod względem płci);
- Estonia (2016 r.; brak rozróżnienia pod względem płci);
- Włochy (2016 r.; tylko osoby tej samej płci);
- San Marino (2018 r.; brak rozróżnienia pod względem płci);
- Monako (2020 r., brak rozróżnienia pod względem płci);
- Czarnogóra (2021 r.; tylko osoby tej samej płci).

Spojrzenie w przeszłość wskazuje jednak, że dla wielu państw legalizacja związków partnerskich była jedynie pierwszym krokiem dla dokonania kolejnych zmian w dziedzinie prawa rodzinnego. Tym kolejnym etapem było dopuszczenie zawierania tzw. małżeństw osób homoseksualnych. Poniżej Autor przedstawia w porządku chronologicznym państwa, które zalegalizowały małżeństwa osób tej samej płci (stan na 2023 r.):

- Holandia (2001 r.);
- Belgia (2003 r.);
- Hiszpania (2005 r.);
- Norwegia, Szwecja (2009 r.);
- Portugalia, Islandia (2010 r.);
- Dania (2012 r.);
- Francja (2013 r.);

- 
- Anglia i Walia, Szkocja (2014 r.);
  - Luksemburg, Irlandia (2015 r.);
  - Finlandia, Malta, Niemcy (2017 r.);
  - Austria (2019 r.);
  - Wielka Brytania (2020 r.)
  - Szwajcaria, Słowenia (2022 r.);
  - Andora (2023 r.).

Jak widać, zdecydowana większość państw poprzedziła legalizację tzw. małżeństw homoseksualnych legalizacją związków partnerskich osób tej samej płci. Do takiego stanu rzeczy dochodzono różnymi metodami. W Austrii np. przyznano parom gejów i lesbijek prawo do zawierania związków partnerskich w 2010 r. Jednak w 2017 r. austriacki Sąd Najwyższy orzekł, że związki te są z natury dyskryminujące. Sąd stwierdził, że geje i lesbijki powinni mieć możliwość zawierania małżeństw do 1 stycznia 2019 r. Austriacki ustawodawca nie podjął działań w celu przeciwdziałania orzeczeniu, co doprowadziło do „zawarcia” pierwszych małżeństw osób tej samej płci na początku 2019 r.<sup>29</sup> Z kolei w hiszpański Parlament zalegalizował „małżeństwa” osób tej samej płci w 2005 r., gwarantując równe prawa wszystkim parom małżeńskim, niezależnie od orientacji seksualnej, bez wcześniejszej legalizacji związków partnerskich<sup>30</sup>.

Podsumowując, aż w trzydziestu państwach europejskich istnieje prawna możliwość zawarcia tzw. małżeństwa homoseksualnego lub takiegoż związku partnerskiego. Pierwszym państwem, które zdecydowało się na wprowadzenie przepisów pozwalających na zawarcie małżeństwa przez pary tej samej płci była Holandia, gdzie 1 kwietnia 2001 r. weszła w życie *Ustawa otwierająca małżeństwo dla osób tej samej płci* [Pawliczak 2014, 265]. Następnie prawo do zawarcia małżeństwa osobom homoseksualnym zagwarantowano w: Belgii, Hiszpanii, Norwegii, Szwecji, Portugalii, Islandii, Danii, Francji, Anglii i Walii, Szkocji, Luksemburgu, Irlandii, na Malcie, Finlandii, Niemczech, Austrii, Szwajcarii, Słowenii oraz w Andorze<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> *Same-sex marriage*. *Der Österreichische Verfassungsgerichtshof*, [www.vfgh.gv.at](http://www.vfgh.gv.at) [dostęp: 09.03.2023].

<sup>30</sup> *Same-Sex Marriage Around the World*, <https://www.pewresearch.org/religion/fact-sheet/gay-marriage-around-the-world/> [dostęp: 09.03.2023].

<sup>31</sup> *Same-sex relationship*, [https://en.wikipedia.org/wiki/Same-sex\\_relationship](https://en.wikipedia.org/wiki/Same-sex_relationship) [dostęp: 09.03.2023].



Są to państwa-członkowie Unii Europejskiej, jak i będące poza nią, jak np. Norwegia czy Islandia. Aktualnie wyżej wymienionych możliwości (tzw. małżeństw osób tej samej płci, jak i związków partnerskich dla takich osób) spośród dwudziestu siedmiu państw-członków Unii Europejskiej, nie przewidują ustawodawstwa jedynie sześciu: Polski, Litwy, Łotwy, Rumuni, Słowacji i Bułgarii. Stan ten jednak wkrótce może się zmienić, z uwagi na zaplanowane debaty parlamentarne w niektórych spośród nich.

### **3. Ewolucja orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w kwestii legalizacji związków par jednopłciowych**

Wymaga podkreślenia, że w ramach europejskich systemów ochrony praw człowieka brak jest generalnych rozwiązań, które jednoznacznie nakazują lub zakazują państwom wprowadzania regulacji prawnych zezwalających parom homoseksualnym na zawieranie małżeństw na takich samych zasadach i warunkach jak pary heteroseksualne.

*Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*<sup>32</sup> przyjmuje tradycyjny, tj. monogamiczny i heteroseksualny model małżeństwa. Zgodnie z art. 12, „Mężczyźni i kobiety w wieku małżeńskim mają prawo do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tego prawa”. W rozumieniu EKPC małżeństwo jest zatem związkiem dwojga ludzi różnej płci, zawartym zgodnie z wymogami właściwego prawa krajowego. W chwili uchwalenia EKPC (4 listopada 1950 r.) taki model małżeństwa uchodził za oczywisty. Później, przez długi czas postanowienia interpretowano w ten sposób, że wprowadzenie do porządku prawnego możliwości zawierania małżeństw przez pary homoseksualne zależy od przyjętej przez państwo wizji małżeństwa i rodziny. ETPCz w swoich orzeczeniach<sup>33</sup> podkreślał, że państwa korzystają w tym zakresie z szerokiego marginesu uznania, co było pochodną tezy, że to władze krajowe są najlepiej zorientowane w obyczajach i tradycjach obecnych w danym społeczeństwie. Jednak, jak można zaobserwować z biegiem lat, takie

---

<sup>32</sup> *Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności*, sporządzona w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmieniona następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełniona Protokołem nr 2, Dz. U. z 1993 r., Nr 61, poz. 284 [dalej: EKPC].

<sup>33</sup> Orzeczenia ETPCz są dostępne na stronach: <https://etpcz.ms.gov.pl/searchetpc> oraz <https://hudoc.echr.coe.int/eng#%7B%22documentcollectionid%22%3A%22GRANDCHAMBER%22%2C%22CHAMBER%22%7D>.

---

podejście uległo poważnym zmianom. Autor poniżej przedstawia kierunek tej ewolucji, która uwidacznia się na przykładzie następujących spraw:

### **3.1. *Schalk i Kopf przeciwko Austrii***

W sprawie tej ETPCz wyrokiem z dnia 24 czerwca 2010 r. oddalił skargę dotyczącą instytucjonalizacji w prawie krajowym związków osób tej samej płci<sup>34</sup>.

Skarżący podnosili, że są dyskryminowani z powodu orientacji seksualnej, ponieważ odmówiono im prawa do zawarcia małżeństwa i do czasu wejścia w życie ustawy o zarejestrowanych związkach partnerskich nie mieli możliwości prawnego uznania ich związku.

Trybunał nie uznał, że brak w prawie krajowym Austrii zinstytucjonalizowanego związku partnerskiego osób tej samej płci jest naruszeniem EKPC. W uzasadnieniu stwierdził, iż nie doszło do naruszenia art. 12 (prawo do zawarcia małżeństwa), ani do naruszenia art. 14 (zakaz dyskryminacji) w związku z art. 8 (prawo do poszanowania życia prywatnego i rodzinnego) i w § 101 *expressis verbis* wskazał, że „art. 12 nie wprowadza obowiązku rozszerzenia regulacji małżeństwa na związki osób tej samej płci” uznając, że obowiązek taki nie może być również wywiedziony z art. 14 w związku z art. 8. Natomiast w § 108 uzasadnienia zaakcentował, że w „nieskrępowanej postanowieniami art. 12, a także art. 14 w związku z art. 8 EKPC, w gestii państw-sygnatariuszy leży ograniczenie zawierania małżeństw dla związków tej samej płci. Trybunał nie tylko nie nakazał państwu przyznania dostępu do małżeństwa dla par jedнопłciowych, ale także jednoznacznie odrzucił argument, iż państwa, które instytucjonalizują związki homoseksualne pod inną postacią, powinny to uczynić w sposób analogiczny do konstrukcji prawnej małżeństwa, zaznaczając przysługiwanie państwu szerokiego marginesu uznania w takich sprawach.

### **3.2. *Gas i Dubuis przeciwko Francji***

W sprawie tej Trybunał wydał niemal identyczny osąd jak w sprawie przytoczonej powyżej<sup>35</sup>. W uzasadnieniu wyroku stwierdził, że z EKPC nie wynika prawo do zawarcia małżeństwa homoseksualnego. Regulacja w tym

---

<sup>34</sup> Wyrok ETPCz z dnia 24 czerwca 2010 r., skarga nr 30141/04.

<sup>35</sup> Wyrok ETPCz z dnia 15 marca 2010 r., skarga nr 25951/07.

zakresie leży w gestii poszczególnych państw. Ponadto w § 66 uzasadnienia Trybunał wyraźnie zaznaczył, że „art.12 *Konwencji* nie nakłada na rządy państw-sygnatariuszy obowiązku otwarcia małżeństwa na związki osób homoseksualnych”, a prawo do małżeństwa homoseksualnego nie może być wyinterpretowane z art. 14 w zw. z art. 8 EKPC. Ponownie podkreślił, że państwa w tym zakresie korzystają z pewnego zakresu swobodnego uznania.

### **3.3. *Hämäläinen przeciwko Finlandii***

W sprawie tej skarżąca, która urodziła się jako mężczyzna, w 1996 r. zawarła związek małżeński z kobietą, po czym we wrześniu 2009 r. poddała się operacji zmiany płci na żeńską. W czerwcu 2006 r. skarżąca zmieniła imiona, jednak nie mogła uzyskać zmiany numeru identyfikacyjnego na numer wskazujący płeć żeńską w dokumentach urzędowych, ze względu na brak zgody żony na przekształcenie ich małżeństwa w zarejestrowany związek partnerski osób tej samej płci. Ponieważ urząd odmówił zarejestrowania skarżącej jako kobiety, skarżąca podniosła, że pełne urzędowe uznanie jej nowej płci może nastąpić dopiero po przekształceniu jej małżeństwa w zarejestrowany związek partnerski osób tej samej płci i na tej podstawie wywiodła skargę.

Trybunał, który orzekał jako Wielka Izba w wyroku z dnia 16 lipca 2014 r. uznał, że nie doszło do naruszenia art. 8 EKPC<sup>36</sup>. Uznał, że związek partnerski stanowi autentyczną alternatywę zapewniającą ochronę prawną dla par jedнопłciowych w niemal identycznym stopniu co ochrona przewidziana dla związków małżeńskich. Istniejące nieznaczne różnice między tymi instytucjami nie oznaczają wadliwości obowiązującego w Finlandii systemu prawnego z punktu widzenia pozytywnego obowiązku wynikającego z art. 8 EKPC. Ponadto uznał, że przekształcenie związku nie wiązałoby się z żadnymi następstwami dla życia rodzinnego skarżącej, gdyż nie wpływałoby na stosunki rodzicielskie ani na odpowiedzialność za pieczę i utrzymanie dziecka. Trybunał stał na stanowisku, że nie występują żadne osobne problemy związane z art. 12 EKPC oraz że nie doszło do naruszenia art. 14 w związku z art. 8 i art.12 EKPC.

---

<sup>36</sup> Wyrok ETPCz z dnia 16 lipca 2014 r., skarga nr 37359/09.

### 3.4. *Chapin i Charpentier przeciwko Francji*

Sprawa ze skargi małżeństwa dwóch mężczyzn zawartego przed burmistrzem Bègles, a następnie uznanego za nieważne przez sądy. Skarżący podnosili, że ograniczenie dostępu do małżeństwa tylko dla par heteroseksualnych stanowi dyskryminacyjne naruszenia prawa do zawarcia małżeństwa. Zarzucali także, że podczas wykonywania swojego prawa do poszanowania życia rodzinnego byli dyskryminowani na tle ich orientacji seksualnej.

Trybunał w wyroku z dnia 9 czerwca 2016 r. uznał, że nie doszło do naruszenia art. 12 w związku z art. 14 ani do naruszenia art. 8 w związku z art. 14 EKPC<sup>37</sup>. Powtórzył stwierdzenia zawarte w sprawie *Schalk i Kopf przeciwko Austrii* (zob. wyżej), że ani art. 12, ani art. 8 w związku z art. 14 nie może być interpretowany jako nakładający na państwa obowiązek przyznania dostępu do małżeństwa parom jedнопłciowym. Trybunał zaakcentował, że tak samo twierdził w wyrokach w sprawie *Hämäläinen przeciwko Finlandii* (zob. wyżej) oraz *Oliari i Inni przeciwko Włochom*, a mając na względzie krótki okres, jaki upłynął od ich wydania nie znajduje powodu, dla którego miałyby nie powtórzyć motywów rozstrzygnięcia.

### 3.5. *Orlandi i Inni przeciwko Włochom*

Ta sprawa wiąże się ze skargą sześciu par tej samej płci (jedenastu obywateli Włoch i jeden obywatel Kanady) na niemożność zarejestrowania bądź uznania we Włoszech w formie jakiegokolwiek związku ich małżeństw zawartych za granicą. Zarzucali także dyskryminację ze względu na orientację seksualną.

Trybunał w wyroku z dnia 14 grudnia 2017 r. uznał, że doszło do naruszenia art. 8 *Konwencji*, ponieważ państwo nie wyważyło odpowiednio konkurencyjnych interesów oraz ze względu na naruszenia praw osób pozostających w związkach<sup>38</sup>. Zdaniem Trybunału, pomimo że państwa miały szeroki margines uznania w kwestii dopuszczalności, czy też rejestracji małżeństw jedнопłciowych, doszło do naruszania praw tych par po tym, jak zawarły one małżeństwa za granicą. Trybunał uznał, że brak uznania przez Włochy małżeństw jedнопłciowych zawartych za granicą stanowiło naruszenie prawa do poszanowania życia rodzinnego małżonków.

<sup>37</sup> Wyrok ETPCz z dnia 9 czerwca 2016 r., skarga nr 40183/07.

<sup>38</sup> Wyrok ETPCz z dnia 14 grudnia 2017 r., skarga nr 26431/12.

### 3.6. *Fedotova i Inni przeciwko Rosji*

Wyrokiem z dnia 17 stycznia 2023 r. Wielka Izba ETPCz wydała wyrok w sprawie *Fedotova i Inni przeciwko Rosji*, dotyczącej skarg trzech par osób tej samej płci, których wnioski o zawarcie związku małżeńskiego zostały odrzucone, ponieważ prawo rosyjskie stanowi, że małżeństwo mogą zawrzeć wyłącznie kobieta z mężczyzną<sup>39</sup>. Zarzucając naruszenie art. 8 i art. 14 w zw. z art. 8 EKPC skarżący podnieśli, że nie mogą w żaden sposób zalegalizować swoich związków w Rosji, co stanowi dyskryminację na tle orientacji seksualnej. Sprawa ta trafiła do Wielkiej Izby w wyniku wniosku Rosji o rozpoznanie przez nią sprawy po wydaniu wyroku stwierdzającego naruszenie art. 8 EKPC przez Izbę w dniu 13 lipca 2021 r. Trybunał wziął pod uwagę wyraźny trend do legalizowania związków tej samej płci w państwach członkowskich RE (§ 166-177 uzasadnienia) i stwierdził, że z art. 8 EKPC wynika pozytywny obowiązek zapewnienia ram prawnych umożliwiających parom tej samej płci odpowiednie uznanie i ochronę ich związku (§ 178), zaś w ramach marginesu uznania państw pozostaje, w jakiej formie to zapewnią (§ 189).

Trzeba podkreślić, że Trybunał nie uwzględnił argumentów Rosji o ochronie tradycyjnej rodziny, bowiem legalizacja związków tej samej płci nie osłabia praw par heteroseksualnych (§ 212) i o przekonaniach większości Rosjan, gdyż prawa mniejszości nie mogą być uwarunkowane tym, czy zgadza się na nie większość (§ 218) oraz o ochronie nieletnich przed promocją homoseksualizmu, wskazując, że przyjmując przepisy zakazujące promowania homoseksualizmu władze wzmacniają stygmaty i uprzedzenia oraz zachęcają do homofobii, co jest niezgodne z pojęciami równości, pluralizmu i tolerancji właściwymi dla społeczeństwa demokratycznego (§ 222). Wielka Izba orzekła większością głosów 14 do 3, że w niniejszej sprawie doszło do naruszenia art. 8 EKPC. Jednocześnie uznała, że nie ma potrzeby rozpoznawania zarzutu naruszenia art. 8 w zw. z art. 14 EKPC. Do wyroku złożone zostały cztery zdania odrębne: 1) sędzia Dariana Pavli z Albanii oraz sędzia Iulia Antoanella Motoc z Rumunii (były to opinie częściowo rozbieżne), w którym skrytykowały brak orzeczenia merytorycznego w odniesieniu do zarzutu naruszenia art. 14 w zw. z art. 8 EKPC; 2) sędzia Krzysztof Wojtyczek, którego zdaniem, rola prawotwórcza ETPCz jest bardzo ograniczona, a nowe prawa mogą być kreowane poprzez zawieranie

<sup>39</sup> Wyrok ETPCz z dnia 17 stycznia 2023 r., skargi nr: 40792/10, 30538/14 i 43439/14.

nowych traktatów, co państwa członkowskie w przeszłości robiły. W czasie ratyfikacji EKPCz Rosja nie mogła przewidzieć takiej interpretacji art. 8, jak tego dokonała Wielka Izba. Ponadto zauważył, że Rosja, która już jest poza RE nie jest związana EKPC, wobec tego ten wyrok i każdy inny wydany przeciwko Rosji po 16 września 2022 r. nie powinien mieć efektu *erga omnes*; 3) sędzia Alena Poláčkova ze Słowacji podniosła, że skład Wielkiej Izby był niezgodny z prawem ze względu na udział w orzekaniu rosyjskiego sędziego; 4) sędzia Michaił Lobow z Rosji, który zauważył, że w Europie nie ma konsensusu co do legalizacji związków homoseksualnych, a Wielka Izba w nieuprawniony sposób posłużyła się sformułowaniem „wyraźny trend”, aby pominąć fakt, że populacja państw, w których związki takie nie są zalegalizowane, stanowią niemal połowę populacji państw członkowskich. Jego zdaniem ETPCz nie powinien wymuszać zmian społecznych wyrokami.

Należy zauważyć, że omawiany wyrok zapadał po wykluczeniu Rosji z RE, lecz mimo tego Wielka Izba stwierdziła, że ETPCz jest właściwy do rozpoznania sprawy w zakresie zdarzeń sprzed 16 września 2022 r.

Przechodząc do omówienia linii ewolucyjnej ETPCz na przykładzie przytoczonych wyroków, można powiedzieć, że stanowisko Trybunału ewoluowało od przyznawania prawa do zawierania małżeństwa jedynie parom heteroseksualnym, poprzez nieuznawanie za sprzeczne z postanowieniami EKPC przyznania takiego prawa także parom jedнопłciowym. Stworzenie możliwości innych form instytucjonalizacji pożycia dla par jednorodnych płciowo w ramach wewnętrznego porządku prawnego państw – stron EKPC także nie było przez Trybunał uznawane za nie dające się pogodzić z postanowieniami EKPC [Jaros 2015, 90]. Stanowisko to jednak uległo radykalnej zmianie po wydaniu wyroku w sprawie *Fedotova i Inni przeciwko Rosji*, poprzez uznanie w nim, że z art. 8 EKPC wynika pozytywny obowiązek zapewnienia ram prawnych umożliwiających parom tej samej płci odpowiednie uznanie i ochronę ich związku, zaś w ramach marginesu uznania państw pozostaje, w jakiej formie to zapewnią.

Podsumowując, zmiana linii orzeczniczej ETPCz idzie w parze z dynamiką zmian w ustawodawstwie rodzinnym państw europejskich dopuszczających zawieranie tzw. małżeństw homoseksualnych lub wprowadzających rejestrację związków partnerskich.

#### 4. Adopcje dzieci przez pary homoseksualne i surogacja

Kolejne zmiany w obszarze prawa rodzinnego, jakie przedsięwzięto w wielu państwach europejskich, dotyczyły zalegalizowania adopcji dzieci przez pary homoseksualne. Aktualnie taka możliwość istnieje w dwudziestu jeden państwach. Są to: Andora, Austria, Belgia, Chorwacja, Dania, Finlandia, Francja, Hiszpania, Holandia, Irlandia, Islandia, Lichtenstein, Luksemburg, Malta, Niemcy, Norwegia, Portugalia, Słowenia, Szwajcaria, Szwecja i Wielka Brytania<sup>40</sup>. W państwach tych, a ponadto w Czechach, Estonii i Grecji, pary osób tej samej płci mogą być ustanowione rodziną zastępczą dla dziecka, zaś w San Marino i Estonii partner osoby tej samej płci może wystąpić z wnioskiem o adopcję dziecka partnera<sup>41</sup>.

W przestrzeni europejskiej doszło też do nowelizacji prawa w dziedzinie macierzyństwa zastępczego (surogacji). Przepisy dotyczące tzw. macierzyństwa zastępczego są zróżnicowane w poszczególnych państwach, które na to zezwalają. Pomimo postanowienia art. 3 *Karty praw podstawowych Unii Europejskiej*<sup>42</sup>, że „w dziedzinie medycyny i biologii należy przestrzegać w szczególności: [...] c) zakazu wykorzystywania ciała ludzkiego i jego części jako źródła korzyści majątkowych” oraz art. 21 *Konwencji z Owiedo*<sup>43</sup>, ratyfikowanej przez dwadzieścia dziewięć krajów, wskazującego na „zakaz czerpania korzyści majątkowych” i stanowiącego, iż „Ciało ludzkie i jego części nie mogą same w sobie, stanowić źródła zysku.”, niektóre państwa zezwalają na komercyjne macierzyństwo zastępcze.

Dokonana kwerenda w ustawodawstwie wybranych państw europejskich pozwala na przedłożenie następujących ustaleń:

---

<sup>40</sup> Na podstawie: *Same-sex adoption*, [https://en.wikipedia.org/wiki/Same-sex\\_adoption](https://en.wikipedia.org/wiki/Same-sex_adoption) [dostęp: 20.03.2023].

<sup>41</sup> Tamże.

<sup>42</sup> *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej* (2021/C 326/02) z dnia 26 października 2012 r., Dz. Urz. UE C Nr 326, s. 321. Dokument także w: P.J. Jaros, M. Michalak, *Prawa Dziecka. Dokumenty Unii Europejskiej, Zbiór i opracowanie*, t. I, Biuro Rzecznika Praw Dziecka, Warszawa 2018, s. 11-25.

<sup>43</sup> *Konwencja o ochronie praw człowieka i godności istoty ludzkiej w odniesieniu do zastosowań biologii i medycyny (Konwencja o prawach człowieka i biomedycynie)* sporządzona w Owiedo w dniu 4 kwietnia 1997 r., w: P.J. Jaros, *Prawa Dziecka. Dokumenty Rady Europy. Zbiór i opracowanie*, s. 231-45.

## **Austria**

Surogacja w prawie austriackim jest zabroniona<sup>44</sup>.

## **Belgia**

Zakazana w Belgii jest jedynie surogacja odpłatna<sup>45</sup>.

## **Czechy**

W Republice Czeskiej surogacja jest jedynie wzmiankowana w § 804 ustawy n. 89/2012, w którym przewiduje się wyjątek od zakazu adopcji przez najbliższych krewnych i rodzeństwa. Nie dotyczy to jednak macierzyństwa zastępczego [Svatoš i Konečná 2019, 200].

## **Finlandia**

Wszystkie umowy dotyczące macierzyństwa zastępczego (zarówno komercyjne, jak i altruistyczne) są nielegalne<sup>46</sup>.

## **Francja**

We Francji od 1994 r. każda umowa o macierzyństwo zastępcze, która ma charakter komercyjny lub altruistyczny, jest nielegalna lub niezgodna z prawem i nie jest usankcjonowana przez prawo (art. 16-7 *Kodeksu cywilnego*). Francuski Sąd Kasacyjny przyjął ten punkt widzenia w 1991 r. Orzekł, że jeśli jakakolwiek para zawrze umowę lub uzgodni z inną osobą, że ma ona urodzić dziecko męża i przekazać je po urodzeniu tej parze, oraz że podejmuje decyzję, iż nie zatrzyma dziecka, para zawierająca taką umowę nie może adoptować dziecka. W wyroku sąd uznał, że taka umowa jest niezgodna z prawem na podstawie art. 6, 353 i 1128 k.c.<sup>47</sup>

---

<sup>44</sup> *Surrogacy*, <https://www.bmeia.gv.at/en/austrian-consulate-general-new-york/service-for-citizens/civil-status-family/surrogacy/> [dostęp: 20.03.2023].

<sup>45</sup> *International Surrogacy Laws*, [http://www.familylaw.com.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=69&Itemid=99&lang=en](http://www.familylaw.com.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=69&Itemid=99&lang=en) [dostęp: 20.03.2023].

<sup>46</sup> *Surrogacy abroad*, <https://um.fi/surrogacy-abroad> [dostęp: 20.03.2023].

<sup>47</sup> *Cass., Ass. plén., 31 May 1991*, <https://www.casebooks.eu/contractLaw1/chapter3/excerpt.php?excerptId=2663> [dostęp: 20.03.2023].



## **Grecja**

Grecja jest jedynym krajem Unii Europejskiej posiadającym kompleksowe ramy regulujące i egzekwujące macierzyństwo zastępcze, zgodnie z uzasadnieniem do art. 17 ustawy L. 4272/2014. Możliwość ta obejmuje teraz także wnioskodawców lub matki zastępcze, których miejsce stałego zamieszkania znajduje się poza Grecją<sup>48</sup>.

## **Holandia**

Altruistyczne macierzyństwo zastępcze jest w Holandii legalne. Tylko komercyjne macierzyństwo zastępcze jest nielegalne zarówno w Belgii, jak i Holandii<sup>49</sup>.

## **Hiszpania**

Podczas gdy macierzyństwo zastępcze nie jest dozwolone w Hiszpanii (umowa o zrzeczenie się przez biologiczną matkę nie jest prawnie ważna), to legalne jest wykonywanie macierzyństwa zastępczego w kraju, w którym jest ono uznane – jeśli matka ma obywatelstwo tego samego kraju<sup>50</sup>.

## **Islandia**

Wszystkie formy ewentualnego macierzyństwa zastępczego są nielegalne<sup>51</sup>.

## **Niemcy**

Wszystkie ustalenia dotyczące macierzyństwa zastępczego (zarówno komercyjne, jak i altruistyczne) są nielegalne<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> *Surrogacy laws by country*, [https://en.wikipedia.org/wiki/Surrogacy\\_laws\\_by\\_country](https://en.wikipedia.org/wiki/Surrogacy_laws_by_country) [dostęp: 20.03.2023].

<sup>49</sup> *Legal and illegal aspects of surrogacy*, <https://www.government.nl/topics/surrogate-mothers/surrogacy-legal-aspects> [dostęp: 20.03.2023].

<sup>50</sup> *Surrogacy laws by country*, [https://en.wikipedia.org/wiki/Surrogacy\\_laws\\_by\\_country](https://en.wikipedia.org/wiki/Surrogacy_laws_by_country) [dostęp: 20.03.2023].

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> *Germany: Federal Court of Justice Rules on Legal Motherhood of Surrogate*, <https://www.loc.gov/item/global-legal-monitor/2019-04-29/germany-federal-court-of-justice-rules-on-legal-motherhood-of-surrogate/> [dostęp: 20.03.2023].

## Szwecja

Surogacja jest nielegalna w szwedzkiej opiece zdrowotnej, ale nie ma dla niej żadnych regulacji prawnych dotyczących macierzyństwa zastępczego i pozostaje nieuregulowana<sup>53</sup>.

## Szwajcaria

Surogacja jest uregulowana w *Bundesgesetz über die medizinisch unterstützte Fortpflanzung (Fortpflanzungsmedizingesetz, FMedG) vom 18. Dezember 1998* i jest nielegalna. Prawo zakazuje macierzyństwa zastępczego, art. 31 reguluje zaś karanie lekarzy stosujących metodę zapłodnienia pozaustrojowego w przypadku macierzyństwa zastępczego lub osób aranżujących macierzyństwo zastępcze. Matka zastępcza nie jest karana przez prawo<sup>54</sup>.

## Ukraina

Od 2002 r. macierzyństwo zastępcze i macierzyństwo zastępcze w połączeniu z dawstwem komórek jest na Ukrainie legalne. W Kijowie i Lwowie funkcjonują kliniki zajmujące się macierzyństwem zastępczym. Zgodnie z prawem, dawca lub matka zastępcza nie ma praw rodzicielskich nad urodzonym dzieckiem, a urodzone dziecko zgodnie z prawem jest dzieckiem przyszytych rodziców.

Macierzyństwo zastępcze jest regulowane przez art. 123 *Kodeksu rodzinnego Ukrainy* i rozporządzenie Ministerstwa Zdrowia Ukrainy *O zatwierdzeniu stosowania technologii wspomaganego rozrodu na Ukrainie* z dnia 9 września 2013 r., nr 787. Nie jest do tego wymagane żadne specjalne zezwolenie jakiegokolwiek organu regulacyjnego. Pisemna świadoma zgoda wszystkich stron (przyszłych rodziców i matki zastępczej) uczestniczących w programie macierzyństwa zastępczego jest obowiązkowa. Przyszła matka musi wykazać, że faktycznie istnieje przyczyna medyczna, która uniemożliwia jej zajście w ciążę.

Ukraina nie popiera jednak macierzyństwa zastępczego dla par homoseksualnych.

---

<sup>53</sup> *Surrogacy laws by country*, [https://en.wikipedia.org/wiki/Surrogacy\\_laws\\_by\\_country](https://en.wikipedia.org/wiki/Surrogacy_laws_by_country) [dostęp: 20.03.2023].

<sup>54</sup> Tamże.

Ustawodawstwo ukraińskie zezwala, by nazwiska przyszłych rodziców od samego początku były zamieszczone w akcie urodzenia dziecka urodzonego w wyniku programu macierzyństwa zastępczego. Natomiast nazwisko surogatki nie jest w nim wymienione. Dziecko jest prawnie „należące” do przyszłych rodziców już od momentu poczęcia. Surogat nie może zatrzymać dziecka po urodzeniu. Nawet jeśli program dawstwa miał miejsce i nie ma biologicznego pokrewieństwa między dzieckiem a przyszłą matką, ich nazwiska będą w akcie urodzenia (klauzula 3 art. 123 *Kodeksu rodzinnego Ukrainy*).

W Ukrainie dozwolone jest również badanie embrionów i komercyjne dawstwo gamet i embrionów<sup>55</sup>.

## **Wielka Brytania**

Altruistyczne macierzyństwo zastępcze jest legalne w Wielkiej Brytanii, jednak komercyjne umowy o zastępstwo zastępcze nie występują, ponieważ są zakazane na mocy sekcji 2 ustawy o *umowach zastępczych* z 1985 r. Ponadto, reklama macierzyństwa zastępczego została uznana za przestępstwo na podstawie sekcji 3 ustawy o *macierzyństwie zastępczym*, zaś ustawa o *zapłodnieniu człowieka i embriologii* z 2008 r. dodaje wyjątek, zezwalający agencji *non-profit* na prowadzenie reklamy. Niezależnie od umownego lub finansowego wynagrodzenia za wydatki, ustalenia dotyczące macierzyństwa zastępczego nie są prawnie wykonalne na mocy sekcji 1A ustawy o *umowach dotyczących zastępstwa*; w związku z tym matka zastępcza zachowuje ustawowe prawo do określenia „statusu” dziecka, nawet jeśli nie są one genetycznie spokrewnione. O ile nie zostanie wydany nakaz rodzicielski lub nakaz adopcyjny, matka zastępcza pozostaje prawną matką dziecka<sup>56</sup>.

## **Włochy**

Zgodnie z przepisami ustawy nr 40 zatwierdzonej 19 lutego 2004 r. przez włoski Parlament – *Przepisy dotyczące medycznie wspomaganą prokreację*, jakkolwiek forma sprzedaży gamet lub zarodków, jak również

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> *International Surrogacy Laws*, [http://www.familylaw.com.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=69&Itemid=99&lang=en](http://www.familylaw.com.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=69&Itemid=99&lang=en) [dostęp: 20.03.2023].

macierzyństwo zastępcze, jest zabroniona i podlega karze pozbawienia wolności od trzech miesięcy do dwóch lat i grzywną w wysokości od 600 000 do miliona euro (art. 12 ust. 6). Zakaz ten został dodatkowo poparty wyrokiem włoskiego Trybunału Konstytucyjnego (tj. wyrokiem nr 272 wydanym w 2017 r.), który stwierdził, że „praktyka macierzyństwa zastępczego nieznośnie stanowi obrazę godności kobiety i głęboko podkopuje stosunki międzyludzkie”<sup>57</sup>.

## Polska

Jeżeli chodzi o prawo polskie, *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*<sup>58</sup> w art. 61<sup>9</sup> jednoznacznie stanowi, że matką dziecka jest kobieta, która je urodziła. Z tym przepisem koreluje art. 189a *Kodeksu karnego*<sup>59</sup>, który w przypadku wykrycia umowy o surogację może doprowadzić do odpowiedzialności karnej za przestępstwo handlu ludźmi. Warto przytoczyć też art. 211a k.k., który penalizuje zarówno oddanie dziecka do adopcji przez osobę, której przysługuje nad nim władza rodzicielska, jak i przyjęcie dziecka do adopcji przez osobę, od której to dziecko nie pochodzi, niebędącej jego biologicznym rodzicem. Odpowiedzialność z § 1 zachodzi, jeżeli dana osoba działa „w celu osiągnięcia korzyści majątkowej”, natomiast z § 2 – jeżeli działa „w celu osiągnięcia korzyści majątkowej lub osobistej, zatajając ten cel przed sądem”.

Z przedstawionego powyżej zestawienia wynika, że surogacja w zdecydowanej większości wymienionych państw jest zakazana. Dotyczy to zarówno surogacji altruistycznej, jak i komercyjnej. Natomiast w Belgii, Holandii, Wielkiej Brytanii i Grecji nielegalna jest surogacja komercyjna, zaś na Ukrainie nie jest prawnie uregulowana jako komercyjna i jest bardziej zbliżona do altruistycznej.

---

<sup>57</sup> *Surrogacy laws by country*, [https://en.wikipedia.org/wiki/Surrogacy\\_laws\\_by\\_country](https://en.wikipedia.org/wiki/Surrogacy_laws_by_country) [dostęp: 20.03.2023].

<sup>58</sup> Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Dz. U. z 2020 r. poz. 1359 [dalej: k.r.o.].

<sup>59</sup> Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. *Kodeks karny*, Dz. U. z 2022 r. poz. 1138 [dalej: k.k.].

## 5. Mowa nienawiści w Europie a orientacja seksualna i tożsamość płciowa w wybranych państwach Europy

### **Austria** (po zmianach z 2020 r.)

Karalnym jest publiczne podżeganie do przemocy lub nienawiści m.in. z powodu płci kulturowej lub orientacji seksualnej – kara do 2 lat pozbawienia wolności (art. 283 *Kodeksu karnego*)<sup>60</sup>.

### **Chorwacja** (po zmianach z 2019 r.)

Karalnym jest „prześladowanie organizacji lub osób promujących równość między ludźmi” – kara pozbawienia wolności od 6 miesięcy do 5 lat art. 174 *Kodeksu karnego*.

Karalnym jest podżeganie przez prasę, radio, telewizję, system lub sieć informatyczną, publiczne zgromadzenie, lub w inny sposób publiczne podżeganie lub udostępnianie materiałów podlegających do przemocy lub nienawiści m.in. z powodu płci kulturowej, identyfikacji płciowej lub orientacji seksualnej – kara pozbawienia wolności do 3 lat.

Popęlnienie przestępstwa z nienawiści m.in. z powodu płci kulturowej, identyfikacji płciowej lub orientacji seksualnej jest okolicznością obciążającą (art. 87 *Kodeksu karnego*).

W przypadku dziewięciu typów przestępstw istnieją formy kwalifikowane, jeżeli zostały popełnione z nienawiści m.in. na ww. tle<sup>61</sup>.

### **Francja** (po zmianach z 2022 r.)

Jeżeli przestępstwu towarzyszą, poprzedzają je lub następują po nim słowa, pisma, obrazy przedmioty lub zachowania w jakikolwiek sposób obraźliwe dla honoru lub powagi pokrzywdzonego lub grupy, do której należy pokrzywdzony, z uwagi na m.in. płeć, orientację seksualną lub identyfikację płciową powoduje to podwyższenie górnej granicy zagrożenia, według

---

<sup>60</sup> [https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost\\_read\\_first%2Ccountry%3A4%2Cpage%3A1](https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost_read_first%2Ccountry%3A4%2Cpage%3A1) [dostęp: 21.03.2023].

<sup>61</sup> [https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost\\_read\\_first%2Ccountry%3A110%2Cpage%3A1](https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost_read_first%2Ccountry%3A110%2Cpage%3A1) [dostęp: 21.03.2023].

siedmiu kategorii w zależności od górnego zagrożenia formy podstawowej (art. 132-77 *Kodeksu karnego*).

Karalna jest odmowa świadczenia usługi, dostarczenia towaru, wynajmu, utrudnianie prowadzenia działalności gospodarczej z powodu m.in. płci, obyczajów, orientacji seksualnej lub identyfikacji płciowej, a także uzależnienie zatrudniania, przyjęcia na staż itp. o ww. czynników – kara do 3 lat pozbawienia wolności i grzywna (art. 225-1 i 225-2 *Kodeksu karnego*).

Karalne są praktyki, zachowania i powtarzające się propozycje zmierzające do zmiany lub stłumienia orientacji seksualnej – kara do 2 lat pozbawienia wolności i grzywna.

W typach kwalifikowanych, np. gdy czyn taki jest popełniony w stosunku do małoletniego lub w stosunku do zstępnego i osoby pod władzą rodzicielską sprawcy grozi kara do 3 lat pozbawienia wolności i wyższa grzywna (art. 225-4-13 *Kodeksu karnego*).

Ponadto sąd może pozbawić sprawcę władzy rodzicielskiej lub ją ograniczyć<sup>62</sup>.

## **Grecja**

Popełnienie przestępstwa m.in. z powodu orientacji seksualnej lub identyfikacji płciowej pokrzywdzonego stanowi okoliczność obciążającą, skutkującą podniesieniem dolnej i górnej granicy zagrożenia, wykluczającą wydanie wyroku w zawieszeniu (art. 79 i 81A *Kodeksu karnego*)<sup>63</sup>.

## **Hiszpania** (po zmianach w 2022 r.)

Popełnienie przestępstwa z uwagi m.in. na płeć, identyfikację płciową, orientację seksualną i uprzedzenia sprawcy co do ról płciowych jest okolicznością obciążającą (art. 22 *Kodeksu karnego*).

Karalnym jest prowokowanie nienawiści, wrogości, dyskryminacji albo przemocy m.in. z powodu płci, identyfikacji płciowej lub orientacji seksualnej oraz wytwarzanie, opracowywanie, posiadanie w celu rozpowszechniania, udostępnianie, rozpowszechnianie i sprzedawania pism i innych materiałów,

<sup>62</sup> <https://www.legifrance.gouv.fr/codes/id/LEGITEXT000006070719> [dostęp: 21.03.2023].

<sup>63</sup> [https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost\\_read\\_first%2Ccountry%3A100%2Cpage%3A1](https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost_read_first%2Ccountry%3A100%2Cpage%3A1) [dostęp: 21.03.2023].

które mogą być użyte bezpośrednio lub pośrednio do prowokowania nienawiści, wrogości, dyskryminacji lub przemocy z ww. powodów – kara od roku do 4 lat pozbawienia wolności i grzywna (art. 510 ust. 1 *Kodeksu karnego*).

Karalnym jest naruszenie godności osób przez działania prowadzące do poniżenia, lekceważenia, zdyskredytowania tych osób m.in. z powodu płci, identyfikacji płciowej lub orientacji seksualnej oraz wytwarzanie, opracowywanie, posiadanie w celu rozpowszechniania, udostępnianie, rozpowszechnianie i sprzedawania pism i innych materiałów, które mogą być użyte bezpośrednio lub pośrednio do takiego poniżenia, lekceważenia i zdyskredytowania – kara od 6 miesięcy do 2 lat pozbawienia wolności i grzywna; a jeżeli czyny te promują lub sprzyjają klimatowi nienawiści, wrogości, dyskryminacji albo przemocy wobec wymienionych kategorii osób – kara od roku do 4 lat pozbawienia wolności i grzywna (art. 510 ust. 2 *Kodeksu karnego*).

Karalna jest odmowa dostępu do usługi publicznej z powodu m.in. płci, identyfikacji płciowej i orientacji seksualnej – kara od 6 miesięcy do 2 lat pozbawienia wolności, grzywna i zakaz wykonywania zawodu lub piastowania stanowiska od roku do 3 lat (art. 511 *Kodeksu karnego*).

Karalna jest odmowa w ramach czynności zawodowych lub przedsiębiorstwa spełnienia świadczenia z powodu m.in. płci, identyfikacji płciowej i orientacji seksualnej – kara zakazu sprawowania urzędu, wykonywania zawodu lub działalności gospodarczej na okres od roku do 4 lat<sup>64</sup>.

## **Irlandia**

Karalnym jest publikowanie lub rozpowszechnianie materiałów pisemnych, użycie słów, zachowanie, pokazanie materiału pisemnego, rozpowszechnianie, pokazywanie, odtwarzanie nagrania dźwięku lub obrazu, jeżeli te słowa, zachowanie lub materiał mogą grozić, urażać, obrażać, podsycić nienawiść intencjonalnie, lub w świetle okoliczności prawdopodobnie podsycić nienawiść wobec grupy osób m.in. z uwagi na orientację seksualną – kara grzywny lub pozbawienie wolności do lat 2 (art. 1 i 2 *Ustawy o przestępstwach z nienawiści*)<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> *Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal*, <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1995-25444> [dostęp: 21.03.2023].

<sup>65</sup> [https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost\\_read\\_first%2Ccountry%3A96%2Cpage%3A1](https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost_read_first%2Ccountry%3A96%2Cpage%3A1) [dostęp: 21.03.2023].

## **Islandia** (po zmianach w 2015 r.)

Karalne jest: wyśmiewanie, pomawianie, obrażanie, grożenie i w inny sposób atakowanie osoby lub grupy osób m.in. z powodu orientacji seksualnej lub identyfikacji płciowej – kara grzywny lub pozbawienia wolności do lat 2 (art. 233a *Kodeksu karnego*); odmowa sprzedaży towaru lub świadczenia usługi, lub odstępu do miejsca publicznego czy zgromadzenia osobie m.in. z powodu jej skłonności seksualnych – kara grzywny lub pozbawienia wolności do 6 miesięcy (art. 180 *Kodeksu karnego*)<sup>66</sup>.

## **Malta**

Popęlnienie przestępstwa motywowanego nienawiścią m.in. z powodu płci, identyfikacji płciowej lub orientacji seksualnej powoduje zaostrenie kary o jeden lub dwa stopnie (art. 83B *Kodeksu karnego*).

Niektóre rozdziały *Kodeksu karnego* ponadto przewidują zaostrenie kary o jeden lub dwa stopnie, jeżeli przestępstwo jest motywowane płcią, identyfikacją płciową lub orientacją seksualną.

Karalnym jest publikowanie lub rozpowszechnianie materiałów pisemnych, użycie słów, zachowanie, pokazanie materiału pisemnego, rozpowszechnianie, pokazywanie, odtwarzanie nagrania dźwięku lub obrazu, jeżeli te słowa, zachowanie lub materiał mogą grozić, urażać, obrażać, podsycać nienawiść intencjonalnie, lub w świetle okoliczności prawdopodobnie wobec grupy osób m.in. z uwagi na orientację seksualną – kara pozbawienia wolności od 6 do 18 miesięcy (art. 82a *Kodeksu karnego*)<sup>67</sup>.

## **Monaco**

Karalne jest prowokowanie nienawiści albo przemocy wobec osób lub grup osób z powodu m.in. orientacji seksualnej – kara do 5 lat pozbawienia wolności (art. 16 ustawy o wolności wyrażania poglądów)<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> [https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost\\_read\\_first%2Ccountry%3A97%2Cpage%3A1](https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost_read_first%2Ccountry%3A97%2Cpage%3A1) [dostęp: 21.03.2023].

<sup>67</sup> [https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost\\_read\\_first%2Ccountry%3A88%2Cpage%3A1](https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost_read_first%2Ccountry%3A88%2Cpage%3A1) [dostęp: 21.03.2023].

<sup>68</sup> [https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost\\_read\\_first%2Ccountry%3A86%2Cpage%3A1](https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost_read_first%2Ccountry%3A86%2Cpage%3A1) [dostęp: 21.03.2023].



## **Portugalia** (po zmianach z 2017 r.)

Karalne jest zakładanie i organizowanie organizacji oraz rozwijanie zorganizowanej działalności propagandowej, które podlegają do dyskryminacji, nienawiści i przemocy m.in. z powodu płci, orientacji seksualnej i identyfikacji płciowej, oraz udział w takiej organizacji i działalności – do 8 lat pozbawienia wolności (art. 240 § 1 *Kodeksu karnego*).

Karalne jest prowokowanie aktów, przemocy, zniesławianie lub obrażanie osoby lub grupy osób, grożenie osobie lub grupie osób, podżeganie do przemocy lub nienawiści m.in. z powodu płci, orientacji seksualnej i identyfikacji płciowej – kara od 6 miesięcy do 5 lat pozbawienia wolności (art. 240 § 2 *Kodeksu karnego*).

Morderstwo i ciężkie uszkodzenia ciała ma formy kwalifikowane, jeżeli są motywowane nienawiścią m.in. z powodu płci, orientacji seksualnej i identyfikacji płciowej (art. 132 i 145 *Kodeksu karnego*)<sup>69</sup>.

## **Niemcy**

Karalne jest dopuszczenie, aby treści mogące naruszyć godność innych poprzez obrazę, złośliwe oczernianie lub zniesławianie m.in. grup o określonej orientacji seksualnej lub osoby należącej do takiej grupy, dotarło do świadomości osoby należącej do takiej grupy, która tego sobie nie życzy – kara do 2 lat pozbawienia wolności albo grzywny.

Karalne jest: 1) podsycanie, w sposób naruszający pokój publiczny, nienawiści przeciwko grupie narodowej, rasowej, religijnej albo definiowanej przez pochodzenie etniczne, przeciwko części społeczeństwa, lub osobom należącym do jednej z wymienionych grup lub części społeczeństwa lub nawoływanie do stosowania gwałtownych lub samowolnych środków przeciwko nim; 2) naruszanie, w sposób naruszający pokój publiczny, godności innych przez obrazę, złośliwe oczernianie lub zniesławianie wymienionych grup lub części społeczeństwa lub osób należącym do jednej z wymienionych grup lub części społeczeństwa – od 3 miesięcy do 5 lat pozbawienia wolności (§ 130 (1) *Kodeksu karnego*)<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> *Código Penal Português*, <https://www.codigopenal.pt/> [dostęp: 21.03.2023].

<sup>70</sup> *German Criminal Code*, [https://www.gesetze-im-internet.de/englisch\\_stgb/englisch\\_stgb.html](https://www.gesetze-im-internet.de/englisch_stgb/englisch_stgb.html) [dostęp: 21.03.2023].

## Rumunia

Popełnienie przestępstwa z motywacji związanej m.in. z orientacją seksualną pokrzywdzonego jest okolicznością obciążającą, mogącą uzasadniać zastosowanie nadzwyczajnego obostrzenia kary – wymierzenia jej ponad górną granicę zagrożenia (art. 77 i 78 *Kodeksu karnego*).

Nie ma przestępstwa „mowy nienawiści” ze względu na orientację seksualną *sensu stricto*, natomiast karalne jest podburzenie opinii publicznej do nienawiści lub dyskryminacji przeciwko określonej kategorii osób – zagrożone kar od 6 miesięcy do 3 lat pozbawienia wolności lub grzywną (art. 369 *Kodeksu karnego*)<sup>71</sup>.

## San Marino (po zmianach z 2016 r.)

Karalne jest popełnianie lub podżeganie do aktów dyskryminacji lub przemocy m.in. w związku z orientacją seksualną – kara pozbawienia wolności II stopnia (art. 179 bis *Kodeksu karnego*).

Popełnienie przestępstwa z powodu orientacji seksualnej jest okolicznością obciążającą (art. 90 *Kodeksu karnego*)<sup>72</sup>.

## Słowacja

Kilkadziesiąt typów przestępstw ma formy kwalifikowane, jeżeli zostały popełnione z nienawiści motywowanej m.in. płcią lub orientacją seksualną (§ 140 e *Kodeksu karnego*)<sup>73</sup>.

## Słowenia

Karalne jest publiczne wywoływanie lub podsycanie nienawiści, konfliktu, nietolerancji lub „powodowanie” nierówności na tle m.in. orientacji seksualnej – kara do 2 lat pozbawienia wolności (art. 297 *Kodeksu karnego*)<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> <https://legislatie.just.ro/Public/DetaliiDocumentAfis/24810> [dostęp: 21.03.2023].

<sup>72</sup> [https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost\\_read\\_first%2Ccountry%3A79%2Cpage%3A1](https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost_read_first%2Ccountry%3A79%2Cpage%3A1) [dostęp: 21.03.2023].

<sup>73</sup> [https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost\\_read\\_first%2Ccountry%3A77%2Cpage%3A1](https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost_read_first%2Ccountry%3A77%2Cpage%3A1) [dostęp: 21.03.2023].

<sup>74</sup> [https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost\\_read\\_first%2Ccountry%3A76%2Cpage%3A1](https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost_read_first%2Ccountry%3A76%2Cpage%3A1) [dostęp: 21.03.2023].

### **Szwajcaria** (po zmianach z 2018 r.)

Karalne jest: 1) publiczne wzbudzanie dyskryminacji lub nienawiści przeciwko osobom lub grupom osób m.in. z powodu ich orientacji seksualnej; 2) propagowanie publicznie ideologii dyskredytującej lub oczerniającej takie osoby lub grupy; 3) publicznie, przez słowa, pisma, obrazy, gesty, czyny albo w inny sposób naruszający godność ludzką dyskredytowanie lub dyskryminowanie takiej osoby lub grupy; 4) odmowa oferowanego publicznie świadczenia z powodu m.in. orientacji seksualnej – kara pozbawienia wolności do lat 3 lub grzywna (art. 261 bis *Kodeksu karnego*)<sup>75</sup>.

### **Szwecja** (po zmianach z 2018 r.)

Jako okoliczność obciążającą szczególną wagę należy przypisać motywacji sprawcy przestępstwa zmierzającą do obrażenia osoby lub grupy osób m.in. z powodu orientacji seksualnej, identyfikacji płciowej lub podobnych przyczyn (rozdział 29 § 2 *Kodeksu karnego*)<sup>76</sup>.

### **Wielka Brytania**

Popęlnienie przestępstwa z uwagi na wrogość wobec osób o określonej orientacji seksualnej lub jeżeli sprawca przed, bezpośrednio lub po popełnieniu przestępstwa okazywał wrogość wobec pokrzywdzonego z uwagi na jego orientację seksualną jest okolicznością obciążającą, którą sąd jest zobowiązany brać pod uwagę z urzędu (art. 146 *Criminal Justice Act 2003*)<sup>77</sup>.

### **Włochy**

Aktualnie włoski *Kodeks karny* nie zawiera przepisów dotyczących przestępstw z nienawiści na tle orientacji seksualnej czy transpłciowości. Art. 604 bis *Kodeksu karnego* przewiduje karalność, o ile dane zachowanie nie stanowi poważniejszego przestępstwa: 1) propagandy idei opartych na idei

---

<sup>75</sup> *Codice penale svizzero del 21 dicembre 1937 (Stato 1° agosto 2023)*, [https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/54/757\\_781\\_799/it#fn-d6e10045](https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/54/757_781_799/it#fn-d6e10045) [dostęp: 21.03.2023].

<sup>76</sup> [https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost\\_read\\_first%2CCountry%3A74%2Cpage%3A1](https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost_read_first%2CCountry%3A74%2Cpage%3A1) [dostęp: 21.03.2023].

<sup>77</sup> [https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost\\_read\\_first%2CCountry%3A121%2Cpage%3A1](https://legislationline.org/search?q=lang%3Aen%2Csort%3Amost_read_first%2CCountry%3A121%2Cpage%3A1) [dostęp: 21.03.2023].

wyższości rasowej lub etnicznej, lub nienawiści rasowej lub etnicznej, podżegania do dyskryminacji lub dyskryminacji z powodów rasowych, etnicznych, narodowościowych lub religijnych – kara grzywny; 2) nawoływania do przemocy i aktów przemocy z powodów rasowych, etnicznych, narodowościowych lub religijnych – kara do 4 lat pozbawienia wolności.

Zgodnie z art. 604 ter *Kodeksu karnego* w razie popełnienia innych przestępstw w celu dyskryminacji lub z nienawiści z powodów rasowych, etnicznych, narodowościowych lub religijnych wymierza się karę w granicach zagrożenia podwyższonych o połowę. Przynależność do organizacji, której celem jest podżeganie do nienawiści lub przemoc z powodów rasowych, etnicznych, narodowościowych lub religijnych – kara od 6 miesięcy do 4 lat pozbawienia wolności<sup>78</sup>.

Podsumowując wyniki przeprowadzonego badania prawa wskazanych wyżej państw europejskich stwierdzić należy, że większość z nich wyodrębniło w swoim ustawodawstwie karnym przestępstwo polegające na stosowaniu różnych form przemocy lub nienawiści wobec osób ze względu na ich orientację seksualną. Charakterystyczne jest, że większość z nich (np. Anglia, Irlandia) jeszcze do niedawna penalizowała współżycie seksualne osób tej samej płci. W takich państwach jak: Grecja, Rumunia i Szwecja nie wyodrębniono przestępstwa z nienawiści wobec osób homoseksualnych, ale czyny takie stanowią okoliczność obciążającą przy wymierzaniu kary. Jedynie we Włoszech nie mówi się wprost o przestępstwach z nienawiści wobec osób ze względu na ich orientację seksualną, ale uważna lektura przepisów karnych pozwala wnioskować, że czyn taki byłby brany przez sądy za okoliczność obciążającą. Jeżeli chodzi o Polskę, to k.k. nie przewiduje odrębnej kwalifikacji karnej przestępstwa z nienawiści na tle orientacji seksualnej. Biorąc jednak pod uwagę przepisy ogólne k.k., sąd osądzając sprawę ma obowiązek uwzględnić motywację sprawcy i wobec tego motywacja sprawcy wynikająca z nienawiści do osób homoseksualnych może być potraktowana jako okoliczność obciążająca i wpływać na wyższy wymiar kary.

---

<sup>78</sup> *Dei delitti contro la persona*, <https://www.altalex.com/documents/news/2014/10/28/dei-delitti-contro-la-persona> [dostęp: 21.03.2023].

## **6. Wiek dla legalnego wyrażenia zgody na współżycie seksualne w Europie<sup>79</sup>**

W celu uzupełnienia obrazu o prawach dotyczących warunków kreowania i funkcjonowania rodziny w państwach europejskich istotne są informacje dotyczące wieku, od którego współżycie seksualne jest legalne lub używając innej terminologii: wieku, od którego wyrażenie zgody na współżycie seksualne nie powoduje konsekwencji karnych.

### **6.1. Państwa, w których granica zgody wynosi 14 lat**

#### **Albania**

#### **Andora**

Granica ta wzrasta do 18 lat w razie nadużycia zaufania, stosunku zależności lub przymusowej sytuacji (art 147, 148)<sup>80</sup>.

#### **Austria**

W sytuacji, gdy osoba nie jest wystarczająco dojrzała, aby zrozumieć znaczenie czynu, granica ta wzrasta do 16 lat.

Kontratyp – jeżeli różnica wieku między stronami wynosi nie więcej niż 3 lata.

Karalne jest też inicjowanie kontaktów seksualnych z nieletnim za pomocą Internetu.

#### **Bośnia i Hercegowina**

---

<sup>79</sup> Głównymi źródłami informacji są: internetowa baza danych USA – [www.ageofconsent.net](http://www.ageofconsent.net) oraz [https://en.wikipedia.org/wiki/Ages\\_of\\_consent\\_in\\_Europe](https://en.wikipedia.org/wiki/Ages_of_consent_in_Europe) [každorazowo dostęp: 22.03.2023]. W przypadku korzystania z innych źródeł, zostaną one podane w stosownych przypisach.

<sup>80</sup> *Llei 9/2005, del 21 de febrer, qualificada del Codi penal*, <https://www.bopa.ad/bopa/017025/Pagines/3BE2E.aspx> [dostęp: 22.03.2023].

## **Bułgaria**

Granica ta wzrasta do lat 18, jeżeli pokrzywdzony jest osobą, która nie rozumie istoty i znaczenia aktu.

## **Czarnogóra**

W wypadku, gdy sprawca jest nauczycielem, opiekunem, rodzicem adopcyjnym, ojczymem, macochą oraz inną osobą nadużywającą autorytetu lub władzy nad nieletnim granica ta wzrasta do 18 lat. Karalne jest pozostawanie w konkubinacie z nieletnim. Karalne jest także przyzwolenie przez prawnego opiekuna na pozostawanie małoletniego w konkubinacie.

## **Lichtenstein**

## **Macedonia**

Karalny jest konkubinacj dorosłego z nieletnim (poniżej 18 lat).

## **Niemcy**

Można odstąpić od wymierzenia kary, jeżeli różnica wieku między stronami jest niewielka a sprawca nie wykorzystał braku zdolności drugiej strony do seksualnego samostanowienia. Karalne jest również współżycie osoby w wieku powyżej 21 lat z osobą w wieku poniżej 16 lat, jeżeli osoba powyżej lat 21 wykorzystała brak zdolności osoby poniżej lat 16 do seksualnego samostanowienia. Czyn ten co do zasady ścigany jest na wniosek, a sąd może odstąpić od wymierzenia kary, jeżeli w świetle zachowania pokrzywdzonego szkodliwość czynu była niewielka. Karalne jest współżycie z osobą poniżej 18 roku życia poprzez wykorzystanie przymusowej sytuacji takiej osoby (§ 176 i 182)<sup>81</sup>.

---

<sup>81</sup> *German Criminal Code*, [https://www.gesetze-im-internet.de/englisch\\_stgb/englisch\\_stgb.html#p1771](https://www.gesetze-im-internet.de/englisch_stgb/englisch_stgb.html#p1771) [dostęp: 22.03.2023].

## **Portugalia**

Granica ta wzrasta do 18 lat w stosunku do sprawców, którzy sprawują nad pokrzywdzonym władzę rodzicielską, którym powierzono edukację lub opiekę nad pokrzywdzonym. Karalne jest także korzystanie z prostytucji osób poniżej 18 roku życia. Granica ta wzrasta do 16 lat w wypadku wykorzystania niedoświadczenia nieletniego. Zakazane jest także zachęcanie osób poniżej lat 14 do aktywności seksualnej (art. 171, 172, 173, 174)<sup>82</sup>.

## **San Marino**

### **Serbia**

Jeżeli sprawca jest odpowiedzialny za naukę, wychowanie, nadzór lub opiekę nad małoletnim, granica ta wzrasta do 18 lat. Zabroniony jest także konkubinaty z osobą niepełnoletnią.

### **Węgry**

Kontratyp, jeżeli strony są w wieku od 12 do 18 lat.

### **Włochy**

W wypadku prostytucji granica ta wzrasta do 18 lat, w określonych sytuacjach (osoby zaufane) do 16 lat. Kontratyp, jeżeli różnica wieku wynosi mniej niż 4 lata i partnerzy ukończyli 13 lat i nie ukończyli 18 lat. Karalne są zachowania nieprzyzwoite w obecności nieletniego. Karalne jest także publiczne pochwalanie pedofilii (art. 414 bis, 519, 530, 600 bis, 609 quater)<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> *Código Penal*, <https://diariodarepublica.pt/dr/legislacao-consolidada/decreto-lei/1995-34437675> [dostęp: 22.03.2023].

<sup>83</sup> *Dei delitti contro la moralità pubblica e il buon costume*, <https://www.altalex.com/documents/news/2014/12/23/dei-delitti-contro-la-moralita-pubblica-e-il-buon-costume> [dostęp: 21.03.2023]; *Dei delitti contro la persona*, <https://www.altalex.com/documents/news/2014/10/28/dei-delitti-contro-la-persona> [dostęp: 21.03.2023].

## 6.2. Państwa, w których granica zgody wynosi 15 lat

### **Chorwacja**

Kontratyp, jeżeli różnica wieku między stronami wynosi mniej niż 3 lata.

### **Czechy**

Granica ta wzrasta do 18 lat, jeżeli do współżycia dochodzi w zamian za zapłatę, korzyść, przywilej lub ich obietnice.

### **Dania**

Granica ta wzrasta do 18 lat, gdy sprawca jest rodzicem adopcyjnym, rodzicem zastępczym, ojczymem, macochą, nauczycielem lub inną osobą, której powierzono edukację i wychowanie małoletniego.

### **Francja**

Granica ta wzrasta do 18 lat, gdy sprawca jest wstępnym bądź posiada prawną lub faktyczną władzę nad pokrzywdzonym lub nadużywa władzy wynikającej ze stanowiska. Od 2021 r. współżycie z osobą poniżej 15 lat jest uważane za zgwałcenie, chyba że między stronami jest różnica wieku mniejsza niż 5 lat. Karalne jest też organizowanie spotkań związanych z nieprzyzwoitymi zrachowaniami lub współżyciem seksualnym, jeżeli są obecni lub uczestniczą nieletni (art. 222-22, 222-25, 222-27)<sup>84</sup>.

### **Grecja**

Do 2015 r. granica ta wzrastała do 17 lat w wypadku współżycia seksualnego dorosłego mężczyzny z nieletnim mężczyzną.

Kontratyp, gdy różnica wieku między stronami jest mniejsza niż 3 lata.

### **Islandia**

---

<sup>84</sup> *Code pénal*, [https://www.legifrance.gouv.fr/codes/section\\_lc/LEGITEXT000006070719/LEGISCTA000043405084/#LEGISCTA000043405084](https://www.legifrance.gouv.fr/codes/section_lc/LEGITEXT000006070719/LEGISCTA000043405084/#LEGISCTA000043405084) [dostęp: 21.03.2023].



**Monako**

**Polska**

**Słowacja**

**Słowenia**

**Szwecja**

Granica ta wzrasta do 18 lat, jeżeli pokrzywdzony jest potomkiem sprawcy, podlega opiece sprawcy lub podobnej relacji lub jest pod opieką sprawcy na mocy decyzji agencji rządowej.

Kontratyp, gdy „jest oczywistym, że z uwagi na małą różnicę wieku między stronami i inne okoliczności nie doszło do zgwałcenia”.

### **6.3. Państwa, gdzie granica zgody wynosi 16 lat**

**Armenia**

**Azerbejdżan**

**Belgia**

Kontratyp, gdy różnica wieku wynosi mniej niż 3 lata.

**Białoruś**

**Estonia**

W czerwcu 2022 r. podniesione z 14 lat.

Kontratyp, jeżeli pokrzywdzony ukończył 14 lat a różnica wieku między stronami jest nie większa niż 5 lat.

## **Finlandia**

Granica ta ulega zwiększeniu do 18 lat, jeżeli pokrzywdzony jest podwładnym sprawcy. Można odstąpić od wymierzenia kary, jeżeli nie ma dużej różnicy wieku albo różnicy w mentalnej i psychologicznej dojrzałości osób zaangażowanych.

## **Gruzja**

## **Hiszpania**

Granica to podwyższona z 13 lat w 2015 r. Wzrasta do 18 lat w razie nadużycia pozycji, zaufania, władzy lub wpływu.

Kontratyp, jeżeli strony są w zbliżonym wieku lub stopniu rozwoju a współzycie jest za ich wolną zgodą. Karalne jest też kontaktowanie się z nieletnim poniżej lat 16 w celach seksualnych za pomocą Internetu i innych środków porozumiewania się na odległość, a także prezentowanie nieletniemu czynności seksualnych (art. 181, 182, 183, 183 bis)<sup>85</sup>.

## **Kazachstan**

## **Litwa**

## **Luksemburg**

## **Łotwa**

## **Malta**

W 2018 r. obniżono wiek zgody z 18 lat. Wysokość zagrożenia jest różnicowana w zależności od wieku stron.

---

<sup>85</sup> *Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal*, <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1995-25444> [dostęp: 21.03.2023].

## **Mołdawia**

Kontratyp, jeżeli strony są w podobnym wieku lub stopniu dojrzałości (art. 174 *Kodeksu karnego*)<sup>86</sup>.

## **Niderlandy**

Istnieje kontratyp dla osób nieletnich, między którymi istnieje nieznaczna różnica wieku i które pozostają w relacjach zgodnych z normami społeczno-etycznymi.

## **Norwegia**

Sąd może odstąpić od wymierzenia kary, jeżeli strony są w podobnym wieku lub stopniu dojrzałości.

## **Rosja**

Odpowiedzialności podlega jedynie osoba, która ukończyła 18 lat. Współzycie z osobą poniżej 12 lat traktowane jest jako zgwałcenie i pociąga za sobą znacznie surowsze kary niż „zwykła” pedofilia.

## **Rumunia**

W 2020 r. podniesiono granicę z 15 lat. Granica ta wzrasta do 18 lat, jeżeli starsza strona nadużywa swojej władzy lub wpływów, aby uzyskać dostęp seksualny do ofiary.

Kontratyp, jeżeli różnica wieku między stronami jest mniejsza niż 3 lata. Karalne jest także współzycie seksualne w obecności nieletniego poniżej lat 13, prezentacja takiemu nieletniemu treści pornograficznych oraz dążenie do spotkania z nieletnim w celach seksualnych (art. 220, 221, 222)<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> *Codul Penal al Republicii Moldova*, [https://www.legis.md/cautare/getResults?doc\\_id=122429&lang=ro](https://www.legis.md/cautare/getResults?doc_id=122429&lang=ro) [dostęp: 21.03.2023].

<sup>87</sup> *Codul Penal*, <https://lege5.ro/gratuit/gezdmnrzgi/cuprins-codul-penal?dp=gqytsojshe4do> [dostęp: 21.03.2023].

## **Szwajcaria**

Kontratyp, jeżeli różnica wieku między stronami wynosi 3 lata lub mniej. Jeżeli sprawca nie ukończył 20 lat i istnieją szczególne okoliczności lub strony zawarły małżeństwo lub zarejestrowany związek partnerski, można odstąpić od ścigania lub wymierzenia kary. Granica wzrasta do 18 lat, gdy sprawca nadużywa stosunku zależności wynikającego z nauczania, zaufania, stosunku pracy lub jeszcze innych zależności (art. 187, 188 *Kodeksu karnego*)<sup>88</sup>.

## **Ukraina**

Karalna jest również propozycja spotkania z nieletnim w celach seksualnych, także za pomocą środków komunikowania się na odległość (art. 156, 156-1)<sup>89</sup>.

## **Wielka Brytania**

### **6.4. Państwa, w których granica zgody wynosi 17 lat**

## **Cypr**

## **Irlandia**

Nie dotyczy osób będących małżeństwem.

Kontratyp, gdy pokrzywdzony ukończył 15 lat a różnica wieku między stronami jest nie większa niż dwa lata. Nie dotyczy jednak sytuacji nadużycia zaufania lub przymusowej sytuacji.

---

<sup>88</sup> *Codice penale svizzero*, [https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/54/757\\_781\\_799/it#book\\_2](https://www.fedlex.admin.ch/eli/cc/54/757_781_799/it#book_2) [dostęp: 21.03.2023].

<sup>89</sup> Кримінальний кодекс України (*Kodeks karny Ukrainy*), <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2341-14#Text> [dostęp: 21.03.2023].

## 6.5. Państwa, w których granica zgody wynosi 18 lat

### Turcja

Jeżeli nieletni ukończył 15 lat, przestępstwo ścigane jest tylko na wniosek.

### Watykan

Granica ta jest obniżona do 14 lat dla kobiet i 16 dla mężczyzn, gdy chodzi o współżycie z małżonkiem.

Przechodząc do omówienia zagadnienia wieku dla legalnie wyrażonej zgody na współżycie seksualne, należy stwierdzić, że na obszarze Europy nie występuje jednolita granica wiekowa. Najwięcej państw (dwadzieścia jeden) granicę taką ustanawia na poziomie 16 lat. Najmniej zaś na poziomie 17 lat (Cypr i Irlandia) oraz na poziomie 18 lat (Turcja i Watykan). Polska wraz z dziesięcioma innymi krajami opowiedziała się za wiekiem 15 lat. Pozostałe państwa europejskie w liczbie piętnastu zawarły w swoim ustawodawstwie granicę 14 lat. Wobec powyższego należy stwierdzić, że taka sytuacja świadczy o dużej rozbieżności między wiekiem pełnoletności określonym w art. 1 KPD jako górnej granicy dzieciństwa, a wiekiem od którego ustawodawcy zezwalają na wyrażenie legalnej zgody na współżycie seksualne. Tylko dwa państwa – Turcja i Watykan (i to ze znaczącymi wyjątkami) – granicę tę przewidziały na poziomie 18 lat.

### Wnioski

Przechodząc do wniosków należy jednak w pierwszej kolejności wyjaśnić przyczyny, dla których Autor posłużył się określeniem tzw. małżeństwa homoseksualne. Otóż przedstawione w niniejszym opracowaniu bardzo silne ukierunkowanie na instytucjonalizowanie związków par tej samej płci w państwach członkowskich RE oraz w innych państwach i odpowiadające temu nurtowi zmieniające się orzecznictwo ETPCz, wywierają bardzo silny wpływ na potencjalną konieczność zredefiniowania pojęcia rodziny (jako fundamentalnego pojęcia k.r.o.), także w obszarze systemu prawa polskiego. Konieczność ta jest coraz bardziej wyraźna w związku ze złożeniem w polskim Parlamencie już w 2003 r. projektu ustawy *o rejestrowanych związkach*

*partnerskich dla par tej samej płci*<sup>90</sup>. Równoległe do przedstawienia następujących inicjatyw legislacyjnych rozpoczęła się dyskusja dotycząca legalizacji tzw. małżeństw homoseksualnych lub związków partnerskich dla osób tej samej płci [Jaros 2015, 91].

Jednocześnie w literaturze wskazuje się na sprzeczność ewentualnej instytucjonalizacji takich związków i podkreśla się, iż objęcie ich nazwą małżeństwa przekreśli sens tej instytucji [Banaszkiewicz 2004, 386; Sobański 2003, 226 i n.]. W opinii J. Słyka, instytucjonalizacja takich związków jest zbędna, ponieważ brak regulacji nie oznacza ich dyskryminacji [Słyk 2004, 13]. Wskazywano, iż ewentualne zrównanie małżeństw homoseksualnych z heteroseksualnymi w przypadku Polski, byłoby próbą obejścia Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej<sup>91</sup> z uwagi na sprzeczność z utrwalonymi w społeczeństwie wartościami, wielowiekową tradycją kultury europejskiej, chrześcijańskiej i innych religii, a ponadto pogorszy perspektywy przyrostu naturalnego, który gwarantuje rozwój społeczny, gospodarczy, kulturalny i każdy inny sprzyjający prawom człowieka [Wiśniewski 2009, 157]. Natomiast w opinii Prezesa Sądu Najwyższego prawidłowa interpretacja art. 18 Konstytucji prowadzi do uznania, że związek osób tej samej płci nie może być małżeństwem, ani też nie może być zrównany z małżeństwem. Podobnie związek osób różnej płci, które nie zawarły małżeństwa, nie może wywoływać takich samych skutków, jakie wywołuje małżeństwo, ani skutków zbliżonych do skutków małżeństwa<sup>92</sup>. Podobne stanowisko zajął A. Markovic uważając, że wprowadzenie małżeństwa par tej samej płci jest równoznaczne z zaprzeczeniem jego związku z prokreacją i doprowadziłoby do zniesienia społecznego wymiaru małżeństwa. Jego zdaniem roszczenia uprawnień małżeńskich dla związków, które nie są małżeństwem wynikają z przeoczenia tego, czym jest małżeństwo [Markovic 2019, 14]. Ponieważ wyżej wymienione opinie pokrywają się z poglądami Autora, w niniejszym artykule użyto terminu tzw. małżeństwa homoseksualne.

---

<sup>90</sup> Został złożony w Senacie w dniu 21 listopada 2003 r. (druk senacki nr 548 z dnia 10 grudnia 2003 r.). Kolejny projekt ustawy o umowie związku partnerskiego został wniesiony w dniu 19 maja 2011 r. (druk sejmowy nr 4418).

<sup>91</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm. [dalej: Konstytucja].

<sup>92</sup> Uwagi Sądu Najwyższego do poselskiego projektu ustawy o umowie związku partnerskiego do druku nr 4418 (VI kadencja), s. 10.

Niemniej jednak dla sformułowania wniosków końcowych niezbędne jest przedstawienie reprezentatywnych poglądów przeciwnych. Z tego punktu widzenia istotna jest opinia r. Piotrowskiego, który uważa, że nie można opierać się na założeniu, że przyznanie praw jednym oznacza odebranie ich drugim. Należy też wziąć pod uwagę czynnik zmian w kulturze prawnej i związane z tym zmienności katalogu praw uważanych za naturalne. Jego zdaniem art. 18 Konstytucji nie dotyczy zakazu ustanawiania innych związków między ludźmi aniżeli małżeństwo, a obrona małżeństwa sprowadzona do zakazu związków partnerskich byłaby nieproporcjonalną ingerencją w sferę wolności wyboru sposobu życia, która stanowi podstawę wolności jednostki [Piotrowski 2012]. Warte uwagi są też żądania kierowane do państw, które zostały zawarte w 2006 r. w prywatnym dokumencie *Zasady z Yogyakarty*<sup>93</sup>. Autorzy tego dokumentu domagają się, by państwa podjęły wszelkie niezbędne środki prawne w celu zapewnienia prawa do założenia rodziny, również przez dostęp do adopcji lub wspomaganej prokreacji (w tym sztucznego zapłodnienia), bez dyskryminacji ze względu na orientację seksualną lub tożsamość płciową<sup>94</sup>. Kolejne jeszcze dalej idące stanowisko zawierają niedawno opublikowane *Zasady z 8 marca dotyczące podejścia opartego na prawach człowieka do zachowań przestępczych związanych z seksem, reprodukcją, używaniem narkotyków, HIV, bezdomnością i ubóstwem*<sup>95</sup>. Dla ukazania charakteru tego dokumentu wystarczy reprezentatywna dla niego zasada 16, która stanowi, „że zachowanie seksualne podjęte za obopólną zgodą, bez względu na rodzaj czynności seksualnej, płeć, orientację seksualną, tożsamość płciową lub ekspresję płciową zaangażowanych osób lub ich stan cywilny nie może w żadnych okolicznościach podlegać karze. Dobrowolne stosunki seksualne tej samej płci, jak również dobrowolne stosunki seksualne różnych płci lub dobrowolne stosunki seksualne z lub między osobami trans, niebinarnymi i odmiennymi płciowo

---

<sup>93</sup> *Zasady Yogyakarty. Zasady stosowania międzynarodowego prawa praw człowieka w stosunku do orientacji seksualnej i tożsamości płciowej*, red. K. Remin, Kampania Przeciw Homofobii, Warszawa 2009.

<sup>94</sup> Tamże, zasada 24.

<sup>95</sup> *The 8 March Principles for a Human Rights – Based Approach to Criminal Law Proscribing Conduct Associated with Sex, Reproduction, Drug Use, HIV, Homelessness and Poverty*, wydane przez Międzynarodową Komisję Prawników w marcu 2023 r. Komisja ta posiada status konsultacyjny przy Radzie Społeczno-Gospodarczej ONZ, UNESCO, a także RE i Organizacji Jedności Afrykańskiej.

lub poza małżeństwem – czy to przedmałżeńskie, czy pozamałżeńskie – nie mogą nigdy podlegać karze.

W odniesieniu do egzekwowania prawa karnego, każdy określony minimalny wiek przyzwolenia na seks musi być stosowany w sposób niedyskryminujący. Egzekwowanie nie może nawiązywać do płci uczestników ani do wieku zgody na zawarcie małżeństwa. Ponadto zachowanie seksualne z udziałem osób poniżej wymaganego w kraju minimalnego wieku przyzwolenia na seks może być *de facto* dobrowolne, o ile nie jest prawne. W tym kontekście egzekwowanie prawa karnego powinno odzwierciedlać prawa i zdolność osób poniżej 18 roku życia do podejmowania decyzji dotyczących dobrowolnego zachowania seksualnego oraz ich prawa do bycia wysłuchanym w sprawach ich dotyczących. Zgodnie z ich rozwijającymi się zdolnościami i postępującą autonomią osoby poniżej 18 roku życia powinny uczestniczyć w podejmowaniu decyzji, które ich dotyczą z należyтым uwzględnieniem ich dojrzałości wiekowej i najlepszego interesu, ze szczególnym uwzględnieniem gwarancji niedyskryminacji”.

Nie może ulegać wątpliwości, że tego rodzaju rekomendacja bardzo mocno ingeruje w normy kulturowe i religijne stale jeszcze obecne w zdecydowanej większości populacji ludzkiej. Uderzające jest jednak, że zmierza do złagodzenia wymogów dotyczących zwłaszcza relacji seksualnych z osobami w wieku poniżej określonej przez prawo krajowe granicy na wyrażenie zgody na współżycie seksualne. Zalecenia takie jak powyżej prezentowane nawet jeśli w najbliższej przyszłości nie przerodzą się w obowiązujące prawo, to będą osłabiać i tak już mocno osłabioną rodzinę, a ochronę dzieci przed deprawacją, a nawet pedofilią czynić iluzoryczną.

Jeżeli chodzi o reakcje polskiego prawodawcy na zachodzące w większości państw europejskich omówione zmiany, to stwierdzić należy, iż generalnie nie spotkały się one z akceptacją. Polski k.r.o. nie przewiduje możliwości zawierania tzw. małżeństw homoseksualnych, ani związków homoseksualnych w innej formie. Nie przewiduje też adopcji dzieci przez pary jedнопłciowe. Nieco inaczej sytuacja wygląda, gdy chodzi o penalizację tzw. mowy nienawiści wobec osób homoseksualnych. Tutaj w grę wchodzi przepisy k.k., ale polski ustawodawca nie wyraził woli wyodrębnienia przestępstwa z nienawiści wobec osób homoseksualnych. Wydaje się, że u podstaw takiego stanu leży pogląd, iż w przypadku takiego wyodrębnienia doszłoby do zbyt częstej kazuistyki i nieuzasadnionego specjalnego podejścia do osób LGBTQ, które pod tym względem powinny być traktowane i chronione



w ten sam sposób, co pozostali obywatele. Zwraca jednak uwagę, że na podstawie art. 53 k.k. (ogólne dyrektywy wymiaru kary) sąd wymierzając karę (poza innymi wymienionymi w tym przepisie okolicznościami) uwzględni w szczególności motywację i sposób działania sprawy. Natomiast w art. 53 § 2a pkt 5 jako okoliczność obciążającą wymieniono popełnienie przestępstwa w wyniku motywacji zasługującej na szczególne potępienie, co wpływa na większy wymiar kary.

Ponieważ stanowisko polskiego ustawodawcy wobec kwestii: wieku dla legalnie wyrażonej zgody na współżycie seksualne, surogacji i ewolucji orzecznictwa ETPCz zostało omówione w stosownych częściach niniejszego artykułu nie ma potrzeby czynienia tego po raz wtóry.

Ze względu na postępujące w bardzo szybkim tempie zmiany prawne, które doprowadzają do coraz większej degradacji znaczenia rodziny opartej na małżeństwie Autor proponuje podjęcie działań legislacyjnych, które mogłyby wzmocnić relacje rodzinne. W obszarze polskiego prawa rodzinnego konieczna jest gruntowna rewizja obowiązującego od lat 60-tych ubiegłego wieku k.r.o. i poważne rozważenie opracowanego przez Komisję kodyfikacyjną prawa rodzinnego przy Rzeczniku Praw Dziecka – Kodeksu rodzinnego wraz z przewidywaną w nim instytucją odpowiedzialności rodzicielskiej. Natomiast w obszarze prawa międzynarodowego zdaniem Autora byłoby pożądane wystąpienie z inicjatywą Konwencji o Ochronie Praw Rodziny. Projekt takiej konwencji Autor opracował jako kompilację wyciągu niektórych postanowień: tzw. Konwencji Stambulskiej (nie zawierających ideologicznego zabarwienia), projektu Konwencji Praw Rodziny opracowanej przez ekspertów stowarzyszenia Ordo Iuris, wspomnianego wyżej projektu Kodeksu rodzinnego oraz własnych przemyśleń. Na zakończenie Autor pragnie podziękować pracownikom Wydziału Międzynarodowych Procedur Ochrony Praw Człowieka w Departamencie Współpracy Międzynarodowej Ministerstwa Sprawiedliwości: Justynie Semenović-Yasinie, Barbarze Ubowskiej, Maciejowi Delijewskiemu i Piotrowi Mioduszewskimi za ich pomoc w zgromadzeniu danych statystycznych i niektórych informacji o wyrokach ETPCz przedstawionych w niniejszym opracowaniu.

## PIŚMIENNICTWO

- Andrzejewski, Marek. 2004. *Prawo rodzinne i opiekuńcze*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.
- Banaszkiewicz, Bolesław. 2004. „Problem konstytucyjnej oceny instytucjonalizacji związków homoseksualnych.” *Kwartalnik Prawa Prywatnego* z. 2:359-66.
- Gose, Michael. 2002. *African Charter On The Rights And Welfare Of Child*. Belleville: Community Law Centre – University Of The Western Cape.
- Janabłoński, Mariusz. 2003. „Afrykański Regionalny System Ochrony Wolności i Praw.” W *Systemy ochrony praw człowieka*, red. Bogusław Banaszak, Andrzej Bisztyga, Krystian Complak, i in., 221-62. Kraków: Kantor Wydawniczy Zakamycze.
- Jaros, Paweł J. 2012. *Prawa Dziecka. Dokumenty Rady Europy. Zbiór i opracowanie*. Warszawa: Biuro Rzecznika Praw Dziecka.
- Jaros, Paweł J. 2015. *Prawo dziecka do rodziców (odpowiedzialności rodzicielskiej) w kontekście polskich zobowiązań międzynarodowych*. Warszawa: Katedra Ochrony Praw Człowieka i Prawa Międzynarodowego Humanitarnego, Wydział Prawa i Administracji UKSW.
- Jaros, Paweł J., i Marek Michalak. 2016. *Prawa Dziecka. Dokumenty Organizacji Narodów Zjednoczonych. Zbiór i opracowanie*. Warszawa: Biuro Rzecznika Praw Dziecka.
- Jaros, Paweł J., i Marek Michalak. 2018. *Prawa Dziecka. Dokumenty Unii Europejskiej, Zbiór i opracowanie*, t. I. Warszawa: Biuro Rzecznika Praw Dziecka.
- Markovic, Aude. 2019. „Społeczny wymiar małżeństwa.” W *Małżeństwo, dzieci, rodzina. Współczesne wyzwania w perspektywie prawnoporównawczej*, red. Grzegorz Blicharz, i Maciej Delijewski, 13-27. Warszawa: IWS.
- Pawliczak, Jakub. 2014. *Zarejestrowany związek partnerski a małżeństwo*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Piotrowski, Ryszard. 2012. *Ocena dopuszczalności prawnej projektów ustaw dotyczących związków partnerskich w świetle art. 18 Konstytucji RP*. BAS – 890/12 (2). Biuro Analiz Sejmowych.
- Słyk, Jerzy. 2004. „Projekt ustawy o rejestrowanych związkach partnerskich. Analiza proponowanych rozwiązań.” *Jurysta* nr 2:13-16.
- Sobański, Remigiusz. 2003. „Związki partnerskie.” *Forum Iuridicum* nr 2:223-31.
- Svatoš, Roman, i Hana Konečná. 2019. „Surrogacy with respect to criminal law.” *The Lawyer Quarterly. International Journal for Legal Research* 9, nr 3:197-212.
- Wiśniewski, Leszek. 2009. „Zdanie odrębne.” W *Orientacja seksualna i tożsamość płciowa*, red. Roman Wieruszewski, i Mirosław Wyrzykowski, 157-63. Warszawa: Instytut Wydawniczy EuroPrawo Sp. z o.o.



## PODSTAWY DOGMATYCZNO-PRAWNE ZARZĄDU INTENCJAMI MSZALNYMI PRZEZ PRAWODAWCĘ PARTYKULARNEGO

### DOGMATIC-LEGAL BASIS FOR THE ADMINISTRATION OF THE INTENTIONS OF THE MASS BY THE PARTICULAR LEGISLATOR

Ks. mgr Paweł Kasperowicz

Comillas Pontifical University, Hiszpania

e-mail: pakasperowicz@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0003-3360-1438>

#### Abstrakt

Benedykt XVI wyróżnia *munus* i *potestas* jako pojęcia użyteczne w zrozumieniu władzy biskupa diecezjalnego. O ile pojęcie *potestas* znajduje swoje korzenie w rzymskim prawie jurysdykcji, o tyle terminologia *munus* jest stosunkowo nowa, gdyż wywodzi się od teologii Dietricha von Hildebrand, który wyróżnił *munus sanctificandi*, *munus docendi* i *munus regendi*. Biskup, jak zwrócił uwagę papież Benedykt XVI poprzez święcenia biskupie ma udział w *munus*, ale nie równa się to jeszcze *potestas*, stąd tylko biskup diecezjalny będący nie tylko w *communio*, ale w *communio hierarchica* z Kościołem katolickim cieszy się władzą ustawodawczą, którą sprawuje bezpośrednio, jednak w przypadku sprawowania świętej władzy sakramentów może to uczynić poprzez świętych szafarzy, a w przypadku władzy wykonawczej również poprzez wiernych świeckich, na podstawie *missio canonica*. Znajduje to swoje konkretne przełożenie w zarządzie intencjami i ofiarami mszalnymi w diecezji.

**Słowa kluczowe:** biskup, władza w Kościele, intencje, ofiara, stypendium, Msza św., *potestas*, jurysdykcja, *munus*

#### Abstract

Benedict XVI distinguishes *munus* and *potestas* as useful concepts in understanding the authority of the diocesan bishop. While the concept of *potestas* finds its roots in the Roman law of jurisdiction, the terminology of *munus* is relatively new, as it derives from the theology of Dietrich von Hildebrand, who distinguished

between *munus sanctificandi*, *munus docendi* and *munus regendi*. The bishop, as Pope Benedict XVI pointed out through episcopal consecration, shares in the *munus*, but this does not yet equal *potestas*, hence only the diocesan bishop who is not only in *communio* but in *communio hierarchica* with the Catholic Church enjoys legislative authority, which he exercises directly, but in the case of the exercise of the sacred power of the sacraments he can do so through the sacred ministers, and in the case of the executive power also through the lay faithful, on the basis of the *missio canonica*. This finds its concrete translation in the administration of intentions and Mass offerings in the diocese.

**Keywords:** bishop, authority in the Church, intentions, offering, stipend, Mass, *potestas*, jurisdiction, *munus*

## Wstęp

Eucharystia jest uważana za największy skarb Kościoła, jawi się jako źródło i jednocześnie szczyt całej ewangelizacji, ponieważ jej celem jest zjednoczenie ludzi z Chrystusem, a w Nim z Ojcem i z Duchem Świętym<sup>1</sup>. Jak powiedział papież Franciszek, „biskup, który się nie modli, biskup, który nie słucha Słowa Bożego, który nie odprawia Mszy św. codziennie, który nie spowiada się regularnie, i podobnie kapłan, który nie robi tych rzeczy, w dłuższej perspektywie traci jedność z Jezusem, a jego cechą staje się mierność, która nie jest dobra dla Kościoła”<sup>2</sup>. Z tego powodu kapłan powinien codziennie, z czystym sercem wolnym od przywiązania do grzechu, sprawować Mszę św., nawet jeśli wierni w niej nie uczestniczą. Ustawodawcy partykularni podkreślają, że z uwagi na świętość sakramentu, kapłan jest zobowiązany stanowczo odrzucać pokusę zarówno „nadużywania” daru Eucharystii poprzez nieuzasadnione częste celebrowanie Mszy św. jedynie ze względu na przyjęte intencje mszalne, jak i zbyt łatwego zrzekania się sprawowania Mszy św. w przypadku braku intencji [Lewandowski 2019, 208].

<sup>1</sup> Joannes Paulus PP. II, *Ecclesia de Eucharistia* (17.04.2003), AAS 95 (2003), s. 433-75, tekst polski: Jan Paweł II, *Encyklika Ojca Świętego bł. Jana Pawła II Ecclesia de Eucharistia*, Rafael Dom Wydawniczy, Kraków 2013.

<sup>2</sup> Franciszek, *Katecheza wygłoszona podczas audiencji generalnej w dniu 26 marca 2014 r.*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2014/documents/papa-francesco\\_20140326\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/audiences/2014/documents/papa-francesco_20140326_udienza-generale.html) [dostęp: 31.07.2023].

## 1. Władza do sprawowania Eucharystii

Kapłani urzędowi (*sacerdotes ministeriales*) cieszą się *potestas sacra*, dzięki której budują (*efformare*) lud kapłański i nim rządzą (*regere*) [Skonieczny 2013, 19-20]. Warto w tym miejscu przytoczyć dekret *Presbyterorum ordinis*, w którym Ojcowie soborowi podkreślają, że w *potestas sacra* uczestniczą wszyscy prezbiterzy w ogólności jako „współpracownicy stanu biskupiego” (*Ordinis episcopalis cooperatores*)<sup>3</sup>. W odniesieniu do podmiotów będących wykonawcami *munus sanctificandi* prawodawca używa w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>4</sup> określenia święci pasterze (*sacri pastores*), ilekroć ma na myśli biskupów lub inne osoby wyposażone we władzę biskupią (kan. 212 § 1 KPK/83), pasterze (*pastores*), gdy odnosi się do innych duszpasterzy, np. proboszczów (kan. 519 KPK/83) i święci szafarze (*sacri ministri*), gdy ma na myśli duchownych (kan. 207 § 1 KPK/83), za których uważa się biskupów, prezbiterów i diakonów (kan. 1009 § 1 KPK/83) [Kołodziej 2019, 119].

Powszechna doktryna kanonistyczna nie poddaje dyskusji fakt istnienia *sacra potestas* od pierwszych wieków chrześcijaństwa. Jak podkreśla Iniesta, wywodzi się ono z rzymskiego prawa jurysdykcji [Iniesta 2015, 12-13].

W pierwszych wiekach Kościoła rozróżniano pomiędzy prawem a wykonywaniem prawa, przyjęciem święceń a sprawowaniem władzy święceń. W literaturze przedmiotu przywołuje się kasus św. Hieronima, kardynała i sekretarza papieża Damazego, który przyjął święcenia prezbiteratu, jednakże według przekazów tradycji nie miał w zwyczaju celebrować Mszy św. w ogóle. Takie przykłady, o ile zdarzały się w pierwszych wiekach w praktyce Kościoła, o tyle nie znajdowały odzwierciedlenia w doktrynie [Stickler 2018, 54-67; Kowalczyk i Kuska 2023].

Tomasz z Akwinu utrzymywał, iż teza, że kapłan nie sprawujący urzędu duszpasterskiego nie ma obowiązku celebrowania Mszy św., jest

<sup>3</sup> Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de presbyterorum ministerio et vita *Presbyterorum ordinis* (07.12.1965), AAS 58 (1966), s. 991-1024; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallottinum, Poznań 2002, s. 478-507 [dalej: PO], nr 4-6.

<sup>4</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].

nierozumna, gdyż każdy ma obowiązek korzystać z przyznanej mu łaski, co jest zgodne z nauką apostoła Pawła, który zapisał, aby nie przyjmować na próżno łaski Bożej (2 Kor 6,1). Zdaniem Akwinaty kapłan, który nie jest duszpasterzem nie może zupełnie powstrzymać się od celebrowania Mszy św. Wydaje się, iż powinien on celebrować Mszę św. przynajmniej w główne święta, a zwłaszcza, gdy wierni świeccy zwykli przyjmować Komunię św.<sup>5</sup>

Średniowiecze i pojawienie się pojęcia *beneficjum* spowodowało rozszczępienie świętej władzy na sprawujących sakramenty i dzierżących urzędy, jeszcze nie w doktrynie, ale w praktyce [Garroté 1999, 260-64].

W *Katechizmie Rzymskim* (1566)<sup>6</sup> zjawisko odseparowania władzy święceń od władzy rządzenia stało się zupełnie widoczne. O ile bowiem władza święceń odnosiła się do realnego Ciała Chrystusa w Najświętszej Eucharystii, o tyle władza rządzenia zwracała się do Kościoła jako Mistycznego Ciała Chrystusa [Skonieczny 2013, 25].

Znaczący wkład w zakresie natury władzy rządu dusz i sprawowania Eucharystii wniósł d'Ors, który dokonał rozróżnienia na *auctoritas* i *potestas*. Chociaż oba pojęcia występują w praktyce w połączonej formie, to ich społeczne uznanie cechuje się nieco odmiennym charakterem, dlatego możliwe jest rozróżnienie na *auctoritas*, czyli społecznie uznawaną prawdę oraz *potestas* – społecznie uznawaną wolę prawodawcy [d'Ors 1973, 23-35].

Jak wyjaśnił papież Benedykt XVI, poprzez konsekrację biskupią uczestniczy się „ontologicznie” w *sacra munera* („świętych zadaniach”), co nie jest równoznaczne z posiadaniem *potestas sacra*<sup>7</sup>. *Munera sacra* powinny zostać zaktualizowane czy zdeterminowane poprzez *missio canonica* właściwego autorytetu hierarchicznego i dopiero w ten sposób stają się *potestas sacra*. Nie wystarcza zatem sama *communio* poprzez otrzymaną sakrę, potrzeba *communio hierarchica* z Głową i z Kolegium Biskupów na mocy misji kanonicznej, stąd biskup poprzez święcenia ma udział w *munus docendi*,

<sup>5</sup> Thomas de Aquino, *Summa Theologica*, III, q. 82, a. 10; tekst polski w: Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, t. 28, tłum. F.W. Bednarski, Wydawnictwo VERITAS, Londyn 1974, s. 172-73.

<sup>6</sup> Pius PP. V, Clemens PP. XIII, *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini adparochos*, Roma 1566; tekst polski w: Walenty Kluczborski, *Katechizm Rzymski według uchwały św. Soboru Trydenckiego dla Proboszczów ułożony*, Kraków 1880, s. 98-99, 221-22.

<sup>7</sup> Benedictus PP. XVI, *Allocutio Expergiscere homo ad Romanam Curiam ob omina natalicia* (22.12.2005), AAS 98 (2006), s. 46.

*sanctificandi* i *regendi*, ale nie w *potestas sacra*, która przynależy jedynie biskupowi Rzymu i biskupom miejsca<sup>8</sup> [Skonieczny 2013, 31-34].

Rozróżnienie na *potestas sacra* i *sacra munera* oraz *communio* i *communio hierarchica* niesie z sobą konkretne konsekwencje prawne. W ramach swojego Kościoła partykularnego, biskupi pełnią role dobrego ojca i troskliwego pasterza. Odpowiadają za nauczanie, uświęcanie oraz kierowanie powierzonym sobie Ludem Bożym, udzielając mu pouczeń, rad, zachęt i dając dobry przykład. Warto zaznaczyć, że korzystają również z przysługującej im władzy ustawodawczej, jeżeli wymaga tego dobro wspólnoty diecezjalnej. Władza ustawodawcza, obok władzy wykonawczej i sądowej, stanowi istotny element kościelnej władzy rządzenia. Jest oczywiste, że kościelny porządek prawny, nierozzerwalnie związany z życiem Kościoła jako zorganizowanej społeczności, zakłada istnienie w nim władzy ustawodawczej. Wykonywanie władzy ustawodawczej przez biskupa diecezjalnego jest zadaniem niezwykle odpowiedzialnym, co potwierdza sam fakt prawnego zastrzeżenia, że władzę tę biskup może sprawować jedynie osobiście (kan. 391 § 2 KPK/83) [Pawluk 1991, 34-35].

Zarówno d'Ors przez pojęcie *auctoritas*, jak i Benedykt XVI przez termin *communio hierarchica* podkreślają zatem trzeci wymiar jedności Kościoła Katolickiego, tak zwany węzeł społeczny, zwany inaczej hierarchicznym (*vinculum sociale seu hierarchicum*), przypomnijmy, że zgodnie z teorią Bellarmina katolików łączą trzy więzły jedności, *vinculum symbolicum* (węzeł wyznania wiary), *vinculum liturgicum* (węzeł liturgii – sakramentów), i wspomniany *vinculum sociale seu hierarchicum* [Pawłowski 2015, 192].

W ten sposób można dojść do wniosku, że *potestas sacra* ma dualistyczny sakralno-jurysdykcyjny charakter. Na wymiar sakralny składałyby się *vinculum symbolicum* i *vinculum liturgicum*, natomiast na wymiar jurysdykcyjny *vinculum sociale seu hierarchicum*. Zdaniem Skoniecznego obie „natury” *potestas sacra* – władza święceń (sakramentalna) i władza rządzenia (jurysdykcyjna) – wzajemnie się przenikają, są wewnętrznie i nierozdzielnie związane, a dają się odróżnić tylko pojęciowo [Skonieczny 2013, 30-37].

---

<sup>8</sup> Benedictus PP. XVI, Discurso del papa Benedicto XVI a los obispos nombrados en los últimos doce meses (21.09.2006), [https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060921\\_convegno-vescovi.html](https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060921_convegno-vescovi.html) [dostęp: 20.02.2024].



Zdaniem Mörsdorfa Sobór Watykański II zdołał zjednoczyć te dwie władze, kładąc kres rozdziałowi między konsekracją a urzędem. Jedność ta wynika z faktu, że obie mają to samo źródło: sakrament święceń. W ten sposób uniknięto zdaniem kanonisty ryzyka instrumentalizacji władzy. Autor utrzymuje jednak, że władza święceń i władza jurysdykcji nie są identyczne, mimo że są częścią *potestas sacra*. Różnica między nimi jest funkcjonalna i występuje w ramach głębokiej koordynacji i komplementarności. W ten sposób władza jurysdykcyjna jawi się jako zasada regulująca wykonywanie władzy święceń: ponieważ władza święceń – nieusuwalna i trwale skuteczna – może być wykonywana źle, dlatego musi podlegać kontroli autorytetu kościelnego. Tak więc funkcją władzy jurysdykcyjnej będzie porządkowanie życia Kościoła za pomocą prawa. Dla Mörsdorfa cała władza w Kościele jest władzą sakralną, ponieważ źródłem władzy jest konsekracja biskupia. Ale to jedyne źródło władzy ma z kolei dwa kanały poprzez które udziela *potestas*: konsekrację ministerialną i *missio canonica*. Tak więc, według autora, *missio canonica* polega na przekazaniu określonego *munus*, określonego zadania lub powierzeniu określonej grupy wiernych/terytorium. *Missio canonica* ma zatem charakter rozgraniczenia, a zatem wyzwolenia powszechnej władzy episkopalnej, sakramentalnie przekazanej i istotowo ugruntowanej. Nie jest to jednak coś przypadkowego w odniesieniu do *potestas iurisdictionis*, ponieważ struktura zewnętrzna – element osobowy – jest istotnym elementem wspólnoty ludzkiej, a zatem także Kościoła, *potestas iurisdictionis* nie może być ważnie ukonstytuowana, dopóki nie zostanie jej przypisana misja kanoniczna [Mörsdorf 2008, 235-79].

Tak rozumiana *potestas sacra* może być zatem wykonywana tylko w *communio* Kościoła. W ten sposób *potestas sacra* nie jest ani władzą ludu Bożego, ani władzą nad ludem Bożym, lecz jest władzą w ludzie Bożym. W literaturze starochrześcijańskiej dominuje nazwa *communio* i jej korelat *excommunicatio*. Obydwa pojęcia opisują sytuację prawną ludzi ochrzczonych. Nie tylko zatem *excommunicatio*, ale również *communio* były świadomie używane jako pojęcie prawne. *Communio* to „instytucja sakramentalna” o określonych warunkach przynależności, obowiązującej dyscyplinie i organizacji. Kościół starożytny w swojej samoświadomości określa się jako *communio sacramentorum* – wspólnota ludzi złączonych przez sakramenty [Sobański 1987, 6-19].

Poprawnie można mówić zatem, że na mocy święceń kapłan jest „uprawniony” do celebracji Mszy św. [Janczewski 2007, 102-107], ale nie może

godziwie tego realizować bez inkardynacji i misji kanonicznej [Krawczyk 1980, 3-5], wydawanych poszczególnym aktem administracyjnym, których cel w kanonicznym porządku prawnym pozostaje w ścisłym związku z dobrem Kościoła pojmowanego jako *communio* [Dzierżoń 2012, 278]. Prezbiter cieszy się więc jurysdykcją do sprawowania Mszy św., gdyż prawodawca nie wymaga od niego *upoważnienia*, jak w przypadku spowiedzi św. [Skonieczny 2017, 69-72]. Trudno zatem mówić o „upoważnieniu do Mszy św.” w znaczeniu aktu zewnętrznego obligującego co do ważności wobec władzy wynikającej ze święceń. Słusznie zauważa Janczewski, że *facultas* (upoważnienie), ma naturę pełnomocnictwa i stanowi element konstytutywny aktu, natomiast w przypadku celebracji Mszy św. kapłan sprawuje ją ważnie, na podstawie samych święceń, istotnym jest zatem przede wszystkim element podmiotowy co do ważności aktu święcenia, natomiast co do godziwości i skuteczności sakramentu (odniesienia skutku prawnego *communio*) inkardynacja i misja kanoniczna [Janczewski 2011, 251-57]. Możliwości odprawiania Mszy św. nie można również traktować jako przywileju, ponieważ przywilej ma charakter stały, może jednak wygasnąć, tymczasem władza wynikająca ze święceń nigdy nie wygasa, jest więc nadużyciem pejoratywnie określanie celebracji Mszy św. jako przywileju [Dzierżoń 2012, 25-29]. Ponadto nie zawsze można też traktować uprawnienie do celebracji Mszy św. w kategorii obowiązku. Prawodawca nigdzie w KPK/83 nie nakłada na kapłanów obowiązku codziennej celebry Mszy św., ale jedynie ją zaleca (kan. 904 KPK/83) [Pérez Marín 2018, 108; Lewandowski 2021, 181-84]. Choć jednak prawodawca bezpośrednio (*explicite*) nie nakazuje codziennej celebracji Eucharystii, to jednak wymaga tego pośrednio (*implicite*) poprzez obowiązek dążenia do świętości<sup>9</sup>, z podwójnego tytułu przyjętego sakramentu chrztu (kan. 217 KPK/83) i święceń (kan. 276 KPK/83), dokumentach pozakodeksowych<sup>10</sup> prawodawca powszechny dodaje, że dążenie do świętości realizuje się na pierwszym miejscu poprzez sprawowanie Ofiary eucharystycznej, gdyż celem życia kapłana jest wiec z Jezusem i Kościołem, a ta wypływa z Mszy św., w której życie prezbitera jest zakorzenione.

<sup>9</sup> Więcej na ten temat zob. Lewandowski 2019, 393-403; Tenże 2021, 181-91, Tenże 2022, 27-36.

<sup>10</sup> Ioannes Paulus PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis de Sacerdotum formatione in aetatis nostrae rerum condicione *Pastores dabo vobis* (25.03.1992), AAS 84 (1992), s. 657-804; tekst polski w: Jan Paweł II, *Dzieła zebrane*, t. II: *Adhortacje*, Wydawnictwo M, Kraków 2007, s. 327-418, nr 16; PO 14.

Ponadto, jak zauważył papież Paweł VI, łask w równej obfitości nie można otrzymać przez samą Komunię św., a zatem praktyka przyjmowania wyłącznie Komunii bez celebracji eucharystycznej byłaby niepełnym realizowaniem obowiązku dążenia do świętości. Również papież Paweł VI wypowiedział się przeciwko krytycznym ocenom Mszy św. prywatnej. Jego zdaniem można uznać za owocną Mszę św., którą kapłan celebrował prywatnie, ale według przepisów Kościoła i prawowitych tradycji, z jednym ministrantem usługującym i odpowiadającym. Taka bowiem Msza św. przynosi nie mało, lecz bardzo wiele szczególnych łask służących ku zbawieniu samego kapłana i wiernych, całego Kościoła i świata<sup>11</sup>.

Msza św. staje się obowiązkiem *sensu stricte* z prawa pozytywnego (kan. 948-949 KPK/83) i naturalnego, kiedy została przyjęta przez kapłana ofiara z intencją sprawowania Eucharystii w konkretnej intencji [Lewandowski 2019, 135-39], jak również, kiedy z racji pełnionego urzędu prezbiter jest zobligowany do odprawienia Mszy św. *pro populo* (kan. 388, 534 KPK/83) [Sitarz 2006, 99-101], nadto celem zrealizowania kan. 222 § 1 i kan. 1246 § 1 KPK/83, a więc uczestnictwa w Eucharystii w niedziele i święta nakazane [Mazur 2021, 95-101]. Ostatecznie obowiązek odprawienia Mszy św. zachodzi również w przypadku binacji, gdy brakuje kapłanów i zachodzi słuszna przyczyna (*iusta causa*) oraz w przypadku trynacji w niedziele i święta nakazane, gdy nie ma dostatecznej liczby prezbiterów i zachodzi konieczność duszpasterska [Kodzina 2013, 157-58]. Obowiązek codziennej Mszy św. może zająć jednak nie tylko na mocy ustawy kościelnej, ale również zwyczaju prawnego [Lewandowski 2017, 132-34]. W historii Kościoła wspomina się celebriansów, którzy celebrowali jednego dnia od 7 do 9 Mszy św., jak żyjący na przełomie VIII i IX w. papież Leon III. Papież Paschalis I (817-824) stwierdza jasno i wyraźnie, że Mszę św. można celebrować każdego dnia, „każdego dnia bowiem grzeszymy przynajmniej lekko”, dlatego Chrystus Pan codziennie się ofiaruje za nas mistycznie [Pastuszko 1994, 104]. Powyższe praktyki świadczą nie tyle o obowiązku, co o zwyczaju, który umożliwia codzienną celebrację Mszy św. W specyficznym przypadku zwyczaj prawny co do codziennej Eucharystii przechodzi z możliwości w obowiązek, gdy chodzi o Msze tzw. „gregoriańskie” [Bejda 2020, 9-67].

---

<sup>11</sup> Paulus PP. VI, Litterae encyclicae *Mysterium Fidei* (03.09.1965), AAS 57 (1965), s. 753-74, nr 3.

## 2. Władza wymagana prawem do zarządu ofiarami mszalnymi

Z biegiem czasu *communio* stało się pojęciem technicznym dla oznaczenia Eucharystii. W praktyce zatem desygnaty nazw *communio* i *potestas sacra*, przestały się coraz bardziej pokrywać, gdyż w miejsce *communio* pojawiła się nowa nazwa *societas cristiana*, w której powinno się praktykować *communio*. Władza w Kościele zaczęła zatem być pojmowana jako władza w społeczności doskonałej (*societas perfecta*), na wzór władzy i społeczności państwowej, czego rezultatem była pierwsza kodyfikacja w historii Kościoła katolickiego z 1917 r. [Sobański 1987, 6-19].

W Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r.<sup>12</sup> tylko duchowni mogli wykonywać władzę święceń i jurysdykcji. Przepis, który był zawarty w kan. 118 KPK/17 i którego brzmienie wskazywało na rozróżnienie między dwoma rodzajami władzy: święceń i jurysdykcji, rozróżnienie, to opierało się na pochodzeniu każdej z nich. Tak więc władza święceń była posiadana tylko przez tych duchownych, którzy otrzymali prezbiterat na mocy prawa Bożego. Natomiast władza jurysdykcyjna, choć również przysługiwała wyłącznie duchowieństwu – zgodnie z doktryną swoje źródło miała w prawie kościelnym. Niektórzy autorzy, jak wspomniany wcześniej Mörsdorf, interpretowali Sobór Watykański II jako zniesienie rozdziału między władzą święceń, a władzą jurysdykcyjną. Dla nich konstytucja *Lumen gentium*<sup>13</sup>, w nr. 21, utożsamiała obie władze, powracając w ten sposób do idei władzy pierwszego tysiąclecia, w której to separacja, właściwa drugiemu tysiącleciu, nie istniała [García-Nieto Barón 2023, 210].

Dla Bertramsa wykonywanie władzy jurysdykcyjnej z konieczności wiąże się z posiadaniem sakramentu święceń, nie ma zatem możliwości, aby świecki mógł dokonać aktu, który implikuje władzę. W rzeczywistości twierdzi on, że kiedy historia pokazuje przypadki świeckich sprawujących taką władzę, zawsze należy je zakwalifikować jako nadużycia. Dla autora świeccy są jednak zdolni do sprawowania władzy publicznej w Kościele w niektórych przypadkach, ponieważ nie każda władza publiczna implikuje władzę jurysdykcyjną. Jednak inni autorzy nie postrzegali tego w ten

<sup>12</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].

<sup>13</sup> Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *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.

sposób. Różnica ta doprowadziła do konfrontacji odmiennych stanowisk w pracach nad kodyfikacją KPK/83 [Bertrams 1972, 526-27].

Correcco, ze swojej strony, uważa, że problem władzy musi być rozwiązany z teologicznego punktu widzenia: nie jest to kwestia techniki prawnej. W rzeczywistości autor potwierdza, że KPK/83 podszedł do tej kwestii z pozycji pozytywistycznej, ponieważ przyjął, przynajmniej formalnie, podział władzy właściwy państwu, rozróżniając władzę ustawodawczą, administracyjną i sędowniczą [Correcco 1984, 198-201].

Zdaniem Sobańskiego konsekwentnym następstwem odejścia od *ius naturalizmu* i przyjęcia przez prawodawcę konceptu pozytywistycznego jest wykład wyłożony w kan. 130-144 KPK/83 na temat modelu władzy rządzenia, bez odniesienia do jurysdykcji czy równoznacznego pojęcia. Szczególnie wyraźnie jawi się to zdaniem Sobańskiego w prawie dotyczącym sakramentów. Szafarstwo sakramentów zgodnie z przepisami KPK/83 nie jest aktem władzy święceń i jurysdykcji, lecz jedynie władzy święceń. A zatem brak mu wewnętrznego związku z władzą rządzenia. Obok wiary i sakramentów pojawiły się inne, wtórne czynniki wyznaczające status członka wspólnoty [Sobański 1987, 16-19]. Obiektywne i subiektywne, gdyż niektóre z wymogów są łatwe do obiektywnej oceny, takie jak wykształcenie techniczne lub zawodowe. Inne jednak są bardziej subiektywne do oceny, takie jak dobra reputacja kandydata, integralność moralna lub odpowiednie świadectwo życia. Warunki te pokazują, że Kościoła nie można porównać do struktury biurokratycznej lub struktury zatrudnienia, ale że istnieje nadprzyrodzona logika, która wykracza poza funkcję samego rządu i która ściąga za sobą pewne wymagania [García-Nieto Barón 2023, 223].

Zasadniczym problemem było określenie pochodzenia władzy, czy *munus* i *potestas* są utożsamiane. Kwestia różnych interpretacji może wydawać się teoretyczna, bez konsekwencji na poziomie praktycznym. Jednak tak nie jest, ponieważ z praktycznego punktu widzenia chodzi o sposób pojmowania władzy papieża i biskupa diecezjalnego, o to, czy świeccy w Kościele mogą otrzymywać urzędy, które wiążą się z wykonywaniem władzy rządzenia [tamże, 258].

Pierwsza grupa kanonistów uważała, że władza, jako nadana przez Chrystusa, wywodzi się z konsekracji biskupiej, a *missio canonica* ustanawia sposób, w jaki ma być wykonywana, ale nie wpływa na władzę. Druga grupa uważała, że władza jest nadawana częściowo przez święcenia, a częściowo

przez *missio canonica*, przy czym oba elementy są konieczne. Dla ostatniej grupy święcenia biskupie są ontologicznym fundamentem władzy rządzenia, która jest przekazywana przez *missio canonica*, dla nich możliwa jest decentralizacja i delegowanie władzy [García-Nieto Barón 2023, 207].

Zdaniem García-Nieto Barón stanowisko trzeciej grupy okazało się wiążące dla prawodawcy powszechnego [tamże, 216]. Uznany przedstawicielem trzeciej grupy kanonistów był Hervada. Według tego autora, zgodnie z trójpodziałem *munus* dokonany na Soborze, należy dokonać rozróżnienia między władzą święceń i jurysdykcji. Władza święceń jest nabywana wraz z sakramentem i umożliwia podmiotowi sprawowanie sakramentów. Natomiast władza jurysdykcyjna odnosi się do zdolności organizowania, kierowania i zarządzania życiem Kościoła. Dla Hervady ta ostatnia jest w pełni posiadana przez tych, którzy otrzymali święcenia biskupie, a z kolei dopuszcza szeroką dekoncentrację, która jest realizowana poprzez misję kanoniczną. Chociaż zwykle ta dekoncentracja przypada osobom wyświęconym, autor przypomina nam, że ciągła praktyka w odniesieniu do organów drugorzędnych ujawnia, że do ich wykonywania święcenia nie są konieczne, ponieważ nie działają one *in nomine Christi*, ale w każdym razie *in nomine Papae* lub *in nomine episcopi*, które są źródłem jurysdykcji. W związku z tym nie ma potrzeby chrystokonformacji (*cristoconformación*), ponieważ urzędy te nie są urzędami, w których wymagane są święcenia, dlatego nie znajduje w ich przypadku zastosowania kan. 129 § 2 KPK/83 [Hervada 2014, 224-28].

Jak pisze Ghirlanda na tej linii znajdują się nr. 5 zasad i kryteriów funkcjonowania Kurii rzymskiej konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium* oraz art. 15 konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium*<sup>14</sup>, które rozstrzygają kwestię zdolności świeckich do przyjmowania urzędów i implikują wykonywanie władzy rządzenia w Kościele przez świeckich pod warunkiem,

---

<sup>14</sup> Każda instytucja kurialna wypełnia swoją misję na mocy władzy otrzymanej od Biskupa Rzymskiego, w imieniu którego działa z władzą zastępczą w sprawowaniu jego *munus* prymacjalnego. Z tego powodu każdy wierny może przewodniczyć dykasterii lub organowi, biorąc pod uwagę szczególnie kompetencje, władzę rządzenia i pełnione przez nie zadania. Francesco, Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium* sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo (19.03.2022), „Communications” 54 (2022), p. 161-93; tekst polski: Franciszek, *Konstytucja Apostolska Praedicate Evangelium o Kurii Rzymskiej i jej służbie Kościołowi w świecie*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/20220319-costituzione-ap-praedicate-evangelium.html) [dostęp: 15.02.2024].

że nie wymagają one przyjęcia święceń kapłańskich i pośrednio potwierdzają, że władza rządzenia w Kościele nie pochodzi z sakramentu święceń, ale z misji kanonicznej, w przeciwnym razie postanowienia samej konstytucji apostołskiej nie byłyby możliwe [Ghirlanda 2022].

Betti wyjaśnia, że we wspomnianej Komisji ds. opracowania Kodeksu Prawa Kanonicznego dyskutowano nad różnymi stanowiskami doktrynalnymi dotyczącymi wykonywania władzy rządzenia przez świeckich. W rzeczywistości pierwsza propozycja opracowania kanonu używała słowa „uczestnictwo” w odniesieniu do działania świeckich we władzy. Jednak, podczas gdy niektórzy to przyznawali, inny sektor bronił absolutnej niezdolności nie wyświęconych do sprawowania *potestas*. Bardziej radykalny obóz wzywał do usunięcia drugiej części kan. 129 KPK/83, aby uniknąć jakichkolwiek odniesień do świeckich we władzy rządzenia. Inni sugerowali, aby czasownik „współpracować” uprościć do „pomagać”. Ostatecznie zdecydowano się zmienić słowo „uczestniczyć” na „współpracować”, stąd zapis kodeksowy być może w sposób niedostatecznie dobitny oddaje idee prawodawcy [Betti 1983, 628-47].

Przykładem zastosowania takiej koncepcji władzy w kwestii zarządu finansami diecezjalnymi mogą być normy Konferencji Episkopatu Hiszpani, w których nie wykluczono świeckich z zarządu, a jednocześnie podkreślono ich niejednokrotnie profesjonalne kwalifikacje<sup>15</sup>.

### 3. Od *ius naturalizmu* do pozytywizmu prawnego w prawie o ofiarach mszalnych

Należy w pierwszej kolejności docenić wartość badań na gruncie teorii *ius naturalistycznych*. Aplikując definicję sprawiedliwości Hervady w kontekście ofiar mszalnych, zauważamy, że obowiązek zapewnienia rzeczy, czyli Mszy św., oraz równoczesny obowiązek złożenia ofiary mszalne, nie opiera się przede wszystkim na sprawiedliwości rozumianej jako cnota kapłana czy wiernego świeckiego (moralności). W centrum nie stoi bowiem cnota sprawiedliwości, lecz prawo (*lex*), które określa należność. W przypadku ofiar mszalnych chodzi zatem o utrwalony zwyczaj składania ofiar podczas

---

<sup>15</sup> Conferencia Episcopal Española, *Una casa de cristal El camino de la transparencia y el buen gobierno en la Iglesia* (09.03.2021), /<https://www.conferenciaepiscopal.es/wp-content/uploads/2021/03/Una-casa-de-cristal-Resumen.pdf> [dostęp: 15.02.2024], s. 25.

zamawiania intencji Mszy św. Ten zwyczaj stanowi podstawę prawną dla tytułu należności, który związany jest nie z osobami, lecz z rzeczami. To, co jest sprawiedliwe, precyzyjnie odpowiada temu, co się komuś należy – bez przesady, ale i bez niedomiaru, zgodnie z precyzyjnym sformułowaniem Hervady. Kto daje mniej, nie spełnia swojego zobowiązania, nie dostarcza drugiej stronie tego, co jej przysługuje, co jej się należy, co stanowi akt niesprawiedliwości. Natomiast ten, kto daje więcej, ofiarowuje coś, co mu nie przysługuje, wykazując wielkoduszność. Stąd wynika, że to, co jest sprawiedliwe, równa się temu, co się komuś należy. Dla wiernego proszącego o Mszę św. w konkretnej intencji, to, co mu się należy, to właśnie ta konkretna Msza, o którą prosi. Z kolei dla kapłana, to, co mu się należy ze strony tego wiernego, to konkretna ofiara, którą składa wierny [Hervada 2011, 22-42].

R. Kantor zauważa, że istnienie prawa jest początkiem cnoty sprawiedliwości, a nie odwrotnie [Kantor 2017, 149]. Innymi słowy, prawo (*ius*), czyli rzecz, w tym przypadku ofiara, zobowiązuje kapłana do dotrzymania umowy, niezależnie od tego, czy jest on z natury sprawiedliwy czy niesprawiedliwy. W sytuacji, gdy wierny prosi o zastosowanie intencji, drugorzędne jest to, czy jest to osoba święta czy osoba stosująca niskie standardy moralne.

Zdaniem P. Lewandowskiego, uczciwa rekompensata dla kapłana pełniącego świętą posługę wynika nie tylko ze zwyczaju, lecz także z prawa naturalnego. Zgodnie z postanowieniami kan. 948 KPK/83, przyjęcie jakiegokolwiek ofiary od wiernego zobowiązuje kapłana do aplikowania jego intencji zgodnie z zawartą umową, co tworzy tzw. „węzeł sprawiedliwości”. Podstawy prawne dla zawierania tego rodzaju umów można odnaleźć w długotrwałym zwyczaju, o którym stanowi kan. 945 KPK/83 [Lewandowski 2019, 171].

P.V. Pinto, powołując się na ogólną zasadę sformułowaną w kan. 848 KPK 83, zaznacza, że kapłani powinni troszczyć się o to, aby potrzebujący nie byli pozbawieni pomocy sakramentów z powodu ubóstwa. Według jego przekonania, sam fakt ich przynależności do Kościoła gwarantuje im prawo dostępu do łask sakramentalnych, a nie jedynie tytuł wynikający ze złożonej ofiary [Pinto 2001, 575].

Z drugiej strony należy zauważyć dorobek kanonistyki w zakresie rozwoju koncepcji prawa pozytywnego regulującego doczesne dobra Kościoła, a szczególnie ewolucję w rozumieniu pojęcia własności, która w przypadku osób powołanych do pełnienia urzędów w Kościele nie może ograniczać



się do kapitalizacji dóbr dla celów prywatnych, nie związanych, a nawet sprzecznych z misją zbawienia dusz. M. Villey lokalizuje początki rewolucyjnego rozumienia prawa własności w ramach doktryny kanonistycznej Kościoła przy okazji średniowiecznej polemiki między zakonem franciszkańskim a papieżem [Villey 1976, 44-81]. Św. Franciszek z Asyżu, założyciel zakonu franciszkanów, ustanowił regułę ubóstwa dla swoich zakonników, ale w rzeczywistości franciszkanie, podobnie jak inne zakony, posiadali dużo ziemi i majątku. Tę pozorną sprzeczność próbowano rozwiązać uciekając się do *fictio iuris*, zgodnie z którą własność dóbr w rzeczywistości odpowiadała Stolicy Apostolskiej, która scedowała ich „użytkowanie” na zakon franciszkanów, który z własnej woli zrzekłby się możliwości stania się właścicielem. Jednak papieżstwo, w osobie papieża Jana XXII, próbowało zwrócić uwagę na fikcyjność tej sytuacji rozróżnienia między własnością a stałym użytkowaniem dóbr, stawiając tym samym franciszkanów przed alternatywą przyjęcia statusu właścicieli lub nielegalnych użytkowników dóbr. Część zakonu franciszkańskiego, grupa spirytualistyczna, która chciała bronić czystości zasady ubóstwa do samego końca, sprzeciwiła się papieżowi. Wśród nich był Wilhelm z Ockham, który sprzeciwiał się postanowieniom Jana XXII, prowadząc ruch konfrontacji z papieżem. Ockham uważał, że Papież nadużywał pojęcia *ius*, które dla Papieża było dobrem, z którego korzystał, podczas gdy dla Wilhelma Ockhama była to władza nad tym dobrem, usunięta z publicznej dostępności. W ten sposób dokonał rozróżnienia między *ius poli*, prawem do korzystania z własności, a *ius fori*, prawem do domagania się własności, uznając, że *ius poli*, czyli prawo do korzystania z własności przez franciszkanów, było całkowicie zgodne ze ślubem ubóstwa, który złożyli, ponieważ *ius fori*, czyli warunek własności, był im obcy. W ten sposób dokonano rozróżnienia między pozycją zajmowaną w odniesieniu do własności świeckiej, która była posiadana w tytule właściciela, z pełną mocą dysponowania, a zwłaszcza odwoływania się do sądów, a tą istniejącą w odniesieniu do własności Kościoła, która była posiadana jedynie w celu sprawowania urzędu, jako administratorzy boskiego celu. Krótko mówiąc, jest to ujęcie prawa w sensie subiektywnym, oderwanym od jego przedmiotu. Ten sposób jego rozumienia wykroczył poza prace Wilhelma z Ockham i został później przejęty przez czołowych przedstawicieli hiszpańskiej szkoły prawa naturalnego, takich jak Luis de Molina czy Francisco Suarez, jako moc swobodnego używania i dysponowania rzeczą [Skomiał 2019, 171-99; Villey 1976, 44-81].

Jak stwierdza Cuevillas, w swojej teorii prawa Molina wskazuje na potrzebę rozumu i woli dla jego genezy, próbując przezwyciężyć antagonizm między intelektualizmem a woluntaryzmem w odniesieniu do politycznej roztropności. Prawo miałoby być roztropnym, politycznym i trwałym aktem tych, którzy sprawują najwyższą władzę. Wymóg dobra wspólnego jako celu prawa jest wyrażony u Moliny w wymogu, aby było ono ogłaszane wobec wszystkich uczestników społeczności [Cuevillas 1954, 103-16].

Zdaniem Calvillo, Suarez utrzymuje tezę pośrednią między intelektualistami a woluntarystami. Opowiada się za trzecią, zgodnie z którą prawo w ogóle składa się z aktu, który jest na równi z intelektem i wolą. Prawo jest aktem intelektualnym, o ile zawiera racjonalne determinacje mające na celu uporządkowanie aktywności istot obdarzonych rozumem; ale rozpatrywane w prawodawcy prawo zakłada, oprócz momentu intelektualnego, akt woli, na mocy którego wiąże tych, do których jest skierowane [Calvillo 1945, 107-14].

Opinie te podziela Sobański, wyjaśniając, że na naukę kanonistów aż do czasów współczesnych wpłynął w sposób decydujący F. Suarez. Jego tok myślowy jest odwrotny niż u św. Tomasza z Akwinu. Suarez nie wychodzi w swoim toku wnioskowania od zachowania zorientowanego na dobro wspólne, lecz od dobra wspólnego na zachowanie jednostek, ponieważ w jego mniemaniu troska o dobro wspólne należy przede wszystkim do ustawodawcy. Ponadto, jak zauważa Sobański, Suarez wprowadził podział na przyczynę bliższą stanowionego prawa, którą według niego jest zgoda społeczności, oraz przyczynę pierwszorzędną, czyli podstawową, którą widział w zgodzie prawodawcy. Pierwsza powoduje zwyczaj co do faktu (stan faktyczny), druga co do prawa (stan prawny). Pogląd Suareza został powszechnie przyjęty w kanonistyce i cieszy się uznaniem również autorów współczesnych. Jak pisze Sobański „niedwuznaczne jego echo brzmi zarówno w kodeksie z 1917 r., jak i w kodeksie z 1983 r.” [Sobański 2001, 132].

Opinię Sobańskiego potwierdzają też inni kanoniści, jak pisze Munier, pomimo pozornej stałości definicji i komentarzy na temat *proprietas*, autorzy kościelni, w większości, nie opowiadają się za absolutnym panowaniem własności, bez ograniczeń i kontroli. Ich odniesienia do prawa naturalnego, ich troska o poszanowanie norm moralności, nadają ich ekspozycjom nową orientację; nie jest to już kwestia abstrakcyjnego ideału własności kwirytarnej (*ius*), rodem z prawa rzymskiego, która była, co do zasady indywidualistyczna [Munier 1962, 478]. Ponadto znawcy doktryny Tomasza z Akwinu

zwracają uwagę, że Akwinata nie opowiadał się za absolutną niezmiennością prawa naturalnego, ale za nienaruszalne uważał jedynie jego *principia*, co podkreśla Andrzejuk, uprawnienia naturalne nie są wprost tym samym co prawo naturalne, ale są wyrazem jakiejś naturalnej sprawiedliwości, której poczucie jest dość powszechne wśród ludzi. Tomasz wiąże je z „naturą rzeczy” (*natura rei*), lecz w tym wypadku nie utożsamia jej z niezmienną istotą bytu, lecz rozumie bardziej potocznie. Świadczy o tym Tomaszowe przekonanie, że uprawnienia naturalne nie są niezmiennie i bezwzględne (absolutne) [Andrzejuk 2019, 17-18].

Z tym stanowiskiem, opisującym podstawy teoretyczno-prawne norm o wykorzystaniu ofiar mszalnych na cele Kościoła partykularnego i powszechnego, nie zgadza się Pastuszko, utrzymując, że w przypadku prawa dotyczącego ofiar mszalnych prawodawca ostatecznie opowiedział się za *ius* naturalizmem. KPK/17 nie zawierał sformułowania stwierdzającego, że składanie ofiar mszalnych przyczynia się do dobra wspólnoty Kościoła. Jednak ta prawda istniała w świadomości wiernych od dawna. Dlatego też zdaniem Pastuszko próbowano skorzystać z okazji i uwzględnić ją w normie. Już w „*Communicationes*” z 1972 r.<sup>16</sup> pojawiła się zapowiedź takiej normy, a w schemacie prawa o sakramentach świętych z 1975 r. znalazł się tekst proponowanego kanonu. Kanon ten w § 1 stanowił, że wierni składający ofiarę mszalną w celu aplikowania owoców Mszy św. zgodnie z ich intencją przyczyniają się do dobra Kościoła, biorą udział w organizacji kultu, wykonują zobowiązania i wspierają różne dzieła Kościoła. W § 2 dodano, że władzy kościelnej, zwłaszcza biskupowi diecezjalnemu, któremu przypada opieka nad potrzebami Kościoła i utrzymaniem duchownych, przysługuje prawo wydania przepisów, uwzględniających wolę ofiarodawców<sup>17</sup>. Te przepisy miały określać cele, na jakie przeznaczają się ofiary mszalne, lub ustalać, czy kapłani, którzy je przyjęli, mogą zatrzymać je dla siebie, pod warunkiem, że w ciągu dnia kapłan może przyjąć dla siebie jedynie jedną ofiarę. Główną myślą tego tekstu jest to, że ofiara mszalna składana jest nie tylko dla konkretnego kapłana, ale również dla społeczności Kościoła. Jest to w pełni zgodne z duchem i wartościami kanonicznymi. Natomiast mniej jasne jest stwierdzenie, że to biskup diecezjalny ma zarządzać

<sup>16</sup> „*Communicationes*” 4 (1972) 58, p. 9-13.

<sup>17</sup> W. Onclin (relator), *De oblata ad missae celebrationem stipe*, p. 57-59; M. De Nicolò (relator), *De oblata ad missae celebrationem stipe*, p. 430-39.

wszystkimi ofiarami mszalnymi na dwa sposoby: poprzez określanie celów, na jakie ofiary mszalne będą przeznaczone, lub przez przekazywanie całkowitej lub części przyjętych ofiar mszalnych dla tych kapłanów, którzy je przyjęli. Obydwa te uprawnienia miały na celu umożliwienie biskupom przejścia ofiar mszalnych na rzecz Kościoła partykularnego, co jest ich pozytywną stroną [Pastuszko 1986, 118-19; Lewandowski 2021, 184-91].

Jednak oba te uprawnienia mają także negatywne strony. Zauważmy bowiem, że jeśli biskup określi cele kościelne, na osiągnięcie których trzeba przekazać wszystkie ofiary mszalne w całości, to kto będzie zobowiązany do aplikowania owoców Mszy św. z racji przyjętych ofiar mszalnych? Inaczej mówiąc, kto poniesie odpowiedzialność za wypełnienie zobowiązań – kapłan, który zobowiązał się aplikować owoce Mszy świętej w chwili przyjmowania ofiary mszalne, czy biskup, który ostatecznie decyduje o dysponowaniu ofiarami mszalnymi, przyjętymi przez kapłana? Pytanie to jest uzasadnione, ponieważ wcześniej kapłan miał obowiązek aplikowania owoców Mszy św., ale też właśnie on, jako przyjmujący ofiary mszalne, miał prawo nimi dysponować. Jeśli uprawnienie do dysponowania ofiarami mszalnymi zostanie przeniesione z kapłana na biskupa diecezjalnego, czy zobowiązanie kapłana będzie nadal istnieć? Jeśli zaś chodzi o drugie uprawnienie, można zapytać, dlaczego miałby być potrzebny akt prawny ze strony biskupa diecezjalnego, aby kapłan mógł przyjąć ofiarę mszalną, aplikować owoce Mszy św. zgodnie z intencją ofiarodawcy, a następnie dysponować przyjętą ofiarą? Dotychczasowa praktyka zezwalała kapłanom na dokonywanie tych czynności bez bezpośredniej interwencji biskupa miejscowego. Ponadto, jak pogodzić zarządzanie ofiarami przez biskupa z wolą ofiarodawców, którzy zazwyczaj życzą sobie, aby to właśnie kapłan przyjmujący ofiarę mszalną korzystał z przekazanej mu ofiary? Według Pastuszko, takie rozwiązanie kwestii dystrybucji ofiar mszalnych nie byłoby obce Kościołowi, ponieważ rozważano ustanowienie takiego prawa na szczeblu Kościoła powszechnego. Ostatecznie jednak prawodawca zrezygnował z tej propozycji i przyjął wyraźnie inny kierunek [Pastuszko 1986, 120].

W praktyce znajdujemy jednak przykłady z prawa partykularnego, kiedy sprawiedliwość legalna przeważa nad sprawiedliwością naturalną rozumianą personalistycznie, gdyż, prawodawcy oscylują między dwoma stanowiskami. Według jednego podejścia, prawo kościelne przyczynia się do budowania, umacniania i wyrażniania wspólnoty Kościoła poprzez zagwarantowanie autentyczności elementów, w których realizuje się zbawienie, czyli

słowa Bożego i sakramentów. Celem prawa jest również ochrona wspólnoty wiary. Według drugiego stanowiska, prawo kościelne spełnia swoją funkcję, gwarantując i promując realizację praw subiektywnych w Kościele. Ma ono za zadanie urzeczywistniać, chronić i wspierać Kościół jako instytucję wolności, umożliwiając oraz wspierając życie wiernych, które oparte jest na odpowiedzialnej wierze [Sobański 2003, 97-98].

W kontekście ofiar mszalnych ustawodawcy partykularni zdecydowanie preferują wspólne rozliczanie ofiar mszalnych między duszpasterzami parafialnymi, zgodne z doktryną *ius* naturalistyczną. Dokonuje się to na zasadzie „kumulusu”. Co do zasady ofiary składa się do wspólnej kasy, zapisując ich wysokość w księdze intencji mszalnych. Po upływie określonego czasu, najczęściej miesiąca, ofiary za odprawione Msze św. dzielone są w równych częściach między proboszczem i wikariuszami. Wyjątek stanowi diecezja tarnowska, w której ofiary mszalne oddaje się do „wspólnoty”, co skutkuje pobraniem przez proboszcza 25% dodatku funkcyjnego<sup>18</sup> [Lewandowski 2019, 223].

Analogicznym przykładem, z punktu widzenia odgórnej regulacji prawa własności, jest zapis prawa partykularnego diecezji częstochowskiej, w którym prawodawca od ogólnej sumy dochodu z ofiar mszalnych stanowi, że odlicza się 10% dla organisty i 5% dla kościelnego<sup>19</sup> [tamże, 224].

Z punktu widzenia ściśle *ius* naturalistycznego przepisy te są ingerencją w prawo własności jednostki, jednakże według doktryny pozytywistycznej są zgodne z prawem, gdyż nie jest możliwa implikacja do wniosku, że norma jest niesprawiedliwa. Ten 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, poprzez redystrybucję dóbr. Różnica między

<sup>18</sup> IV Synod Diecezji Tarnowskiej. *Ad imaginem ecclesiae universalis (Lumen Gentium 23)* (13.03.1986), Kuria Diecezjalna, Tarnów 1990, stat. 424 § 2, 1; Biskup Tarnowski, *Dekret wprowadzający całkowitą wspólnotę dochodów kapłańskich w diecezji tarnowskiej* (27.08.1994), *Currenta* 144 (1994), nr 4, art. 1-4; Tenże, *Zarządzenie* (28.08.2000), *Currenta* 150 (2000), nr 4, art. 2-3. V Synod Diecezji Tarnowskiej nie odnosi się wprost do tego zagadnienia, ale jednocześnie prawodawca partykularny zapowiada promulgację odrębnego dekretu w zakresie zarządzania ofiarami mszalnymi. *V Synod Diecezji Tarnowskiej. Statuty*, Biblos, Tarnów 2024, stat. 601.

<sup>19</sup> Arcybiskup Metropolita Częstochowski, *Statut Organisty w Archidiecezji Częstochowskiej* (27.11.2009), „Wiadomości Archidiecezji Częstochowskiej” nr 3-4 (2010), s. 115-16, art. 40.

teorią *ius* naturalistyczną a pozytywizmem prawnym polega jednak na tym, że w przypadku teorii *ius* naturalistycznej tylko wierny składając ofiarę mszalną mógłby zwrócić uwagę na status kapłana, jego zdolności, wkład w społeczeństwo oraz potrzeby i złożyć wyższą ofiarę. W przypadku tych norm, to prawodawca zgodnie z doktryną wywodzącą się od czasów Suareza, kierując się dobrem wspólnym ustanawia, że proboszcz dostanie więcej niż pozostali kapłani, a organista i kościelny otrzymają część przychodów uzyskanych przez prezbiterów, choć nie wynika to wprost z woli wiernych [Sobański 1991, 45; Hervada 2011, 22-36]. Innym przykładem jest prawodawstwo biskupów prowincji Madryt, którzy korzystając z przepisu kan. 952 § 1 KPK/83 stanowią w p. 1, że stypendium ustalone w diecezjach prowincji kościelnej Madryt za odprawianie i sprawowanie Mszy św. wynosi minimum 8 euro. Ponadto w p. 2 stanowią, że stypendium za odprawianie i sprawowanie Mszy gregoriańskich wynosi minimum 300 euro<sup>20</sup>. Jest to przykład aktualizacji normy powszechnej z prawa pozytywnego w warunkach lokalnych, które jednak nie wyklucza zasady słuszności. Jak pisze Sobański, według doktryny prawnej Suareza stosowanie zasady słuszności jest możliwe w trzech przypadkach, po pierwsze, gdy ustawa utraciła swój cel, to znaczy, jej przestrzeganie przyniosłoby w konkretnym przypadku ciężką szkodę, po drugie, gdy ma miejsce kolizja ustaw i po trzecie, gdy przestrzeganie ustawy byłoby możliwe jedynie z nadzwyczajnymi trudnościami, nie odpowiadającymi intencji prawodawcy [Sobański 2001, 132-33].

A zatem możliwe jest stosowanie w materii prawa kanonicznego o ofiarach mszalnych nie tylko norm opartych o prawo naturalne, ale również norm z prawa pozytywnego, które nie stanowią bynajmniej pogwałcenia zasady sprawiedliwości, jeżeli respektuje się przy tym ogólne reguły i cele wynikające z natury prawa kanonicznego, co więcej realizuje się przez te normy idea sprawiedliwości dystrybutywnej, czyli równości, która nie wynika z tytułu do posiadania rzeczy (*ius*), ale takiej równości, która opiera się na proporcji pomiędzy rzeczami a osobami [Hervada 2011, 22-36]. Przykładem pozytywistycznego uregulowania normy w prawie o ofiarach mszalnych, które realizuje wspomniane postulatory jest dekret Arcybiskupa Łódzkiego z 2014 r., w którym prawodawca partykularny stanowi w nr. 26, że „Ofiary z Mszy świętych binowanych i trynowanych należy przekazywać

---

<sup>20</sup> Provincia Eclesiástica de Madrid, *Decreto sobre Estipendios* (23.06.2008), „Boletín oficial de las Diócesis de la Provincia eclesiástica de Madrid” nr 6 (2008), s. 524.

do Referatu Finansowego Kurii Metropolitalnej Łódzkiej. Posłużą do fundowania przez Arcybiskupa Metropolity Łódzkiego stypendiów mszalnych dla kapłanów, którzy ich nie mają (np. emerytów, rencistów, pracujących w krajach misyjnych lub w parafiach, w których wierni nie składają ofiar na stypendia mszalne)<sup>21</sup>. Jak komentuje Gałkowski, dotyczy to dość często sytuacji, w których kapłan nie posiada stypendiów mszalnych za Msze św. poza dniami świątecznymi. W tych dniach, binując lub trynując, zgodnie z prawem odwołuje się do zadośćuczynienia wymogowi sprawiedliwości związanemu z jego utrzymaniem, zachowując stypendia, które mógłby otrzymać w ciągu tygodnia. Wyjściem z takiej sytuacji jest literalne zastosowanie przepisu zawartego w nr. 26 analizowanego dekretu, zgodnie z którym stypendia za Msze św. binowane lub trynowane powinny być przekazane do kurii metropolitalnej. Posłużą one „do fundowania [...] stypendiów mszalnych dla kapłanów, którzy ich nie mają”, a zatem literalne zastosowanie prawa pozytywnego w miejsce indywidualistycznych rozwiązań, opartych na subiektywnej interpretacji prawa naturalnego jawi się w tym przypadku jako sposób na normalizację sytuacji i wyrugowanie nadużyć, gdyż kapłan, który odda ofiarę do Referatu Finansowego Kurii Metropolitalnej Łódzkiej, nie mając intencji mszalnych w ciągu tygodnia staje się adresatem omawianej normy z dekretu Arcybiskupa Łódzkiego i kwalifikuje się, aby „otrzymać” ofiarę mszalną, i nie musi „sam sobie jej przyznawać” [Gałkowski 2014, 86].

Jak syntetyzuje Lewandowski, ustawodawca powszechny wzywa biskupów do wprowadzenia wymagań sprawiedliwości rozdzielczej w zakresie kwestii materialnych dotyczących prezbiterów, zgodnie z nauczaniem Ojców Soboru Watykańskiego II oraz zaleceniami Stolicy Apostolskiej<sup>22</sup>. Wynagrodzenie zapewniane duchownym powinno być jednakowe dla wszystkich pracujących w tych samych warunkach i, przy uwzględnieniu ewangelicznego

<sup>21</sup> Dekret Arcybiskupa Metropolity Łódzkiego w sprawie zezwoleń na binację i trynację oraz składanych stypendiów mszalnych (09.01.2014), <https://www.archidiecezja.lodz.pl/aktualnosci/2014/01/dekret-metropolity-lodzkiego-w-sprawie-zezwolen-na-binacje-i-trynacje> [dostęp: 15.02.2024], nr 26.

<sup>22</sup> Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de pastorali episcoporum munere in Ecclesia *Christus Dominus* (28.10.1965), AAS 58 (1966), p. 673-96; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 236-58, nr 16; PO 20-21; Paulus PP. VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Ecclesiae Sanctae. Normae de quaedam exsequenda SS. Concilii Vaticani II decreta statuuntur* (6.08.1966), AAS 58 (1966), p. 757-87; tekst polski w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. i oprac. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, s. 138-55, I, 8.

ducha ubóstwa, wystarczająco zabezpieczać godziwe utrzymanie prezbiterów, chronić konieczną wolność apostołską oraz umożliwiać im osobiste wspomaganie potrzebujących. Dykasteria do spraw biskupów zobowiązuje ustawodawcę partykularnego do przypominania całej wspólnoty diecezjalnej, włączając instytucje kościelne i samych prezbiterów, o ciążącym na wszystkich obowiązku zaradzenia tej potrzebie. W realizacji prawa duchownych do godziwego utrzymania istotna jest także solidarność kapłańska, która powinna przejawiać się w organizowaniu wzajemnej pomocy, zakładaniu określonych banków lub stowarzyszeń udzielających pożyczek na niewielki procent, a przede wszystkim w ustanawianiu specjalnych instytucji na rzecz wsparcia materialnego duchownych [Lewandowski 2019, 94].

Ponadto z punktu widzenia kościelnego prawa karnego utworzenie w diecezji centralnego funduszu intencji wyrugowałoby możliwość popełnienia przestępstwa z kan. 1383 KPK/83, w który prawodawca zakłada hipotezę, w której kapłan bezprawnie zatrzymuje dla siebie ofiary lub łączy intencje składane przez wiernych na jednej Mszy św., gdyż stosując obligację partycypacji, w funduszu wspólnym ofiar w diecezji, w wyniku niemożności zachowania ofiary przez prezbiterów nie zostaje spełniona hipoteza zawarta we wspomnianym kanonie „kto bezprawnie czerpie zysk z ofiar mszalnych”, gdyż nie czerpie w tym przypadku dochodu, ale otrzymuje uposażenie pośrednio za zgodą, przynajmniej domniemaną prawodawcy diecezjalnego, nie zachodzi więc przestępstwo opisane w kan. 1383. Jedynie w przypadku wystąpienia drugiej przesłanki komasacji intencji mszalnych w jednej celebracji, kapłan może się spotkać z brakiem aprobaty wiernych, ale nie czerpiąc bezprawnego zysku z ofiar mszalnych nie popełnia tym samym przestępstwa kanonicznego [Sánchez-Girón Renedo 2021, 654–55]. Przykładem może być Arcybiskup Diecezji Burgos, który jest upoważniony do zobowiązywania kapłanów diecezji do oprawiania Mszy św. za określoną rekompensatą, którą sam określi, w tym Mszy św. binowanych i trynowanych, jak zwarto w prawie partykularnym tej diecezji, na mocy reskryptu Dykasterii ds. Duchowieństwa z 1986 r., Prot. N. 166890/1, gdyż nadmiar przyjętych intencji parafialnych należy oddać do *Colecturia de Misas de Curia Diocesana*<sup>23</sup>. Jak wyjaśnia Pastuszko, w niektórych przypadkach

---

<sup>23</sup> Arzobispado de Burgos, *Normas Canonicas Vigentes sobre Estipendios de Misas* (22.09.2019), <https://www.archiburgos.es/wp-content/uploads/2018/09/2-2-5-normas-canonicas-vigentes-sobre-estipendios-de-misas.pdf> [dostęp: 17.02.2024].



ordynariusze miejsca posiadają taki indult, co pozwala kapłanowi na pobieranie ofiary mszalnej z racji aplikacji drugiej lub trzeciej Mszy św. z intencją ofiarodawcy, jednak z obowiązkiem odesłania ofiary mszalnej do kurii diecezjalnej [Pastuszko 1986, 124-28; Janczewski 2006, 281-87].

### Zakończenie

Ludzie przywiązują wielką wagę do modlitw kapłanów i często proszą duchownych o modlitwę za nich lub członków ich rodzin. Św. Monika tuż przed śmiercią powiedziała swojemu synowi, św. Augustynowi, aby nie martwił się pochówkiem w Ostii, z dala od jej rodzinnej ziemi. „Połóż to ciało gdziekolwiek i niech opieka nad nim nie będzie dla ciebie żadnym kłopotem. Proszę tylko o jedno: abyś pamiętał o mnie przy ołtarzu Pana, gdziekolwiek jesteś”<sup>24</sup>. Zdawała sobie sprawę z wartości modlitw kapłana. W zakresie zarządu intencjami mszalnymi unikać trzeba jednak wszystkiego, co jest niezgodne z przykazaniami Bożymi oraz z przykazaniem miłości Boga i bliźniego [Saj 2021]. Dlatego tak ważne jest pojęcie *communio*, które aktualizuje się podczas każdej Mszy św. sprawowanej przez kapłana pozostającego w eklezjalnej jedności z Kościołem katolickim. Celebrowanie Eucharystii jest ponadto ważne, ponieważ dotyczy obowiązku prawnego uświęcenia się biskupów i kapłanów. Ten swoisty nakaz *communio* przejawia się, nie tylko w jedności duchowej, ale również w źródle, z którego pochodzi władza w Kościele, jest nim władza biskupa diecezjalnego i papieża, przekazywana dla dobra wspólnego poprzez sakrament święceń i misję kanoniczną. Stąd również z punktu widzenia zbawienia dusz nie jest obojętna troska na pierwszym miejscu biskupa diecezjalnego, jako jedyne ustawodawcy partykularnego w diecezji o implementację i dostosowanie norm powszechnych odnośnie do ofiar mszalnych do sytuacji i zwyczajów konkretnej diecezji oraz zarząd ofiarami mszalnymi bezpośredni w wymiarze ustawodawczym i pośredni poprzez delegację władzy wykonawczej, w duchu dobra wspólnoty.

<sup>24</sup> Augustin, *Confessiones*, w: *Patrologia Latina*, t. 32, apud Garnier Fratres, Migne, Augustinus, Paris 1886, s. 659-68; tekst polski: Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”, Warszawa 1982, IX, 11.

## PIŚMIENNICTWO

- Andrzejuk, Andrzej. 2019. „Prawo naturalne w ujęciu św. Tomasza z Akwinu.” *The Legal Culture* 1:13-34. <https://doi.org/10.37873/legal.2019.2.1.53>
- Bejda, Henryk. 2020. *Msze Święte gregoriańskie i wieczyste*. Kraków: Rafael.
- Bertrams, Wilhelm. 1972. „Communio, communitas et societas in Lege fundamentali Ecclesiae”. *Studi generali* 61:525-51.
- Calvillo, Manuel. 1945. *Francisco Suárez: la filosofía jurídica. El derecho de propiedad*. México: El Colegio de México.
- Casanova, Juan A. 2019. „La importancia del consejo evangélico de la pobreza en la vida del sacerdote.” *Asidonense*, nr 13:137-65.
- Corecco, Eugenio. 1984. „I laici nel nuovo Codice di Diritto Canonico.” *La Scuola Cattolica* nr 2-3:194-218.
- Cuevillas, Fernando A. 1954. „Luis de Molina el creador de la idea de derecho como facultad.” *Revista de estudios políticos* nr 75:103-16.
- Dzierżoń, Ginter. 2012. „Natura przywilejów osobowych i rzeczowych (Kan. 78 §§ 1-3 KPK).” *Seminare* 31, nr 1:25-33.
- Gałkowski, Tomasz. 2014. „Przestrzeganie prawa – Na marginesie dekretu arcybiskupa metropolity łódzkiego w sprawie zezwoleń na binację i trynację oraz składanych stypendiów mszalnych.” *Łódzkie Studia Teologiczne* 23, nr 2:77-91.
- García-Nieto Barón, María. 2023. *La presencia de la mujer en el gobierno de la Iglesia Perspectiva jurídica*. Pamplona: EUNSA.
- Garroté Bernabé, Luis J. 1999. „Existencia y ejercicio de la potestad de jurisdicción del obispo en los siete primeros siglos.” *Cuadernos doctorales* 16:258-318.
- Ghirlanda, Gianfranco. 2022. „Presentazione della Costituzione Apostolica praedicate Evangelium sulla Curia romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo.” <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/03/21/0192/00417.html#ghirlanda> [dostęp: 20.04.2022].
- Hervada, Javier. 2011. *Wprowadzenie do prawa naturalnego*. Kraków: Petrus.
- Hervada, Javier. 2014. *Elementos de Derecho Constitucional canónico*. Pamplona: EUNSA.
- Iniesta, Belda J. 2015. „La iurisdictio episcopalis entre el Imperio y la Christianitas: aproximación histórico-canónica a la aparición de la potestas sacra.” *Ius Romanum* 2:1-27.
- Janczewski, Zbigniew. 2006. „Binacja i trynacja Mszy świętej w koncelebrze w świetle prawa kanonicznego i liturgicznego.” *Roczniki Nauk Prawnych* 16, nr 1:285-300.

- Janczewski, Zbigniew. 2007. „Facultas ad confessiones jako akt powierzenia kapłanowi misji sprawowania sakramentu pokuty i pojednania w Kościele katolickim.” *Annales Canonici* 3:101-20.
- Janczewski, Zbigniew. 2011. *Ważność sprawowania sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego uzdrowienia i święceń w porządku prawnym kościoła katolickiego*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW
- 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.
- Kodzia, Jarosław. 2013. „Obowiązek sprawowania Mszy Świętej oraz jej częstotliwość: Kan. 904-905 KPK.” *Colloquia Theologica Ottoniana* 2:147-64.
- Kołodziej, Marcin. 2019. *Prawo liturgiczne Kościoła łacińskiego*. Wrocław: Poligrafia Salezjańska.
- Kowalczyk, Kacper, i Justyna Kuska. 2023. „Hieronim św.” <https://sdm.upjp2.edu.pl/ludzie/hieronim-sw> [dostęp: 01.08.2023].
- Krawczyk, Władysław. 1980. „Rola misji kanonicznej w realizacji prezbiterium diecezjalnego.” *Prawo Kanoniczne* 23, nr 3-4:3-9.
- Lewandowski, Paweł. 2017. „The Notion of Decent Support of the Clergy According to the 1983 Code of Canon Law.” *Roczniki Nauk Prawnych [English Online Version]* 27, nr 2:131-47. <http://dx.doi.org/10.18290/rnp.2017.27.2-8en>
- Lewandowski, Paweł. 2019. *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>
- Lewandowski, Paweł. 2021. „The Obligation to Lead a Holy Life for Those Dispensed from Celibacy.” *Biuletyn Stowarzyszenia Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego* 16, nr 2:181-91. <https://doi.org/10.32084/sawp.2021.16.2-10>
- Lewandowski, Paweł. 2022. „Wezwanie duchownych do prostoty życia według ustawodawstwa powszechnego i partykularnego w Polsce.” W *„Bądź mężny i mocny”. Materiały z konferencji i uroczystości wręczenia Księgi Jubileuszowej Księdzu Profesorowi Mirosławowi Sitarzowi*, red. Agnieszka Romanko, i Paweł Lewandowski, 27-36. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. <https://repozytorium.kul.pl/handle/20.500.12153/3468>
- Mazur, Karolina. 2021. „Obowiązek zaradzania potrzebom Kościoła w zakresie sprawowania kultu Bożego (kan. 222 § 1 KPK).” *Annales Canonici* 16, nr 2:91-108. <https://doi.org/10.15633/acan.3831>

- Mörsdorf, Klaus. 2008. *Distinzione e rapporto fra potestà di ordine e di governo*. Wenecja: Marcianum Press.
- Munier, Charles. 1962. "El concepto de „dominium” y „propietas” en los canonistas y moralistas desde el siglo XVI al XIX." *Ius Canonicum* nr 4:469-79.
- d'Ors, Alvaro. 1973. *Autoridad y potestad. Escritos varios sobre el derecho en crisis*. Roma-Madrid: CSIC.
- Pastuszko, Marian. 1986. "Ofiary Mszalne." *Prawo Kanoniczne* 39, nr 3-4:113-36.
- Pastuszko, Marian. 1994. „Szafarstwo Najświętszej Eucharystii (kanony 897-911)." *Prawo Kanoniczne* 37, nr 1-2:73-161.
- Pawluk, Tadeusz. 1991. „Uwagi na temat ustawodawstwa diecezjalnego." *Prawo Kanoniczne* nr 1-2:25-36.
- Pawłowski, Sławomir. 2015. „Teologia jedności Kościoła. Zarys problematyki." *Studia Nauk Teologicznych* 10:185-97. <https://doi.org/10.24425/snt.2015.112803>
- Pérez Marín, Moisés. 2018. „Obowiązek duchownych dążenia do świętości." W *Obowiązki i prawa duchownych w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. Marek Saj, 95-126. Kraków: Wydawnictwo «scriptum».
- Pinto, Pio V. 2001. *Commento al Codice di diritto canonico. Corpus iuris canonici*. T. 1. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Saj, Marek. 2021. „Intencje i ofiary mszalne w prawie i praktyce Kościoła łacińskiego." <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/referaty-konferencje-artykuly/zagadnienia-prawne/saj-marek-cssr-intencje-i-ofiary-mszalne-w-prawie-i-praktyce-kosciola-lacinskiego-127805/> [dostęp: 12.01.2023].
- Sánchez-Girón Renedo, José L. 2021. „El nuevo derecho penal de la Iglesia." *Estudios eclesíasticos: Revista de investigación e información teológica y canónica* 96:647-85.
- Sitarz, Mirosław. 2006. „Obowiązek odprawiania Mszy świętej «pro populo»." W *Eucharistia fons vitae – współczesne problemy prawne. Materiały sesji naukowej zorganizowanej 26 kwietnia 2006 r. w Kazimierzu Dolnym*, red. Stanisław Tymosz, 99-112. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Skomial, Jakub. 2019. „Wolność w poglądach Williama z Ockham." W *Wolność człowieka i jej granice. Antologia pojęcia w doktrynach polityczno-prawnych*. T. 1: *Od Starożytności do Monteskiusza*, red. Olgierd Górecki, 171-205. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. <https://doi.org/10.18778/8142-180-5.08>
- Skonieczny, Piotr. 2013. „Potestas sacra według Klauza Mörsdorfa – założenia teologiczne, struktura, sposób przekazywania i charakter." *Annales Canonici* 9:17-38. <https://doi.org/10.15633/acan.602>
- Skonieczny, Piotr. 2017. „Kanoniczna koncepcja czynności prawnej. Wprowadzenie dla prawników świeckich." *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Iuridica* 81, nr 1:65-81.

- Sobański, Remigiusz. 1987. „W sprawie zasady formalnej prawa kanonicznego.” *Prawo Kanoniczne* 30, nr 1-2:3-30.
- Sobański, Remigiusz. 1991. „Zasięg normy kanonicznej.” *Prawo Kanoniczne* nr 3-4:27-50.
- Sobański, Remigiusz. 2001. *Teoria prawa kanonicznego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Sobański, Remigiusz. 2003. „Kanoniczny obowiązek starania się o prowadzenie życia świętego.” *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* nr 1:88-100.
- Stickler, Alfonso M. 2018 „La bipartición de la potestad eclesiástica en su perspectiva histórica.” *Ius Canonicum* 15:45-75. <https://doi.org/10.15581/016.15.20560>
- Umberto, Betti. 1983. „In margine al nuovo Codice di Diritto Canonico.” *Antoniana* nr 4:628-47.
- Villey, Michel. 1976. *La génesis del derecho subjetivo en Guillermo de Occam*. Valparaiso: Ediciones Universitarias de Valparaiso.

**ZASADA ZDROWEGO WSPÓLDZIAŁANIA  
MIĘDZY PAŃSTWEM I KOŚCIOŁEM  
NA RZECZ INSTYTUCJI MAŁŻEŃSTWA I RODZINY.  
WPROWADZENIE DO PROBLEMATYKI\***

**THE PRINCIPLE OF THE HEALTHY COOPERATION  
BETWEEN THE STATE AND THE CHURCH  
FOR THE BENEFIT OF THE INSTITUTION  
OF MARRIAGE AND THE FAMILY. INTRODUCTION  
TO THE PROBLEMATICS**

Ks. prof. dr hab. Józef Krukowski

Polska Akademia Nauk Oddział w Lublinie, Polska  
e-mail: jkruk@kul.pl; <https://orcid.org/0000-0003-0819-7357>

**Abstrakt**

Przedmiotem artykułu są dwa wątki problemowe, mające fundamentalne znaczenie dla teraźniejszości i przyszłości Państwa, Kościoła i Narodu. Pierwszy dotyczy ustalenia znaczenia zasady współdziałania między państwem i Kościołem w kontekście paradygmatu dualizmu religijno-politycznego ukształtowanego w kulturze europejskiej na bazie nakazu Chrystusa: „Oddajcie cesarzowi to, to co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 21,21) z uwzględnieniem dwóch systemów prawa – prawa kanonicznego i prawa polskiego – w warunkach transformacji społeczno-politycznych wiodących od totalitaryzmu komunistycznego do demokracji. Drugi dotyczy zastosowania zasady współdziałania między państwem a Kościołem do współdziałania na rzecz instytucji małżeństwa i rodziny w świetle *Karty Praw Rodziny* Stolicy Apostolskiej (1983) oraz Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej (1997) i *Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską* (1993).

---

\* Referat wygłoszony podczas Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej przez Stowarzyszenie Kanonistów Polskich w Miejscu Piastowym w dniach 5-6 września 2023 r. nt. *Współdziałanie między Kościołem i państwem na rzecz instytucji małżeństwa i rodziny*, zorganizowanej z okazji 40. rocznicy promulgacji *Karty Praw Rodziny* Stolicy Apostolskiej i 30. rocznicy podpisania *Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*.

**Słowa kluczowe:** system prawa, prawo polskie, prawo kanoniczne, konkordat, konstytucja, dobro wspólne, Stolica Apostolska

### Abstract

The subject of the article are two fundamental trends regard the present and the future of the relations between the State, the Church and the Nation. The first is concerning the principle of the cooperation between the State and the Church in the context of the paradigm religious – political formed in the European culture on the basis of Christ command: “So give Cesar what is Cesar’s, and to God what is a God’s” (Matt. 21,21) with the regard of canon law and Polish law in the context of the political transformations from the communist totalitarianism to the democracy. The second question respects of the application of principle of the cooperation between the State and the Church with the benefit of the institution of Marriage and the Family according to the Article 18 of Constitution of the Republic of Poland and the Article 11 of Concordat between the Holy See and Poland.

**Keywords:** system of law, Polish law, canon law, concordat, constitution, common good, Holy See

### Wprowadzenie

Przedmiotem artykułu są dwa wątki problemowe, mające fundamentalne znaczenie dla terażniejszości i przyszłości Państwa, Kościoła i Narodu.

Pierwszy z nich dotyczy ustalenia znaczenia zasady współdziałania między państwem i Kościołem w kontekście podstawowych zasad relacji między państwem i Kościołem z uwzględnieniem dwóch systemów prawa – prawa kanonicznego i prawa polskiego na etapie transformacji społeczno-politycznych wiodących od totalitaryzmu komunistycznego do demokracji.

Drugi wątek dotyczy zastosowania tej zasady do współdziałania na rzecz instytucji małżeństwa i rodziny w świetle *Karty Praw Rodziny*<sup>1</sup> oraz Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej<sup>2</sup> i Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską<sup>3</sup>.

<sup>1</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>2</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm. [dalej: Konstytucja RP].

<sup>3</sup> Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U.

## 1. Zasada zdrowego współdziałania między państwem i Kościołem

Sobór Watykański II w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* – określając stanowisko Kościoła katolickiego w sprawie relacji między państwem i Kościołem – proklamował, że: „Wspólnota polityczna [państwo – J.K.] i Kościół są w swoich dziedzinach od siebie niezależne i autonomiczne. Obydwie jednak wspólnoty choć z różnego tytułu, służą powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi. Tym skuteczniej będą wykonywać tę służbę dla dobra wszystkich, im lepiej będą rozwijać między sobą zdrowe współdziałanie, uwzględniając także okoliczności miejsca i czasu”<sup>4</sup>.

Z punktu widzenia aksjologii prawa w proklamacji tej można wyróżnić następujące elementy: 1) uniwersalna zasada, według której w rzeczywistości na tym samym terytorium istnieją wspólnoty ludzkie odmiennego typu (wspólnota religijna i wspólnota polityczna), z których każda w swoim porządku (w swojej dziedzinie) jest autonomiczna i niezależna, czyli że każda z nich ma swoją wartość; 2) wspólnoty te służą „powołaniu jednostkowemu i społecznemu tych samych ludzi”, czyli dobru wspólnemu; 3) wspólnoty te lepiej osiągną swój cel, gdy będą prowadzić „zdrowe współdziałanie” uwzględniając „okoliczności miejsca i czasu”.

W drodze retrospekcji historycznej trzeba stwierdzić, że przywołana wyżej zasada zdrowego współdziałania między Kościołem i państwem jest istotnym elementem paradygmatu dualizmu religijno-politycznego, który stanowi oryginalny wkład religii chrześcijańskiej do kultury europejskiej i ogólnoludzkiej. Paradygmat ten powstał na bazie nakazu Chrystusa: „Oddajcie cesarzowi to, co należy do cesarza, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 21,21)<sup>5</sup>, danego faryzeuszom w odpowiedzi na pytanie, czy godzi się płacić podatek cesarzowi? Nakaz ten ma wymiar uniwersalny, wykraczający poza mentalność faryzeuszy. Niewątpliwie nowością w tym nakazie jest wyróżnienie obowiązków tych samych ludzi wobec dwóch najwyższych podmiotów władzy: politycznej (ludzkiej) i religijnej (boskiej).

---

z 1998 r., Nr 51, poz. 318 [dalej: Konkordat].

<sup>4</sup> Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes* (07.12.1965), AAS 58 (1966), p. 1025-1115; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallottinum, Poznań 2002, s. 526-606 [dalej: GS], nr 76.

<sup>5</sup> *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, wyd. 5, Pallottinum, Poznań 2005.



W starożytności pogańskiej w relacji między polityką i religią panował monizm religijno-polityczny. Monarcha jednocześnie był bowiem głową państwa i głową wspólnoty religijnej. Co więcej w starożytnym Rzymie cesarzowi oddawano cześć boską.

Przywołany wyżej nakaz Chrystusa stał się podstawą paradygmatu dualizmu religijno-politycznego. Interpretacja tego dualizmu w ciągu dziejów podlegała ewolucji odpowiednio do zmian, jakie następowały po stronie reżimów ideologiczno-politycznych państw, na których terytorium Kościół pełnił swoją misję.

W strukturach tego dualizmu należy wyróżnić dwie płaszczyzny: 1) płaszczyznę wertykalną (pionową) wyrażającą się w relacjach między dwoma władzami – władzą państwową i władzą kościelną – z których każda w swojej dziedzinie jest najwyższa (suwerenna); 2) i płaszczyznę horyzontalną (poziomą) wyrażającą się w relacjach między dwiema wspólnotami odmiennego typu, którymi są: wspólnota polityczna, czyli państwo, i wspólnota religijna, czyli Kościół.

Zasada dualizmu religijno-politycznego znalazła zastosowanie w życiu publicznym na początku IV w., gdy cesarz rzymski Konstantyn Wielki proklamował „wolność wyznawania wiary chrześcijańskiej” [Lombardi 1985, 23-87; Krukowski 1993, 18-19]. Uznał on działalność Kościoła w realizacji swej misji w państwie rzymskim na równi z religiami pogańskimi i zapewnił mu opiekę prawną.

O znaczeniu tej zasady w praktyce świadczy Iwon z Chartres, wybitny kanonista średniowieczny (1040-1116), stwierdzając: *cum regnum et sacerdotium inter se conveniunt, bene regitur mundus, floret et fructificat Ecclesia* (gdy władza świecka (*regnum*) i władza kościelna (*sacerdotium*) zgadzają się ze sobą, dobrze rządzony jest świat, kwitnie i owocuje Kościół). Z tego stwierdzenia wynika, że współdziałanie między państwem i Kościołem, jeśli zostanie uzgodnione, to jest pożyteczne dla państwa i dla Kościoła. Jednakże uzgodnienie relacji między dwoma podmiotami: podmiotem sprawującym najwyższą władzę państwową a podmiotem sprawującym najwyższą władzę kościelną i określenie zakresu podlegających im spraw nie było łatwe. W „świętym cesarstwie rzymskim” istniała bowiem walka o hegemonię między papieżem i cesarzem. Dla zapewnienia pokoju między nimi powstała instytucja konkordatu, czyli dwustronnej umowy między podmiotem najwyższej władzy państwowej (cesarzem) i najwyższej

władzy kościelnej (papieżem) w tej samej społeczności chrześcijańskiej [Krukowski 2013, 22-36].

Gdy na progu epoki współczesnej pod koniec XVIII w. powstały państwa laickie, zakwestionowano zasadę współdziałania między państwem a Kościołem. Pod wpływem ideologii liberalnej nastąpił powrót do monizmu ideologiczno-politycznego [tamże, 53-59, 72-76]. Monizm ten umocnił się w XX w., gdyż totalitarne państwa komunistyczne wprowadziły radykalną separację między Kościołem i państwem, polegającą na podporządkowaniu Kościoła interesom partii komunistycznej – i powszechnej laicyzacji przez narzucanie całemu społeczeństwu ideologii ateistycznej w miejsce religii [tamże, 59-64, 76-80; Hemperek 1985, 79-100; Krukowski 1992, 25].

Stolica Apostolska zajęła wobec monizmu religijno-politycznego krytyczne stanowisko. I – zgodnie z założeniami dualizmu religijno-politycznego – mimo trudności wynikających z odmiennych założeń ideologicznych – dążyła do współdziałania między państwem i Kościołem w wymiarze wertykalnym i horyzontalnym dla dobra tych samych ludzi, będących jednocześnie wiernymi Kościoła i obywatelami państwa. Sobór Watykański II w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes* proklamował wymóg, aby współdziałanie między państwem i Kościołem było zdrowe. Nasuwa się więc pytanie, jakie są zasady warunkujące zdrowe współdziałanie między państwem i Kościołem w Polsce współczesnej? W odpowiedzi należy skierować uwagę na to, jakie zasady tych relacji zostały wynegocjowane na etapie transformacji społeczno-politycznych i ustrojowych – wiodących od totalitaryzmu komunistycznego do demokracji – w drodze dialogu między przedstawicielami różnych partii politycznych i Episkopatu Polski pod koniec XX w., które określone są w dwóch aktach normatywnych o wysokiej randze, a mianowicie: w Konstytucji RP z 1997 r. i w Konkordacie podpisanym w lipcu 1993 r. i ratyfikowanym na początku w 1998 r.

Szczególne znaczenie ma fakt, że na progu transformacji społeczno-politycznych i ustrojowych Episkopat Polski wskazał konieczność zrewidowania tych założeń, jakie narzucone zostały przez reżim komunistyczny. W piśmie skierowanym do Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego z dnia 16 czerwca 1990 r. – zatytułowanym *W sprawie założeń aksjologicznych nowej Konstytucji*<sup>6</sup> – Episkopat zwrócił uwagę na dwie kwestie.

---

<sup>6</sup> *Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w sprawie założeń aksjologicznych nowej Konstytucji*, w: Krukowski 1993, 229-83.

Pierwsza z nich dotyczyła założeń aksjologicznych przyszłej Konstytucji RP. Episkopat wysunął postulat, aby Konstytucja RP miała uzasadnienie w wartościach podstawowych dla całej ludzkości – zakorzenionych w przyrodzonej godności osoby ludzkiej – i wynikających z niej wolnościach i prawach człowieka oraz w wartościach historycznych „najcenniejszych dla Narodu Polskiego [...] związanych z dziejami ewangelizacji społeczeństwa”.

Druga kwestia dotyczyła relacji instytucjonalnych między państwem i Kościołem. Episkopat Polski wysunął w tej kwestii następujące postulaty:

- 1) „Jesteśmy przekonani o tym, iż nadszedł czas odrzucenia ugruntowanego niestety w świadomości społecznej błędnego i szkodliwego uproszczenia, w myśl którego laickość państwa przedstawiona jest jako zasadnicza i niemalże jedyna gwarancja wolności i równouprawnienia obywateli [...]”;
- 2) „Konstytucyjne uregulowanie stosunków między państwem a Kościołem katolickim winno zostać oparte na zasadach wzajemnego poszanowania, suwerenności i niezależności oraz zdrowego współdziałania dla dobra wspólnego, czyli tworzenia tych warunków życia społecznego, dzięki którym osoba, rodzina i zrzeszenia mogą łatwiej osiągnąć swoją doskonałość”;
- 3) „Należy wyłączyć z konstytucji formułę o rozdziale Kościoła katolickiego od państwa. Budzi ona negatywne skojarzenia z okresu dominacji reżimu totalitarnego, kiedy była wykorzystywana do dominacji państwa nad Kościołem, ponadto jest nieprecyzyjna, może bowiem prowadzić do pominięcia tych wartości, o których piszemy”.

Natomiast stanowisko strony państwowej w sprawie ustalenia nowych zasad relacji zależało od tego, jaką ideologią kierowały się poszczególne partie polityczne. Zaistniał bowiem pluralizm polityczny. Szczególna sytuacja w tej kwestii zaistniała w parlamencie wyłonionym w wyborach z dnia 8 września 1993 r., w którym większość zdobyli przedstawiciele partii postkomunistycznych. W znacznej mierze był to wynik zastraszania ludzi Konkordatem podpisanym 28 lipca 1993 r. Znamienne jest to, że debata w Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego nad projektem Konstytucji dla III Rzeczypospolitej toczyła się jednocześnie z debatą w Sejmie nad wnioskiem w sprawie ratyfikacji Konkordatu. Wniosek ten został bowiem przez polityków lewicowych (Sojusz Lewicy Demokratycznej i Partia Pracy) zablokowany zarzutami natury ideologicznej.

Politycy partii postkomunistycznych wysunęli zarzut niezgodności art. 1 Konkordatu z zasadą „oddzielenia Kościoła od państwa” wpisaną do Konstytucji PRL z 1950 r. i pozostawioną tymczasowo w tzw. „Małej konstytucji” z 1992 r. Politycy partii lewicowych interpretowali ją zgodnie z założeniami ideologii komunistycznej, tj. z pozycji supremacji państwa nad Kościołem. Niezgodność ta – ich zdaniem – polegała na tym, że Konkordat nie respektuje zasady „oddzielenia Kościoła od państwa”, wpisanej do fragmentu tzw. „Małej Konstytucji”, odziedziczonego po reżimie komunistycznym [Krukowski 2019, 160-69].

Do art. 1 Konkordatu podpisanego 28 lipca 1993 r. została bowiem wpisana następująca zasada: „Państwo i Kościół katolicki są każde w swojej dziedzinie niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego”.

W posiedzeniach Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego w sprawie przygotowania projektu Konstytucji uczestniczył przedstawiciel Episkopatu Polski w charakterze obserwatora z prawem zabierania głosu w dyskusji<sup>7</sup>.

Przedstawiciele partii postkomunistycznych i partii liberalnych zaproponowali wpisanie do projektu Konstytucji dla III RP następujących zasad: „święcości państwa”, „oddzielenia Kościoła od państwa”, „neutralności państwa wobec przekonań religijnych” oraz zasady regulacji stosunków między Kościołem katolickim i innymi związkami katolickimi tylko na drodze ustawowej (z wyłączeniem Konkordatu). Sprzeciw wobec wniosku w sprawie ratyfikacji Konkordatu motywowali oni także zarzutem naruszenia zasady równouprawnienia kościołów, a tym samym uprzywilejowaniem Kościoła katolickiego. Wówczas przedstawiciel Episkopatu Polski na posiedzeniach Komisji Konstytucyjnej wyjaśnił, że zawarcie Konkordatu nie narusza zasady równouprawnienia kościołów, jeżeli gwarancje wolnościowe, jakie zostały wpisane do Konkordatu, zostaną rozszerzone na inne kościoły i związki wyznaniowe na drodze ustawowej na zasadzie analogii. Stanowisko przedstawiciela Episkopatu na posiedzeniach Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego było przedmiotem ostrej polemiki ze strony przedstawicieli

---

<sup>7</sup> Funkcje przedstawiciela Episkopatu Polski w pracach Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego pełnili: bp Tadeusz Pieronek (1990-1993), ks. prof. Remigiusz Sobański (1994) i ks. prof. Józef Krukowski (1994-1997).

lewicowych partii politycznych, a początkowo także przedstawiciele kościołów mniejszościowych<sup>8</sup>.

Debata dotycząca zasad relacji między państwem a Kościołem katolickim i innymi związkami wyznaniowymi stanowiła jeden z najważniejszych dylematów konstytucyjnych. W wyniku dialogu między przedstawicielem Episkopatu Polski i politykami na kolejnych posiedzeniach Komisji Konstytucyjnej Zgromadzenia Narodowego rozwiązanie tego dylematu nastąpiło w art. 25 Konstytucji RP uchwalonej 2 kwietnia 1997 r. W artykule tym uwzględnione zostały postulaty zgłaszane przez przedstawiciela Episkopatu Polski. Artykuł ten ma następujące brzmienie: „1. Kościoły i związki wyznaniowe są równouprawnione. 2. Władze publiczne w Rzeczypospolitej Polskiej zachowują bezstronność w sprawach przekonań religijnych, światopoglądowych i filozoficznych, zapewniają swobodę ich wyrażania w życiu publicznym. 3. Stosunki między państwem i kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego. 4. Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a Kościołem katolickim określają umowa międzynarodowa ze Stolicą Apostolską i ustawy. 5. Stosunki między Rzeczpospolitą Polską a innymi kościołami i związkami wyznaniowymi określają ustawy uchwalone na podstawie umów zawartych przez Radę Ministrów z ich przedstawicielami”.

Zasady te tworzą pewną logiczną całość. Dlatego winny być interpretowane i stosowane łącznie. Wówczas współdziałanie między państwem i Kościołem w Polsce – jak postuluje Sobór Watykański II – będzie „zdrowe”.

Należy zauważyć, że zasady relacji między państwem a Kościołem – wpisane do art. 25 Konstytucji RP – charakteryzują się oryginalnością, której istota polega na tym, że na ich podstawie w stosunkach między państwem a Kościołem w Polsce w III Rzeczypospolitej nastąpił powrót do poszanowania zakorzenionego w kulturze europejskiej chrześcijańskiego dualizmu religijno-politycznego. Nie zawierają one bowiem – proponowanych przez polityków lewicowych – charakterystycznych dla monizmu religijnego-politycznego – formuł ideologicznych takich, jak: „świeckość państwa”, „oddzielenie Kościoła od państwa” i „neutralność władzy państwowej wobec

---

<sup>8</sup> Komisja Konstytucyjna Zgromadzenia Narodowego, Biuletyn, X, s. 148-59; XIV, s. 92-93, 107-108; XVI, s. 78-84, 107-108; Krukowski 2023, 470-79.

przekonań religijnych i światopoglądowych”. Formuły te były bowiem na-  
cechowane wieloznacznością i obciążone wrogością względem religii,  
a w szczególności wobec Kościoła katolickiego.

Do zastosowania prawa w życiu konieczne jest zaistnienie dobrej woli  
po stronie polityków. Dlatego – z punktu widzenia logicznego należało są-  
dzić, że po uchwaleniu Konstytucji, w której nie było zasady oddzielenia  
Kościoła od państwa, otwarta została droga do ratyfikacji Konkordatu. Nie-  
stety, politycy postkomunistyczni – tworzący większość w ówczesnym Sej-  
mie – nadal nie chcieli wyrazić zgody na ratyfikację Konkordatu. Zgodę  
taką wyraził dopiero na początku 1998 r. Sejm – i Senat – następnej kaden-  
cji wyłoniony w nowych wyborach, w wyniku których przeciwnicy Konkor-  
datu (postkomuniści) utracili większość [tamże, 167-69].

## **2. Zastosowanie konstytucyjnej i konkordatowej zasady współdziałania między państwem i Kościołem do współdziałania na rzecz instytucji małżeństwa i rodziny**

Trzeba zwrócić uwagę, że kluczowe znaczenie we współdziałaniu między  
Kościołem i państwem ma ustalenie celu. W art. 25 Konstytucji i w art. 1  
Konkordatu jest powiedziane, że celem tego współdziałania jest dobro czło-  
wieka i dobro wspólne. Dlatego nasuwa się pytanie, na czym polega do-  
bro wspólne jako cel tego współdziałania? W odpowiedzi należy zauważyć,  
iż można je pojmować w podwójnym aspekcie: etycznym i prawnym.

I tak dobro wspólne jako cel współdziałania między Kościołem i pań-  
stwem w aspekcie etycznym obejmuje trzy komponenty: dobro człowieka,  
dobro rodziny i dobro narodu [Krukowski 1982, 53-66]. W aspekcie praw-  
nym zaś oznacza poszanowanie praw należnych każdemu z nich. To znaczy,  
że Kościół i państwo są zobowiązane i uprawnione do takiego współdziała-  
nia, które polega na świadczeniu pomocy: człowiekowi, rodzinie i narodowi  
(który jest rodziną rodzin) w realizacji należnych im praw i wolności.

Pierwszym komponentem dobra wspólnego, jako celu współdziałania  
między Kościołem i państwem, jest więc dobro człowieka, który zajmu-  
je pierwsze miejsce w hierarchii wszystkich bytów istniejących na ziemi.  
Prymat ten pojmowany jest w aspekcie ontologicznym, etycznym i praw-  
nym. W aspekcie ontologicznym człowiek jest osobą, tj. bytem wyposa-  
żonym w niezbywalną godność, której istotnym atrybutem jest rozumność,  
wolność i sumienie [Mazurek 1991, 302]. Człowiek nie może więc być

przyporządkowany jakiegokolwiek społeczności. Przeciwnie wszystkie formy życia społecznego, także Kościół i państwo, są przyporządkowane człowiekowi, są na jego służbie.

Drugim istotnym komponentem dobra wspólnego, jako celu współdziałania Kościoła i państwa, jest dobro małżeństwa i rodziny. Małżeństwo jako związek między dwojgiem ludzi ma oparcie w prawie naturalnym. Małżeństwo daje początek rodzinie. Rodzina jest podmiotem podstawowych praw i obowiązków, analogicznych do praw osoby ludzkiej, wynikających z natury ludzkiej (GS 42).

Uszczegółowienia tych praw dokonał Jan Paweł II w adhortacji *Familiaris consortio*<sup>9</sup> i w *Karcie Praw Rodziny* Stolicy Apostolskiej [Paglia 2013]. Autorem KPR jest Stolica Apostolska jako najwyższy autorytet w Kościele, wyposażony w podmiotowość publiczno-prawną w stosunkach międzynarodowych. Dlatego KPR została skierowana do władz państwowych i organizacji międzynarodowych – rządowych i pozarządowych – oraz do wszystkich wiernych chrześcijan i ich rodzin. Znamienny jest fakt, że promulgacja KPR nastąpiła w warunkach wielkiego ataku na rodzinę ze strony zwolenników szalejącej na Zachodzie „rewolucji seksualnej” i zamętu w dziedzinie edukacji, spowodowanego przez „ideologię gender”.

Znamienny jest także fakt, że we „wstępie” do KPR znajduje się kategoryczne stwierdzenie: „[...] rodzina zbudowana jest na małżeństwie, głębokim i uzupełniającym się związku mężczyzny i kobiety, który opiera się na nierozzerwalnej więzi małżeństwa zawartego dobrowolnie i publicznie, otwartego na przekazywanie życia”.

Katalog KPR – sformułowany w 12 artykułach – obejmuje prawa indywidualne i prawa wspólnotowe. Są to: 1) prawa należne każdemu człowiekowi, wynikające z przyrodzonej godności osoby ludzkiej; 2) prawa małżonków do zawarcia małżeństwa i do założenia rodziny; 3) prawa rodziny, które obejmują prawa rodziców i prawa dzieci.

W ujęciu syntetycznym katalog ten zawiera: 1) „Prawo każdego człowieka do swobodnego wyboru drogi życiowej, a więc do zawarcia związku małżeńskiego i założenia rodziny albo do pozostawania w stanie bezżennym”

---

<sup>9</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].

(art. 1); Władze publiczne winny wspierać instytucjonalną wartość małżeństwa, związki pozamałżeńskie nie mogą być stawiane na równi z małżeństwem” (art. 1c); 2) „Oboje małżonkowie w tym związku posiadają tę samą godność i równe prawa” (art. 2); 3) „Prawo małżonków do założenia rodziny i decydowania o czasie narodzin i liczbie dzieci” [...]; oraz „prawo do oczekiwania ze strony społeczeństwa zapewnienia im takich warunków moralnych, wychowawczych, społecznych i ekonomicznych, które pozwolą im z całą świadomością i odpowiedzialnością wykonywać prawo do małżeństwa” (art. 1); 4) „Przyszli małżonkowie posiadają prawo do wolności religijnej; tak więc każde żądanie odrzucenia wiary lub do zmiany wyznania niezgodnie z sumieniem, stawiane jako warunek zawarcia małżeństwa, jest pogwałceniem tego prawa” (art. 2b); 5) „Małżonkowie mają niezbywalne prawo do założenia rodziny i decydowania o czasie narodzin i liczbie dzieci [...] zgodnie z naturalnym porządkiem moralnym, który wyklucza uciekanie się do antykoncepcji, sterylizacji, spędzenia płodu” (art. 3); 6) Rodzina ma prawo do pomocy ze strony społeczeństwa w tym, co dotyczy wydania na świat i wychowania dzieci” (art. 3c); 7) „[rodziny – J.K.] zarówno przed, jak i po urodzeniu dzieci mają prawo do ochrony i specjalnej opieki, to samo dotyczy matek w okresie ciąży i – w rozsądnych wymiarach – po porodzie” (art. 4d); 8) Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, mają pierwotne, niezbywalne prawo i pierwszeństwo do wychowania potomstwa i dlatego muszą być uznani za pierwszych i głównych jego wychowawców” (art. 5); 9) Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie ze swoimi przekonaniem moralnymi i religijnymi z uwzględnieniem „tradycji kulturalnych rodziny, przy pomocy koniecznych środków, narzędzi oraz instytucji” (art. 5a); 10) Podstawowe prawo rodziców do wychowania dzieci powinno być wspierane przez rozmaite formy współpracy rodziców z nauczycielami i kierownictwem szkoły, a w szczególności przez dopuszczanie obywateli do odpowiedniej ochrony, a w szczególności do ochrony najmłodszych członków przed ujemnymi wpływami i nadużyciami ze strony środków przekazu” (art. 5g); 11) „Rodzina ma prawo istnieć i rozwijać się jako rodzina” (art. 6); jednocześnie KPR stwierdza, że „Rozwód narusza samą instytucję małżeństwa i rodziny” (art. 6b); 12) „Każdej rodzinie przysługuje uprawnienie do swobodnego organizowania życia religijnego w ognisku domowym pod kierunkiem rodziców, jak również prawo do publicznego wykonywania i głoszenia swojej wiary, uczestniczenia w kulcie publicznym oraz swobodnego wyboru programów wychowania religijnego”



(art. 7); 13) Rodzina ma prawo do wypełniania swej funkcji społecznej i politycznej w budowaniu społeczeństwa” (art. 8), a w szczególności: „Rodziny mają prawo do zrzeszania się z innymi rodzinami i instytucjami celem właściwego i gorliwego wypełnienia swoich zadań, a także dla ochrony praw rodziny, popierania jej dobra i reprezentowania interesów” (art. 8a); 14) „Rodziny mają prawo oczekiwać od władz publicznych właściwej, nikogo nie dyskryminującej polityki w kwestiach prawnych, gospodarczych, społecznych, finansowych” (art. 9); 15) „Rodziny mają prawo do takiego systemu społecznego i gospodarczego, w którym organizacja pracy umożliwia członkom rodziny wspólne życie i nie zagraża jedności, powodzeniu i stabilności rodziny, zapewniając jednocześnie możliwości zdrowego wypoczynku” (art. 10). Wymóg ten dotyczy w szczególności wynagrodzenia za pracę, aby było wystarczające na potrzeby rodziny; 16) Rodzina ma prawo do mieszkania odpowiedniego dla życia rodzinnego i dostosowanego do liczby jej członków, w miejscu zapewniającym podstawowe usługi konieczne do życia rodziny i wspólnoty” (art. 11); 17) „Rodziny migrantów mają prawo do takiej samej ochrony społecznej, jaka przysługuje innym rodzinom” (art. 12).

W katalogu tym wymienione są: „prawa rodziny”, „prawa dzieci” i „prawa rodziców”, którzy są reprezentantami założonej przez siebie rodziny. Prawa te mają wymiar społeczny. To znaczy, że wszystkie formy życia społecznego powinny być ukierunkowane na rodzinę, czyli służyć jej pomocą w realizacji należnych jej praw i obowiązków. Rodzina nie jest bowiem zdolna do całkowicie samodzielnego osiągnięcia należnych jej dóbr bez pomocy ze strony większych grup społecznych, a zwłaszcza Kościoła i państwa.

Jakie są zatem zadania Kościoła i państwa względem rodziny? Zadaniem Kościoła jest świadczenie pomocy rodzinie przez pracę duszpasterską, która obejmuje: przygotowanie młodych ludzi do małżeństwa oraz opiekę nad małżeństwem i rodziną, zwłaszcza w zakresie wychowania religijnego i moralnego dzieci w sposób należycie zorganizowany (FC 65-85). Zadania Kościoła w Polsce wobec rodziny w dobie obecnej Episkopat Polski sformułował w *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*, Redakcja Głos Katolicki, Warszawa 2003, s. 58-59. Dokument został przyjęty podczas 322. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie w dniu 1 maja 2003 r.

Natomiast zadaniem państwa jest zabezpieczenie rodzinie pomocy natury: gospodarczej, społecznej, pedagogicznej, politycznej i kulturalnej, jakie są niezbędne do tego, ażeby rodzina mogła w sposób ludzki sprostać swoim odpowiedzialnym zadaniom (FC 45).

Kościół podejmuje ochronę praw rodziny ze względu na zagrożenia ze strony różnych instytucji i ideologii. Kościół podejmuje także krytykę organów państwowych i samorządowych za ich opieszałość w respektowaniu praw rodziny, w szczególności z powodu zagrożeń ze strony antyrodzinnej ideologii (gender, LBGTQ+).

Państwo ma obowiązek pozytywnie wspomagać rodzinę w wypełnianiu jej zadań, zwłaszcza chronić trwałość małżeństwa. Jednakże państwo nie powinno – poza wypadkami konieczności – wyręczać rodziny w wypełnianiu właściwych jej zadań, wynikających z prawa naturalnego, ale wspomagając ją zgodnie z zasadą pomocniczości.

Współdziałanie między Kościołem i państwem na rzecz rodziny dokonuje się w dwóch obszarach. Pierwszym z nich jest działanie na rzecz poszanowania i ochrony życia ludzkiego od chwili poczęcia do naturalnej śmierci. Drugim jest współdziałanie w zakresie wychowania dzieci i młodzieży. Rodzice sami nie są bowiem w stanie zapewnić dzieciom wychowania i wykształcenia. Państwo powinno zabezpieczyć rodzinie odpowiednie zasoby także materialne oraz skuteczne środki wspomagające rodzinę w wypełnianiu jej zadań.

### **3. Zasada współdziałania między państwem i Kościołem na rzecz małżeństwa i rodziny w prawie polskim**

Zasada współdziałania między państwem i Kościołem w III Rzeczypospolitej na rzecz małżeństwa i rodziny jest zagwarantowana przede wszystkim w dwóch wysokiej rangi aktach normatywnych. Są to: Konstytucja RP z 1997 r. i Konkordat z 1993 r.

Kluczowe znaczenie w tym zakresie ma art. 18 Konstytucji, który stanowi: „Małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej”.

Istotne znaczenie w tym artykule mają trzy elementy: 1) pojęcie małżeństwa jako „związku kobiety i mężczyzny”; 2) określenie jego istotnych funkcji, którymi są „macierzyństwo” i „rodzicielstwo”; niewątpliwie

rodzicielstwo obejmuje ojcostwo; 3) zapewnienie im „ochrony i opieki” ze strony władz państwowych.

Fakt zamieszczenia tych postanowień w rozdziale pierwszym Konstytucji RP – zatytułowanym „Rzeczpospolita” – sprawia, że należą do naczelnych zasad określających ustój polityczny współczesnego państwa polskiego. Nasuwa się pytanie, jakie jest znaczenie tego faktu?

W odpowiedzi należy stwierdzić, że potrzeba umieszczenia definicji małżeństwa jako „związku między kobietą i mężczyzną” w Konstytucji RP uchwalonej w 1997 r. zaistniała przede wszystkim ze względu na współczesne zagrożenia ze strony partii lewicowych i organizacji pozarządowych o zasięgu krajowym i międzynarodowym działających z inspiracji ideologii gender i LGBTQ.

Należy przy tym zauważyć, że zamieszczenie fragmentu art. 18 – głoszącego, że małżeństwo jest to „związek między kobietą i mężczyzną” – w Konstytucji RP uchwalonej przez Komisję Konstytucyjną Zgromadzenia Narodowego, której większość stanowili zwolennicy ideologii lewicowych, nie było łatwe. Zwolennicy ideologii genderowej dążyli bowiem do wpisania do Konstytucji RP takiej zasady, która by utarowała drogę do legalizacji związków homoseksualnych w Polsce. Z konstytucyjnej definicji małżeństwa wynika zakaz zawierania małżeństw między osobami tej samej płci.

Wpisanie do Konstytucji RP definicji „małżeństwa jako związku kobiety i mężczyzny” ma doniosłe znaczenie formalne ze względu na konieczność poszanowania konstytucyjnej zasady hierarchiczności aktów normatywnych wchodzących w skład polskiego systemu prawa, polegającej na gwarancji prymatu Konstytucji RP nad wszystkimi aktami normatywnymi (art. 8, ust. 1 Konstytucji RP). W konsekwencji wykluczona jest możliwość redefinicji małżeństwa na poziomie ustawowym, tzn. że zakazane jest wprowadzenie na drodze ustawowej małżeństw między osobami tej samej płci bądź tzw. związków partnerskich z prawem do adopcji potomstwa.

Niewątpliwie na szczególną uwagę zasługuje również art. 53, ust. 3 Konstytucji RP, który zapewnia rodzicom poszanowanie ich prawa do podjęcia decyzji w sprawie nauczania religii w szkołach publicznych zgodnie z ich własnymi przekonaniem.

Hierarchicznie drugim aktem normatywnym dotyczącym realizacji zasady współdziałania między państwem i Kościołem na rzecz małżeństwa i rodziny jest Konkordat z 1993 r. Art. 11 Konkordatu w tej kwestii stanowi:

„Układające się strony deklarują wolę współdziałania na rzecz obrony i poszanowania instytucji małżeństwa i rodziny, będących fundamentem społeczeństwa. Podkreślają one wartość rodziny, przy czym Stolica Apostolska ze swej strony podkreśla naukę katolicką o godności i nierozzerwalności małżeństwa”.

W powyższym artykule zawarte są dwie deklaracje: 1) deklaracja wspólna Układających się Stron; 2) deklaracja jednostronna Stolicy Apostolskiej.

W pierwszej z nich Układające się Strony zadeklarowały „wolę współdziałania na rzecz poszanowania i obrony instytucji małżeństwa i rodziny, będących fundamentem społeczeństwa”. Podstawą tej deklaracji jest uznanie wspólnych dla obu Stron wartości, jakimi są instytucje małżeństwa i rodziny. Obie Strony zobowiązały się do współdziałania dla ich dobra ze względu na to, że stanowią „fundament społeczeństwa”. Z punktu widzenia Układających się Stron małżeństwo jest podstawową wartością jako związek dwojga ludzi odmiennej płci, mające na celu wzajemną pomoc oraz zrodzenie i wychowanie dzieci w warunkach sprzyjających ich rozwojowi osobowemu. Niewątpliwie deklaracja ta stanowi dobry prognostyk współdziałania państwa i Kościoła wobec kryzysu małżeństwa i rodziny w epoce cywilizacji konsumpcyjnej. Obydwie Strony są zainteresowane obroną małżeństwa jako związku monogamicznego między kobietą i mężczyzną.

W drugiej deklaracji Stolica Apostolska w imieniu Kościoła katolickiego „potwierdziła” swoje zaangażowanie w obronę małżeństwa jako naturalnego związku między kobietą i mężczyzną podniesionego przez Chrystusa do godności nadprzyrodzonego sakramentu [Krukowski 1995, 317].

Konstytucja RP stanowi, iż: „Małżeństwo” jest to „związek kobiety i mężczyzny” (art. 18). Z takiego postanowienia wynika zakaz wprowadzenia w Polsce małżeństw między osobami tej samej płci. Ustrojodawca polski odcina się więc od forsowanego przez skrajnie liberalne grupy nacisku uznania małżeństw między osobami tej samej płci<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> W literaturze prawniczej można spotkać opinię, według której art. 18 Konstytucji RP *explicite* określając małżeństwo „jako związek kobiety i mężczyzny” nie wyklucza wprowadzenia na drodze ustawowej małżeństwa o innej podmiotowości i strukturze, tzn. między osobami tej samej płci [Łętowska i Woleński 2013, 15-40]. Jednakże wprowadzenia do współczesnego systemu prawa polskiego nie można zaakceptować z racji zarówno logicznych, jak i formalnych.

Należy zauważyć, że między prawem kanonicznym i prawem polskim istnieje różnica dotycząca stopnia trwałości małżeństwa. Kościół ze swej strony w oparciu o przesłanki teologiczne stoi na stanowisku, iż małżeństwo między osobami ochrzczoneymi jest wyposażone w atrybut sakramentalności i nierozzerwalności.

Natomiast współczesne państwo polskie, jako państwo świeckie, w swoim systemie prawa nie respektuje przesłanek teologicznych dotyczących sakramentalności i nierozzerwalności małżeństwa chrześcijańskiego. Dlatego prawo polskie opowiada się za trwałością małżeństwa, ale uznaje instytucję rozvodu między małżonkami, także między małżonkami ochrzczoneymi. Natomiast Kościół nie uznaje w swoim ustawodawstwie instytucji rozvodu, ale respektuje kompetencje państwa wobec małżeństw między osobami ochrzczoneymi co do skutków cywilnych.

Współczesne państwo polskie respektuje prawo do wolności sumienia i religii, które obejmuje swobodę wyboru formy zawarcia małżeństwa cywilnego, tzn. możliwość zawarcia małżeństwa cywilnego wobec kierownika urzędu stanu cywilnego lub małżeństwa kanonicznego wobec duchownego z zachowaniem określonej procedury na podstawie art. 10 Konkordatu i ustawy z dnia 24 lipca 1998 r. nowelizującej *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*<sup>12</sup>.

W drugiej części art. 11 Konkordatu Stolica Apostolska – biorąc pod uwagę istniejącą w polskim prawie instytucję rozvodu – ze swej Strony „potwierdza naukę katolicką o godności i nierozzerwalności małżeństwa”. Strona państwowa natomiast przyjmuje to stanowisko strony kościelnej do wiadomości.

Zastosowanie zasady zdrowego współdziałania między państwem i Kościołem na rzecz małżeństwa i rodziny dotyczy poszanowania i ochrony dwóch podstawowych funkcji rodziny: funkcji prokreacyjnej i funkcji wychowawczej.

Ochrona funkcji prokreacyjnej małżeństwa i rodziny z natury rzeczy winna obejmować poszanowanie podstawowego prawa człowieka do życia od chwili poczęcia do naturalnej śmierci. W tym przedmiocie istnieje kontrowersja w kwestii, w jakiej mierze ustawodawstwo polskie chroni funkcję

---

<sup>12</sup> Ustawa z dnia 24 lipca 1998 r. *O zmianie ustaw – Kodeks rodzinny i opiekuńczy, Kodeks postępowania cywilnego, Prawo o aktach Stanu cywilnego, ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej oraz niektórych innych ustaw*, Dz. U. z 1998 r., Nr 117, poz. 42. Zob. Krukowski 2019, 268-313; Bucoń 2022, 112-24.

prokreacyjną rodziny. Ochrona ta powinna znaleźć zastosowanie w różnych działach prawa, a więc nie tylko w prawie konstytucyjnym, ale także w prawie rodzinnym, prawie administracyjnym w dziedzinie oświaty i wychowania, w prawie pracy (dodatki rodzinne) i w prawie karnym (ochrona życia poczętego).

Gdy chodzi o funkcję wychowawczą rodziny, to współdziałanie między państwem i Kościołem dotyczy ochrony prawa rodziców do religijnego i moralnego wychowania dzieci, zgodnie ze swymi przekonaniami, nie tylko w domu rodzinnym, ale również w zakresie nauczania religii i etyki w szkole. Temu celowi służą gwarancje dotyczące poszanowania decyzji rodziców w sprawie nauczania dzieci religii także w szkole publicznej, prawa rodziców w sprawie programu wychowania seksualnego dzieci w szkole, prawa rodziców do wyboru między szkołą publiczną a szkołą prywatną oraz subwencji państwa dla szkół prywatnych.

Poszanowanie praw rodziców w III Rzeczypospolitej zostało uszczegółowione w ustawach zwykłych.

#### **4. Przeszkody we współdziałaniu między państwem i Kościołem na rzecz małżeństwa i rodziny**

Mówiąc o współdziałaniu między państwem i Kościołem w Polsce na rzecz małżeństwa i rodziny, nie można pominąć istniejących trudności, a nawet poważnych przeszkód w realizacji tej zasady. Przeszkody te wynikają z wielu przyczyn, a przede wszystkim z założeń ideologicznych, jakimi kierują się lewicowe partie, które – w okresie wyborów parlamentarnych – dążą do zdobycia większości w najwyższych organach władzy ustawodawczej (Sejm i Senat) i wykonawczej (rząd) oraz w organach samorządowych, a następnie władzy stanowienia norm prawnych dostosowanych do swych założeń ideologicznych niekiedy stojących w sprzeczności z systemem wartości chrześcijańskich.

Jednocześnie trzeba zdać sobie sprawę z faktu, że współczesne państwo polskie jest demokratycznym państwem świeckim, które respektuje pluralizm religijny i światopoglądowy społeczeństwa. Prawo stanowione w demokratycznym państwie jest rezultatem kompromisu między odmiennymi założeniami ideologicznymi, jakimi kierują się partie polityczne i stowarzyszenia pełniące funkcje grup nacisku (np. stowarzyszenie feministek). Założenia te nie tylko nie są zgodne z założeniami Kościoła katolickiego, ale są

sprzeczne i otwarcie wrogie w stosunku do religii w ogólności, a do chrześcijańskiej wizji małżeństwa i rodziny w szczególności.

Na zakończenie trzeba stwierdzić, iż zasada współdziałania między państwem i Kościołem, w ogólnym zarysie, w jakim została wpisana do Konstytucji RP i Konkordatu, stanowi ogólne ramy. Trzeba je wypełniać w formie ustaw i innych aktów wykonawczych.

Stanowienie prawa w państwie demokratycznym dokonuje się w wyniku walki ideologicznej. Prawo stanowione często jest rezultatem kompromisu między konkurującymi między sobą różnymi partiami i grupami interesów, które kierują się odmienną hierarchią wartości. W takiej sytuacji Kościół, jako przekaznik systemu wartości chrześcijańskich, powinien nieustannie przez działalność duszpasterską oddziaływać na społeczeństwo. Z kolei katolicy jako obywatele mają oddziaływać na swoich przedstawicieli, którzy mają bezpośredni udział w sprawowaniu władzy państwowej, aby państwo prowadziło politykę prorodzinną.

## PIŚMIENNICTWO

- Bucoń, Paweł. 2022. *Prawo do zawarcia związku małżeńskiego i założenia rodziny. Perspektywa prywatnoprawna i publicznoprawna*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Hemperek, Piotr. 1985. „Współpraca między Kościołem i państwem.” *Kościół i Prawo* 4:79-100.
- Krukowski, Józef. 1982. „Podstawy współdziałania kościoła i Państwa w nauczaniu Stefana kard. Wyszyńskiego.” *Zeszyty Naukowe KUL* 30, nr 1:53-66.
- Krukowski, Józef. 1992. „Podstawy współdziałania Kościoła i państwa.” *Kościół i Prawo* 8:19-32.
- Krukowski, Józef. 1993. *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Krukowski, Józef. 1995. *Konkordaty współczesne. Doktryna. Teksty (1964-1994)*. Warszawa: Wydawnictwo Civitas Christiana.
- Krukowski, Józef. 2013. *Kościelne prawo publiczne. Prawo konkordatowe*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Krukowski, Józef. 2019. „Część II. Teraźniejszość: Konkordat między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską.” W Krzysztof Burczak, Waclaw Uruszczak, Wojciech Góralski, i Józef Krukowski, *Konkordaty Polskie. Historia i teraźniejszość*, red. Józef Krukowski, 147-411. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Krukowski, Józef. 2023. „Geneza konstytucyjnych zasad relacji między Państwem a Kościołem katolickim i innymi związkami wyznaniowymi w Polsce

- współczesnej (art. 25 Konkordatu).” W *Między prawem a polityką. Księga jubileuszowa dedykowana profesor Hannie Suchockiej*, red. Bogumiła Kaniewska, Tadeusz Wallas, i Krzysztof Urbaniak, 465-81. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Politycznych i Dziennikarstwa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Łętowska, Ewa, i Jan Woleński. 2013. „Instytucjonalizacja związków partnerskich a Konstytucja RP z 1997 r.” *Państwo i Prawo* 6:15-40.
- Lombardi, Giuseppe. 1985. „L’Eedito di Milano del 313 e la laicità dello Stato.” W *I diritti fondamentali della persona umana e la libertà religiosa. Atti del colloquio giuridico, e 8-10 marzo 1984*, red. Franco Biffi, 23-87. Roma: Libreria Editrice Vaticana.
- Mazurek, Franciszek. 1991. *Prawa człowieka w nauczaniu społecznym Kościoła*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Paglia, Vincenzo. 2013. *Karta praw rodziny Stolicy Apostolskiej. Prezentacja, interpretacja i komentarz*. Pelplin: Bernardinum.





# RODZICIELSTWO NATURALNYM ORAZ SPOŁECZNO- -PRAWNYM TYTUŁEM DO WYCHOWANIA POTOMSTWA ZGODNIE Z NORMĄ KANONU 1136 KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO Z 1983 ROKU

## PARENTHOOD AS THE NATURAL AND SOCIO-LEGAL TITLE TO RAISE OFFSPRING IN ACCORDANCE WITH THE NORM OF CANON 1136 OF THE 1983 CODE OF CANON LAW

Ks. prof. dr hab. Józef Krzywda CM

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

### Abstrakt

Temat w brzmieniu: „Rodzicielstwo naturalnym oraz społeczno-prawnym tytułem do wychowania potomstwa zgodnie z normą kanonu 1136 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku”, zawiera opis i charakterystykę szczególnego prawa rodziców do wychowania potomstwa z dwóch tytułów: z aktu rodzicielstwa oraz z faktu, jaki powstaje na podstawie relacji i więzi rodziców oraz zrodzonego potomstwa ze społeczeństwem. Relacje te występują w szczególności z Kościołem i Państwem, dla których rodzina stanowi istotny komponent społeczny; stąd obie instytucje żywotnie są zainteresowane edukacją potomstwa. To właśnie w ramach ich działalności ważną rolę pełnią także rodziny zastępcze oraz instytucja adopcji.

**Słowa kluczowe:** rodzicielstwo, edukacja, Kościół, państwo, rodzina zastępcza, adopcja

### Abstract

The article entitled “Parenthood as the Natural and Socio-Legal Title to Raise Offspring in Accordance with the Norm of Canon 1136 of the 1983 Code of Canon Law” contains a description and characterisation of the special right of parents to raise their offspring on two counts: from the act of parenthood and from the fact that it arises from the relationship and bond of the parents and the offspring born

to them with society. The above relations exist in particular with the Church and the State, for whom the family is a fundamental social component. Consequently, both institutions have a vital interest in the education of the offspring. And this is especially within the framework of their activities that a significant role is performed by foster families and the institution of adoption.

**Keywords:** parenthood, education, Church, State, foster family, adoption

## Wprowadzenie

Podjmując refleksję nad istotnymi obowiązkami i prawami rodzicielskimi względem potomstwa, które ustawodawca uregulował w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>1</sup>, należy najpierw uwydatnić te ich cechy i aspekty, które mają swe źródło w prawie naturalnym, o których przypomina *Katechizm Kościoła Katolickiego*<sup>2</sup>. Owe wymogi, czerpiąc inspirację z nauki Soboru Watykańskiego II, zyskały szczególne uznanie w oczach ustawodawcy stanowiącego, iż: „Na rodzicach spoczywa najpoważniejszy obowiązek – *officium gravissimum et ius primum*, to jest: przysługujące im w pierwszej kolejności prawo troszczenia się, stosownie do swoich możliwości, o wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne i kulturalne, jak i moralne oraz religijne” (kan. 1136 KPK/83). Tym samym należy stwierdzić, że ustawodawca uznał za pierwszą (przed innymi) misję, jej znaczenie i szczególną rolę rodziców, w sprawie wychowania potomstwa, sankcjonując ich rodzicielski – naturalny status, o którym przypomina także *Karta Praw Rodziny*<sup>3</sup>. Należy jednak zauważyć: jeśli określenie *officium gravissimum* oddaje

<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], kan. 1136.

<sup>2</sup> *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997; tekst polski: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2002 [dalej: KKK], nr 1901: „Jeśli władza odwołuje się do porządku ustanowionego przez Boga, to jakakolwiek forma ustroju politycznego i wybór władz pozostawione są wolnej woli obywateli. Różne ustroje polityczne są moralnie dopuszczalne pod warunkiem, że dążą do uprawnionego dobra wspólnoty, która te ustroje przyjmuje. Ustroje, których natura jest sprzeczna z prawem naturalnym, porządkiem publicznym i podstawowymi prawami osób, nie mogą urzeczywistniać dobra wspólnego narodów, którym zostały narzucone”.

<sup>3</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*,

w pełni w sposób adekwatny ową wyjątkowość znaczenia praw i obowiązków rodziców, to wyrażenie *ius primarium* – jak się wydaje – nie w pełni oddaje sens myśli prawodawcy; nie implikuje bowiem owego *szczególnego i wyjątkowego powołania i misji rodziców*, przysługującego im z tytułu zrodzenia potomstwa, na co zwraca szczególną uwagę Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Familiaris consortio*<sup>4</sup>.

## 1. Rodzicielstwo tytułem szczególnego pierwszeństwa w dziele wychowania potomstwa

Punktem wyjścia dla studium i refleksji nad problematyką wychowania potomstwa przez rodziców jest tekst *Gaudium et spes*<sup>5</sup> – brany łącznie ze wskazaniem *Familiaris consorti* – pod znamienym podtytułem: *Ważniejsze problemy*. Warto w związku z tym nawiązać do wypowiedzi kard. Karola Wojtyły, który zabierając głos na Soborze Watykańskim II w kwestii wychowania, powiedział: „Małżonkowie wiedzą, że w spełnianiu obowiązku, jakim jest przekazywanie życia i wychowanie, obowiązku, który trzeba uważać za główną ich misję, są współpracownikami Boga-Stwórcy i jakby jej wyrazicielami” [Wojtyła 2003, 255]. Przytoczony wyżej fragment uwydatnia głęboką prawdę teologiczną na temat szczególnej i wyjątkowej godności misji rodziców w dziele wychowania ich własnego potomstwa.

Kontynuując powyższą refleksję, należy podkreślić fakt, że akt zrodzenia potomstwa jest dla rodziców oraz zrodzonych istot wydarzeniem historycznie niepowtarzalnym, nadającym legalnym małżonkom z woli Boga tytuł rodziców; jest tego rodzaju nominacją, której w sensie ścisłym nie można się pozbyć; owszem zobowiązującą do wychowania zrodzonego potomstwa. Sobór Watykański II naucza: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, w najwyższym stopniu są zobowiązani do wychowania potomstwa i dlatego

---

red. Pontificio Consiglio per la Famiglia, EDB, Bologna 2004, s. 1489-506; tekst polski: *Karta Praw Rodziny*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 1994.

<sup>4</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], nr 39.

<sup>5</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, nr 52.

muszą być uznani za pierwszych, i głównych jego wychowawców”<sup>6</sup>. Sprawie tej, widząc potrzebę ustawicznego uwrażliwiania samych rodziców na ich obowiązki wychowawcze, Jan Paweł II poświęcił *List do rodzin*, w którym, aby podkreślić wagę i doniosłość kwestii wychowania, sam zadał sobie pytanie: *Na czym polega wychowanie?*<sup>7</sup> „Wydaje się, że aby trafnie odpowiedzieć na to pytanie, nie można pominąć dwóch fundamentalnych prawd: po pierwsze, że człowiek jest powołany do życia w prawdzie i miłości; po drugie, że każdy urzeczywistnia siebie przez bezinteresowny dar z siebie samego. Odnosi się to zarówno do tych, którzy wychowują, jak i do tych, którzy są wychowywani” (LR 16). Następnie, rozwijając istotę kwestii wychowania, powiedział: „Wychowanie w tym ujęciu może być równocześnie uważane za prawdziwe apostołstwo. Jest wspólnym uczestnictwem w prawdzie i miłości, w tym ostatecznym celu, który stanowi powołanie człowieka ze strony Boga Ojca, Syna i Ducha Świętego [...]. Rodzice mają też w tej dziedzinie pierwsze i podstawowe uprawnienia. Są wychowawcami, ponieważ są rodzicami” (LR 16). Natomiast odnosząc się do wskazań *Gravissimum educationis*, wyjaśniał: „Jeśli zadanie to rodzice z kolei dzielą z innymi ludźmi, a także z instytucjami, na przykład z Kościołem i państwem, to zawiera się w tym prawidłowe odzwierciedlenie zasady pomocniczości” (LR 16). A ponieważ: „Rodzice nie są w stanie zaspokoić wszystkich zapotrzebowań całościowego procesu wychowawczego, zwłaszcza gdy chodzi o wykształcenie, ale również, gdy chodzi o całą szeroką dziedzinę uspołecznienia” (LR 16), dlatego w konkluzji swych twierdzeń Jan Paweł II zapisał „Wszyscy inni uczestnicy procesu wychowawczego działają poniekąd w imieniu rodziców, w oparciu o ich zgodę, a w pewnej mierze nawet ich zlecenie” (LR 16).

Analizując i opisując problematykę wychowania potomstwa do życia w rodzinie i w społeczeństwie; niezależnie od tego, kto pełni zadania wychowawcy, rodzice czy np. „prawni zastępcy”, w każdym razie winien być przyjęty i stosowany: swego rodzaju „kanon” istotnych, stałych wartości i zasad, wedle których winno przebiegać wychowanie. Wychowanie to bowiem, mając na uwadze godność i niepowtarzalność każdej osoby ludzkiej, dotyczy

<sup>6</sup> Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Declaratio de educatione christiana *Gravissimum educationis* (28.10.1965), AAS 58 (1966), p. 728-39; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 314-24 [dalej: GE], nr 3.

<sup>7</sup> Ioannes Paulus PP. II, *Litterae Gratissimam sane familiis datae ipso volvente sacro Familiae anno MCMXCIV* (02.02.1994), AAS 86 (1994), s. 868-925; tekst polski: Jan Paweł II, *List do rodzin*, Tygodnik Katolicki „Niedziela”, Częstochowa 1994 [dalej: LR].

zarówno wychowujących jak i wychowywanych. Konkludując, należy zauważyć, że rodzice będąc jeszcze małżonkami „mają jednakowe obowiązki i prava w tym, co dotyczy wspólnoty życia małżeńskiego” (kan. 1135 KPK/83); stając się zaś rodzicami „winni ufnie i z odwagą kształtować w dzieciach istotne wartości życia ludzkiego [...], w głębokim przekonaniu, że «więcej wart jest człowiek z racji tego, czym jest, niż ze względu na to, co posiada»” (FC 37). Dzieci natomiast, pozostając pod ich władzą, aż do osiągnięcia pełnoletniości podlegają wychowaniu do czasu ich czynnego udziału w życiu społecznym, kulturalnym, moralnym i religijnym. Z uwagi na to, że w całości kształcie wychowania zbiegają się jednocześnie wymienione przez prawodawcę zasady i postulaty, należy zadbać o to, by rodzice otrzymali stosowne przygotowanie, dzięki czemu będą mogli rzeczywiście wywiązać się ze swych obowiązków wobec swych dzieci [Pawluk 1996, 212-15].

## 2. Szczególne obowiązki, prawa i zadania Kościoła i Państwa w dziele edukacji potomstwa

Zgodnie z nauką Kościoła „Rodzina jest pierwszą, lecz nie jedyną ani wyłączną wspólnotą wychowującą” [FC 40]. Dlatego Jan Paweł II uzasadnia i wyjaśnia: „[...] już wymiar wspólnotowy, obywatelski i kościelny człowieka wymaga i prowadzi do dzieła szerszego i określonego, będącego owocem uporządkowanej współpracy różnych czynników wychowawczych” (FC 3) [Sitarz 2017, 78-80]; dlatego dodano: „Wszystkie te czynniki są konieczne, nawet jeśli każdy może i powinien działać wedle własnej kompetencji i wnosząc sobie właściwy wkład (FC 3).

Ustawodawca kościelny i cywilny – jak świadczy historia: wnosząc istotny wkład w budowę i rozwój małżeństwa i rodziny, przede wszystkim przez stanowienie właściwych ustaw, a następnie przez dostarczanie odpowiednich środków; wnosząc wprawdzie istotny, konstytutywny wkład, to jeśli idzie o kwestie edukacji, pełni – jeśli rzecz można – rolę dopełniającą. W tej fundamentalnej sprawie *Gravissimum educationis* naucza: „Oprócz więc praw rodziców i tych, którym oni powierzają część zadania wychowawczego, pewne obowiązki i prawa przysługują państwu, ponieważ do niego należy organizowanie tego, czego wymaga wspólne dobro doczesne [...]. Do jego zadań należy organizowanie tego, czego wymaga wspólne dobro doczesne. Do jego zadań należy wspieranie różnymi sposobami wychowania młodzieży, a mianowicie: zabezpieczenie obowiązków i praw rodziców oraz innych, którzy

mają udział w wychowaniu, i dopomaganie im; przyjmowanie w myśl zasady pomocniczości, wychowania w wypadku braku inicjatywy ze strony rodziców i innych społeczności, lecz z uwzględnieniem życzeń rodziców; ponadto zakładanie własnych szkół i instytucji w miarę, jak dobro wspólne tego wymaga, a więc regulacja prawna całokształtu zagadnień edukacji oraz konkretna pomoc, zwłaszcza w przypadku braku inicjatywy ze strony rodziców i innych społeczności; zawsze jednak z uwzględnieniem postulatów i życzeń rodziców [...] ponadto zakładanie szkół i instytucji w miarę, jak dobro wspólne tego wymaga [...]. W szczególności wreszcie sposób obowiązków wychowawczy należy do Kościoła, nie tylko dlatego, że winno się go uznać również za społeczność ludzką, zdolną do pełnienia funkcji wychowawczej, lecz nade wszystko dlatego, że ma on zadanie wskazywania wszystkim ludziom drogi zbawienia, a wierzącym udzielania życia Chrystusowego i wspomagania ich ustawiczną opieką, aby mogli osiągnąć pełnię tego życia (GE 3).

Mając ustawicznie na uwadze fakt, że rodzice są pierwszymi wychowawcami swego potomstwa, to należy przede wszystkim uznać – zgodnie z prawem naturalnym – że żadna legalna władza nie ma prawa (poza szczególnymi przypadkami) pozbawić ich rodzicielskich praw i obowiązków. Jest zatem rzeczą oczywistą, że wszystko to, co zasadniczo powiedziano w kwestii wychowania o rodzicach odnosi się także *mutatis mutandis* do osób i instytucji, które podejmują troskę – w całości bądź częściowo – w dziedzinie wychowania (kan. 793 § 1 KPK/83) [Pawluk 1996, 215]. Tej właśnie szczególnej kwestii przyjęcia wychowania – w razie niemożności wychowania potomstwa przez rodziców czy przez rodzica – Jan Paweł II poświęcił specjalną uwagę: „Tak więc – o czym przypomnieli Ojcowie Synodu – rodzina stanowi kolebkę i najskuteczniejsze narzędzie humanizacji i personalizacji społeczeństwa: współpracuje w pełni i w sposób sobie tylko właściwy w budowaniu świata, czyniąc życie naprawdę ludzkim [...]. W rodzinie – stwierdza Sobór Watykański II – «różne pokolenia spotykają się i pomagają sobie wzajemnie w osiągnięciu pełniejszej mądrości życiowej oraz w godzeniu praw poszczególnych osób z wymaganiami życia społecznego» (FC 43).

### 3. Rodziny zastępcze i instytucja adopcji

Rozważając w ramach tematu zagadnienie rodzin zastępczych oraz instytucji adopcji, trzeba zaznaczyć, że ustawodawca kościelny nie ustanawia w tej materii własnych, odrębnych regulacji, lecz recypuje zasady i normy ustaw cywilnych, z zastrzeżeniem, by zachowano zasady praw Bożego naturalnego.

Wezwanie Jana Pawła II pod adresem rodziny: „rodzino, stań się tym, czym jesteś!” (FC 17), posiada szczególną w naszych czasach wymowę, zwłaszcza gdy jawią się niepokojące tendencje, usiłujące zawłaszczyć miejsce i rolę rodziny w życiu Kościoła i narodu.

Podejmując w ramach tematu zagadnienie rodziny zastępczej oraz instytucji adopcji, należy oczekiwać; owszem stanowczo żądać, aby wspomniany apel Jana Pawła II miał zastosowanie także do osób i instytucji, które przyjmują na siebie funkcje wychowawcze rodziców. Idzie wszak o taką kondycję, warunki i zdolność zastępczej rodziny czy osób przyspasabiających, które by w maksymalnym stopniu spełniały kryteria naturalnej rodziny. W związku z powyższym nasuwają się następujące pytania: po pierwsze czy obecne przepisy zawarte w *Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym*<sup>8</sup>, odnoszące się do pieczy zastępczej, zawarte w art. 112 korespondują z zapisem art. 87 k.r.o. Wypada odnotować, że w literaturze przedmiotu, mówiąc o rodzinie zastępczej, wyróżnia się: rodziny zastępcze w „sensie ścisłym”<sup>9</sup> i „szerokim”<sup>10</sup> [Banach 2017, 107-108]. Istotną rzeczą jest również to, aby dziecko, które zostaje oddane pod opiekę wychowawczą rodzinie zastępczej, znalazło należyłą, właściwą opiekę, cechującą naturalną rodzinę, czemu szczęśliwie sprzyja norma obecnego *Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego*.

Podobną rolę, jaką odgrywa w zakresie edukacji rodzina zastępcza, spełnia ją również (znana już w prawie rzymskim) instytucja *adopcji*, określaną także mianem *przysposobienia*. Adopcja, będąc doniosłą z punktu widzenia dobra społecznego: a więc przede wszystkim rodziny jako takiej; będąc instytucją, jak sugeruje drugie jej miano: usynowienie – (przysposobienie), pełni również współcześnie, ważną rolę prospołeczną. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy* zawiera w tej materii stosowne przepisy w rozdziale II, pod tytułem: *Przysposobienie*, określając kryteria aktu przysposobienia, różne formy i warunki przysposobienia, uwzględniając i biorąc pod uwagę różnorodność okoliczności i potrzeb przyspasabiających i przysposabianych osób w naszych czasach. Jak się wydaje, najważniejszym motywem decyzji

---

<sup>8</sup> Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. – *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Dz. U. z 2020 r. poz. 1359 [dalej: k.r.o.].

<sup>9</sup> W sensie ścisłym rodzina zastępcza oznacza pieczę osób fizycznych (rodzice zastępczy), a nawet jednej takiej osoby, mających na celu wychowanie dziecka do jego pełnoletności, na bazie umowy z rodzicami biologicznymi lub często umowy zawartej o decyzję władzy publicznej.

<sup>10</sup> W sensie szerokim rodzina zastępcza oznacza każdą formę opieki zastępczej, przez którą zostaje zapewnione oddziaływanie opiekuńczo-wychowawcze wobec dziecka osieroconego.



aktu przysposobienia jest – jak to określa i stanowi *Kodeks rodzinny i opiekuńczy* – dobro przysposobianej osoby małoletniej (art. 114 § 1 k.r.o.), przy czym, zgodnie z brzmieniem § 2 tegoż artykułu: „wymaganie małoletniości powinno być spełnione w dniu złożenia wniosku o przysposobienie” (art. 114 § 2 k.r.o.). Akt przysposobienia, stwarzając stosunek prawny między przyspasabiającym a przysposobianym, powstaje jedynie z woli zainteresowanych osób; nie jako naturalna konsekwencja skutków prawnych rodzicielstwa [Kasprzyk 2012, 798-99].

## Podsumowanie

Przedmiotem artykułu jest kolejna nowa próba szczególnego uwydatnienia: naczelnego prawa rodziców do wychowania potomstwa – *ius primarium*, które stanowi również zobowiązania: jest ich najpoważniejszym życiowym obowiązkiem – *officium gravissimum*. Prawo to w odniesieniu do potomstwa ma – jak świadczy formuła normy – szczególny wymiar i charakter, co jasno i wyraźnie określił i uwydatnił, po raz pierwszy, ustawodawca kościelny, w kan. 226 § 2 KPK/83. Z uwagi na to, że rodzina oraz zrodzone przez nią potomstwo leżą u podstaw narodu, Kościoła i Państwa; naród, Państwo i Kościół są żywotnie zainteresowane edukacją potomstwa; owszem, zobowiązują się: każde z nich – zgodnie z ich naturą, charakterem i misją, uczestniczyć w dziele wychowania potomstwa.

## PIŚMIENNICTWO

- Banach, Jan. 2009. „Rodzicielstwo zastępcze jako forma opieki nad dzieckiem osieroconym.” W *Dzisiejsi rodzice: Problemy i wyzwania*, red. Józef Stala, 107-12. Tarnów–Lublin: Wydawnictwo Muzyczne Polihymnia.
- Kasprzyk, Piotr. 2012. „Przysposobienie.” W *Encyklopedia Katolicka*, t. 16, 798-800. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Pawluk, Tadeusz. 1996. *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*. T. 3: *Prawo małżeńskie*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Sitarz, Mirosław. 2017. „Ochrona funkcji wychowawczej rodziny w prawie kanonicznym.” W *Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, red. Józef Krukowski, Mirosław Sitarz, i Janusz Gręźlikowski, 63-86. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Wojtyła, Karol. 2003. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków: Wydawnictwo UNUM.

# MODIFICATION OF THE REGULATIONS ON PERSONAL PRELATURES UNDER POPE FRANCIS

## ZMIANA PRZEPISÓW DOTYCZĄCYCH PRAŁATUR PERSONALNYCH WPROWADZONA PRZEZ PAPIEŻA FRANCISZKA

Dr. Monika Menke

Palacky University in Olomouc, the Czech Republic  
e-mail: monika.menke@upol.cz; <https://orcid.org/0000-0002-2814-2524>

### Abstract

Personal prelatures are Church institutions, focused on specific pastoral ministries, established by the Holy See. Their creation was made possible by the Second Vatican Council and the 1983 Code of Canon Law, and only one prelature has been established so far – Opus Dei. Pope Francis, in his Motu Proprio of 8 August 2023, modified the dispositions of the Canons 295-296 concerning the personnel of prelatures. This article considers the consequences of these changes: the gradual clarification of the positions of the personal prelature in canon law and in the structure of the Church.

**Keywords:** personal prelature, prelate, Opus Dei, public associations of clerics, incardination, laymen of the prelature

### Abstrakt

Prałatury personalne to instytucje kościelne służące realizacji szczególnych zadań duszpasterskich, tworzone przez Stolicę Apostolską. Ich utworzenie było możliwe dzięki Soborowi Watykańskiemu II i Kodeksowi Prawa Kanonicznego z 1983 r., jednak do tej pory powstała tylko jedna prałatura – Opus Dei. Papież Franciszek w swoim motu proprio z 8 sierpnia 2023 r. zmodyfikował postanowienia kan/ 295-296 dotyczących prałatur personalnych. Artykuł stanowi analizę konsekwencji tych zmian: stopniowe wyjaśnianie pozycji prałatury personalnej w prawie kanonicznym i w strukturze Kościoła.

**Słowa kluczowe:** prałatura personalna, prałat, Opus Dei, publiczne stowarzyszenia duchownych, inkardynacja, świeccy prałatury

## Introduction

Personal prelatures are a relatively new structure, appearing in the 1983 Code of Canon Law (Canons 294-297).<sup>1</sup> The 1917 Code of Canon Law did not have such a structure,<sup>2</sup> and personal prelatures were established by incorporating certain provisions of the Second Vatican Council<sup>3</sup> into the text of CIC/83. To date, however, only one personal prelate has been created – Opus Dei. In the revision of the Code, in the 1980 Schema, the personal prelate was equated with the particular church, which was met with criticism from canonists who pointed out that personal prelatures should rather be classified as associations of the faithful. This paper examines the change that Pope Francis made in August 2023 to modify the provisions of Canons 295-296, which again directs personal prelatures closer to clerical associations of the faithful.

### 1. Reasons for the creation of personal prelatures in the CIC/83

A personal prelate is defined as an organizational structure for carrying out special pastoral or missionary activities, in different regions or for different groups that require special assistance [Sitarz 2019, 2196]. The need for the creation of such a structure arose from the conciliar demands for a better deployment of priests in the world in the context of special pastoral tasks, as stated in PO 10 and AG 20. At the time of the introduction of the notion of a personal prelate into the CIC/83, there was already debate among canonists about its identity and whether, in the case of a personal prelate, it was an association with a special purpose with the right of incardination, or an entity within the hierarchical structure of the Church, resembling to some extent a particular church.

---

<sup>1</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, p. 1-317 [hereinafter: CIC/83].

<sup>2</sup> *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (27.05.1917), AAS 9 (1917), pars II, p. 1-593 [hereinafter: CIC/19]. CIC/17 in Canon 215 § 2 knew only the notion of a territorial prelate (*praelatura nullius*), which is known in can. 368 CIC/83 and which is a particular church.

<sup>3</sup> Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de presbyterorum ministerio et vita *Presbyterorum ordinis* (07.12.1965), AAS 58 (1966), p. 991-1024, no. 10; Eadem, Decretum de activitate missionali Ecclesiae *Ad gentes* (07.12.1965), AAS 58 (1966), p. 947-90, no. 20.

Even the placement of the prelature regulations in the CIC/83 in the year of promulgation did not resolve them [Krukowski 2005, 118]. The criterion for defining a particular church, which eventually prevailed in the drafting of the CIC/83 text, was territory. In this context, the decision was taken that personal prelatures could not be equated with the particular church. The Commission for the drafting of the text of the CIC/83 therefore recommended that the provisions on prelatures be transferred to another part, but within the hierarchical structure of the Church. However, when the text of the Code was promulgated in 1983, the personal prelatures were placed in Book II, in its Part I, in the IVth title dealing with “the faithful,” and then between “sacred ministers or clerics” (IIIth title) and “associations of the faithful” (Vth title), i.e., beyond the rights and duties of the clerics and before the associations of the faithful. Already by this classification we see the gradual movement of the personal prelature from the “quasi-particular church” to the association of the faithful. Thus, a new legal form was created that stands out for its flexibility to better spread the Christian message and practice. The reason given for the creation of prelatures is the special need related to the mission of the Church in the world: ensuring an adequate distribution of clergy throughout the universal Church, carrying out specific pastoral or missionary work in different regions or for different social groups [Turek 2017, 59]. To this end, before issuing the founding decree of a particular prelature, the Apostolic See will therefore hear the opinions of the bishops’ conferences in whose territory the prelature is to operate and will assess the capacity of the prelature to meet these particular needs of the local Churches. The personal prelature, as constituted in the original CIC/83 text (Canons 294-297), is part of the hierarchical structure of the Church, distinct from the societies of the evangelical councils and from the particular churches. The personal prelature is composed of the prelate, priests, deacons of the secular clergy (*cleri saecularis*, Canon 294). The prelature may not include clerics incorporated into institutes of consecrated life or associations of apostolic life. This does not exclude the possibility of members of institutes of consecrated life collaborating in the pastoral activity of the prelature [Gutiérrez 2011, 274]. The Statute of the Prelature, which is approved by the Apostolic See, is to define the objectives of the Prelature, its composition, governance and methods of operation (Canon 95 § 1), the membership of the Prelature, the relations of the members of the Prelature to the local Ordinaries, the specifics

of the Prelature, etc. It is then the bishop of the diocese who gives his consent to the operation of the prelatore in the territory of a particular ecclesiastical parish. The personal prelatore is headed by a personal prelate, as its own Ordinary, and the type of this jurisdiction is mixed (*potestas cumulativa*) with territorial jurisdiction. The prelate of the personal prelatore and the diocesan bishop have jurisdiction over the same persons, but the area of jurisdiction is different [Krukowski 2005, 120]. The competences of the prelate are determined both by common law and by the statute of the prelatore or by the contract with the diocesan bishop (cf. Canon 297). The prelate is directly responsible to the pope and is the proper ordinarius of the persons incardinated in the prelatore. Lay persons may also belong to the prelatore in a certain way, by virtue of a contract (Canon 296) which gives them the rights and duties defined in the statute of the prelatore. Thus, lay persons do not make vows, promises, etc., in the prelatore, and their belonging to a personal prelatore does not extinguish their membership in the diocese. The contractual union of the laity with the prelatore is therefore inferior to incorporation into a religious institute or a society of apostolic life or a secular institute. For according to Canon 296, only external apostolic activity is the object of this covenant. A personal prelatore is not a particular church. It is not a *populi Dei portio* (Canon 368), which is formed on the basis of territorial-personal criteria, but is an assembly of Christians (*coetus fidelium*) formed on the basis of personal criteria, entrusted to the pastoral care of a prelate with ordinary jurisdiction of his own [Arrieta 2002, 114]. Therefore, a prelate is not a shepherd of God's people in the sense of a diocesan bishop. Not only for these reasons, but also for many other differences between the personal prelatore and the particular Church, between the prelatore and the community of consecrated life (prelatores are secular in character), between the prelatore and the association of the faithful, personal prelatores are ultimately a new structure of their own in canon law. Simply put: the personal prelatore should focus more on the possibility of making a group of clerics from churches with a surplus of clergy available to others that have a shortage. It will always depend on the statute of the particular prelatore, which will be approved by the Apostolic See for specific tasks.

## 2. Structure of the Prelature of Opus Dei and its place in the Church

For the time being, the only personal prelature Opus Dei (*Praelatura Sanctae Crucis et Operis Dei*) was founded in Spain in 1928 by St. Josemaría Escrivá de Balaguer (9 January 1902–26 June 1975, canonized by Pope John Paul II on 17 May 1992) as a way of personal sanctification for every Christian. The main idea of his work was that it is possible to sanctify oneself by working in the world with a Christian concept of service and work for others. First, the group was approved of 24 February 1947 as a secular institute of pontifical law (and additionally of 16 June 1950, the Statute of the Institute was approved, which was common practice at the time) [Caparros, 142], but for many years the Institute pointed out the inadequacy of this form and its own pastoral reality [Arrieta, 112]. In 1982, before the promulgation of the CIC/83, an apostolic constitution of Pope John Paul II was issued: *Ut sit*<sup>4</sup> of 28 November 1982 and the declaration of the Congregation for Bishops *Praelaturae personales*<sup>5</sup> established it as a personal prelature with an international character. It is a prelature made up of clerics and laity, which carries out internal and external activities to sanctify the work and prepare men and women for the apostolate in secular society [Sitarz 2019, 2200].

The regulations on this prelature, its establishment and its activities correspond to the above-mentioned regulations (or we can assume that the regulations were tailored to this prelature). The Prelature was established by the Apostolic See for specific pastoral or organisational reasons, after hearing the Bishops' Conferences in whose territory it operated (Spain, Italy, Portugal, Ireland) and its purpose was defined in the Statute also approved by the Apostolic See. It was originally subordinated to the Congregation for Bishops. The word „personal” suggests that it is defined by persons, as opposed to, say, dioceses or parishes, which are defined by geographical area. A prelature is composed exclusively of secular clergy: priests, deacons, or alumni of seminaries established by the prelature. Other lay persons are added to the apostolic activity of the prelature by contract. About

---

<sup>4</sup> Ioannes Paulus PP. II, Constitutio apostolica Sanctae Crucis et Operis Dei Opus Dei in Praelaturam personalem ambitus internationalis erigitur *Ut sit* (28.11.1982), AAS 73 (1983), pars I, p. 423-25 [hereinafter: US].

<sup>5</sup> Congregatio pro Episcopis, Declaratio de Praelatura Sanctae Crucis et Operis Dei *Praelaturae personales* (28.08.1982), AAS 75 (1983), pars I, p. 464-68.

20% of the members are *numerarii*: unmarried, celibate members who, in addition to their professional work, also devote themselves to the service of the prelate. They live in the centres of Opus Dei and the female and male branches are strictly separated. In these centres there are also so-called numerary assistants (*numeriae auxiliares*), women who take care of the operation and maintenance of the home environment in Opus Dei centres, which is their only profession. The largest group in the prelate (about 70%) are the supernumeraries – lay people living a normal family and career life, and finally the so-called associates (*aggregati*), who differ from numeraries in that professional or family commitments force them to live outside the centres of Opus Dei, are also single and celibate. In addition to these groups, there is also a group of so-called co-operators (*cooperatores*). These persons sympathize with Opus Dei, participate in its activities, support the prelate with prayers or financially. The co-operators of Opus Dei are not only Catholics, but also non-Catholics or even non-Christians and people with no religious affiliation. Associated with the Prelature is the Priestly Society of the Holy Cross, which brings together priests associated with Opus Dei. These are priests of the prelate, ordained usually by the prelate, incardinated in the prelate, but may include other priests and deacons, incardinated in various dioceses, who apply for admission to the Priestly Society of Holy Cross and are duly admitted. The Prelate of Opus Dei is also the President General of the Priestly Society of Holy Cross and the priests of the Prelature represent about 2% of the members. Most of them are numeraries who have become priests on call and who have been educated by the prelate itself. The Prelature provides spiritual, intellectual and doctrinal formation to its members and supporters. The prelate has its centre in Rome, where the prelate also lives.<sup>6</sup> In the management of Opus Dei, the prelate collaborates with the Central Assizes for Women and the General Council for Men. Both councils are based in Rome. In addition to the general legislation in the CIC/83 or in the US, the Prelature is governed by its own Statutes of Opus Dei. The Statute is in fact a particularistic law of the prelate and is called as such: *Codex iuris particularis*

---

<sup>6</sup> All the positions acquired in Opus Dei are only temporary, with one exception – that of prelate. This office is for life; the candidate for prelate must be approved by the General Congress of Opus Dei and then confirmed by the Pope. The first two prelates were appointed bishops, Fernando Ocariz, the third and current prelate is no longer a bishop as of 2017.

---

*Operis Dei*; it was promulgated together with the US on 28 November 1982 and it characterizes the specifics of the prelatore in 185 articles. The priests of the prelatore are fully subordinate to the prelate, who defines their pastoral tasks, which they carry out in close collaboration with the pastoral council of the diocese in whose territory they operate. The prelatore assumes responsibility for their economic support. Each believer in the prelatore is responsible for his own personal and family needs, for which he acquires the means through his professional work. In addition to these needs and the needs of their centre, the Opus Dei faithful and collaborators contribute to the financing of the pastoral activities of the prelatore.<sup>7</sup> The relationship of the laity in Opus Dei to the priest, the bishop and the pope is to be exactly the same as that of the rest of the Catholic faithful. Like other Catholics, they are bound by the diocesan rules and follow the teaching of the bishop's guidance and participate fully in the life of the parish according to their personal abilities. This is emphasized by Arieta when he says that the lay faithful cannot belong to personal prelatures in the same theological and juridical way as to individual particular churches [Arrieta 2002, 119]. Their obligations to Opus Dei are complementary and begin in areas where the bishop's authority does not intervene (for example, spiritual development and apostolic commitments), where the faithful are completely free, and where they strive for holiness on the path they have chosen. Opus Dei establishes its centres all over the world, and its members run many other institutions and initiatives which are not necessarily part of their own prelatore and which have their connection with Opus Dei codified in their internal rules. Opus Dei operates, for example, the University of Navarre and the University of Santa Croce in Rome.<sup>8</sup> According to their information about the prelatore, Opus Dei exists to assist the apostolate of its lay members in ordinary life. Even the Secretary of the Congregation for Bishops, which originally administered the personnel issues of the Prelature, said of the relationship between Opus Dei and the laity that even before the establishment of the Prelature, Opus Dei included the lay faithful throughout the world, committed to putting this ideal into practice in family life, in the world of work, and in the other realities of everyday

---

<sup>7</sup> *Organizzazione e governo dell'Opus Dei*, <https://opusdei.org/it-it/article/organizzazione-e-governo-dellopus-dei/> [accessed: 25.12.2023].

<sup>8</sup> *Pontificia Università della Santa Croce: Profilo & Missione*, <https://www.pusc.it/chi-siamo> [accessed: 25.12.2023].



life. The form of the Prelature, like that of other ecclesial circumscriptions, allows for “an organic way in which priests and laity work together” for the good of the Church and the growth of the Kingdom of God [Monterisi 2007]. Opus Dei is most prevalent in the traditionally Catholic countries of southern Europe, especially Spain and Italy, but it also has a significant presence in the countries of South and North America.

### 3. Modification of the regulations on personal prelatures

The Apostolic Constitution of Pope Francis *Praedicate Evangelium*<sup>9</sup> on the Roman Curia and its service to the Church and the world of 19 March 2022 states in Article 117 that the Dicastery for the Clergy now has jurisdiction over all matters concerning personal prelatures. On 14 July 2022, Pope Francis issued the Apostolic Letter *Ad charisma tuendum*,<sup>10</sup> in which he decreed that in the context of the reform of the Roman Curia, the Prelature of Opus Dei would be subordinated to the Dicastery for the Clergy, in view of the primary task which, according to the juridical norm, the clergy perform in it (cf. Canon 294). He thus replaced part of the US and made the following clarifications. The prelate submits annually to the Dicastery for the Clergy a report on the state of the prelate and the exercise of its apostolic activity (previously this obligation was imposed every 5 years and to a different dicastery). The next change will be the amendment of the Statute upon the proposal of the Prelature itself, which will be approved by the competent bodies of the Apostolic See. While fully respecting the nature of the specific charism of the Prelature of Opus Dei, the conviction that a form of governance based more on charism than on hierarchical authority is needed to protect the special gift of the Holy Spirit is to be strengthened: therefore, the prelate will not be appointed by the bishop. With this provision, the Pope moves the personal prelate once again closer to the clerical association of the faithful, and even by changing the responsible dicastery, he is already indicating that the natural partner

---

<sup>9</sup> Franciscus PP., *Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium* sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa e al Mondo (19.03.2022), <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2022/03/19/0189/00404.html> [accessed: 23.12.2023].

<sup>10</sup> Franciscus PP., *Lettera apostolica Ad Charisma Tuendum* (14.07.2022) [hereinafter: ACT], [https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu\\_proprio/documents/20220714-motu-proprio-ad-charisma-tuendum.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20220714-motu-proprio-ad-charisma-tuendum.html) [accessed: 23.12.2023].

---

for communication with the prelature is not the Dicastery for Bishops (as would be the case if it were a structure similar to the particular Church), but the Dicastery for the Clergy (as is the case with the clerical association). After this letter from the Pope, the Prelature of Opus Dei revised its statutes. On August 8, 2023, Pope Francis issued the motu proprio *Le Prelature personali*<sup>11</sup> modifying the relevant provisions of the CIC/83 on prelatures and placing the personal prelature (in fact, Opus Dei as the only existing personal prelature) on a par with other public clerical associations of the faithful of pontifical law (with the possibility of incardination of clerics). The Pope also clarified how the power (*potestas*) of the prelate is understood and how the apostolic activity of the prelature is participated in by the laity. The changes affect only two canons on prelatures in the CIC/83: Canons 295 and 296; two other Canons remain unchanged: 294 and 297. Canon 295 § 1 concerns the statutes and the prelate, and now reads as follows: The personal prelature, which is likened to a public clerical association of pontifical right with the power to incardinate clerics, is governed by statutes approved or issued by the Apostolic See; it is headed by a prelate, as superior endowed with the powers of an ordinary, who is empowered to establish a national or international seminary and also to incardinate students and to lead them to receive the sacrament of ordination by virtue of their service in the prelature (LPP, art. 1). In Canon 295 § 2, which concerns the prelate's responsibility for the formation and provision of incardinated clerics of the prelature, it now reads as follows: As superior endowed with the powers of an Ordinary, the Prelate is obliged to provide both for the spiritual formation of those who have received the sacrament of ordination by virtue of the aforementioned title and for their adequate provision (LPP, art. 2). To Canon 296, which concerns the participation of the laity in the apostolic activity of the personal prelature, a reference to Canon 107 is added, so that the above canon reads as follows: While preserving the provisions of Canon 107, the laity may, on the basis of agreements concluded with the prelature, engage in the apostolate of the personal prelature; the statutes shall appropriately determine the manner of this organic co-operation and the principal duties and rights connected therewith

---

<sup>11</sup> Franciscus PP., Lettera apostolica *Le prelatore personali* motu proprio data noc la quale vengono modificati can. 295-296 relativi alle prelatore personali (08.08.2023) [hereinafter: LLP], [https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu\\_proprio/documents/20230808-motu-proprio-prelatore-personali.html](https://www.vatican.va/content/francesco/it/motu_proprio/documents/20230808-motu-proprio-prelatore-personali.html) [accessed:23.12.2023].

(LPP, art. 3). The laity, therefore, retain their domicile in the parish and diocese to which they belong, because also according to Canon 294, priests and deacons of the secular clergy are necessary members of the personal prelatore. The laity involved in the activities of the prelatore by contract are subject to the prelate only in matters and areas covered by the agreement with the prelatore; in other matters they are subject to the jurisdiction of the diocesan bishop in the same way as other lay faithful. The Italian jurist Geraldina Boni also lists other interesting formalities used by the current Pope, for which he is also often criticized precisely because of the lack of opportunity for discussion among canonists on specific issues and changes. The first concerns the promulgation of the *Motu proprio*, which was done by publication in “L’Osservatore Romano” rather than in “Acta Apostolicae Sedis,” which is certainly a possible method in itself, though different from that envisaged by the CIC/83. The second concerns the decision to enter into force immediately, without any *vacatio legis*. This urgency is justified by the fact that the revised canons in fact affect the only existing personal prelatore, namely the prelatore of Opus Dei, which is currently in the process of amending its statute following the ACT [Boni 2023]. Boni also argues that it is not easy to understand the reasons for the assimilation of two such disparate entities as a personal prelatore and an association of the faithful, since the assignment to a clerical association may imply that the prelatore is made up only of clerics: but if this were the case, it is impossible to understand what the label personal refers to. The professor admits a gradualness in the attribution to clerical associations, but this in turn makes problematic the approach to the place of the laity who collaborate with the prelatore by agreement (Canon 256). He would rather expect a synodal confrontation before the promulgation of norms capable of ensuring their conformity to justice and respect for the charism of the only existing prelatore.

#### **4. The orientation of the Opus Dei prelatore at present**

What impact do the above changes have on the activities of the Opus Dei Prelature? Of course, the changes have an impact mainly on lay members or supporters of the prelatore, because their status has been questioned. It seems, therefore, that the Pope’s recent actions will force Opus Dei to rethink its entire structure. Already after the publication of the 2022

document, the association announced that it was working on a new Statute, but the details were not made public. In the letter [Ocáriz Braña 2023] issued immediately after the *motu proprio* of Pope Francis, the prelate of Opus Dei, Fernando Ocáriz, declared that he fully accepts the decision of Pope Francis because it is in line with the charism of Opus Dei, which he hopes to be able to develop more and more thanks to the Pope's instructions and the commitment of all the members of Opus Dei. He stressed again that the laity are the *raison d'être* of Opus Dei: as ordinary Christians in the midst of the world, seeking God through their professional work and ordinary life. The fact that they are faithful of their dioceses, like any other Catholic, is explicitly stated. In the case of the Prelature, they are also members of this supernatural family by virtue of their specific vocation. Since the prelate has been placed under the Dicastery for the Clergy, we understand it as another clerical association of the faithful with the right of incardination now, and we regard the prelate as an "moderator" with the powers of an Ordinary. In applying the changes to the only personal prelate that still exists, which is Opus Dei, one cannot ignore its social reality, which consists of some 90,000 lay faithful scattered over five continents, assisted by 2,000 priests, and its mission, which consists precisely in spreading holiness in the world [ibid.]. It should also not be forgotten that to protect this charism, St. John Paul II had, as Pope Francis recalls in his ACT, to build a personal prelate of Opus Dei, "organically structured, i.e. of priests and lay faithful, men and women, with their own prelate at their head," because "the belonging of the lay faithful both to their own particular Church and to the prelate in which they are incorporated means that the particular mission of the prelate flows into the evangelizing commitment of each particular Church, as the Second Vatican Council foresaw when it called for the creation of personal prelatures."<sup>12</sup> The Italian theologian Giancarlo Rocca also comments on some aspects of these changes, such as the unclear position of the laity, who were a strong part of Opus Dei and who, in his opinion, can no longer be considered members. It seems, therefore, that with the new intervention of Pope Francis, Opus Dei is forced to rethink its entire structure. He also states that if Opus

---

<sup>12</sup> Giovanni Paolo II, *Discorso ai partecipanti all'incontro sulla nuovo millennio ineunte promosso dalla Prelatura dell'Opus Dei* (17.03.2001), [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/march/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_20010317\\_opus-dei.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2001/march/documents/hf_jp-ii_spe_20010317_opus-dei.html) [accessed: 31.12.2023].

Dei had remained a secular institute (or become a society of apostolic life), the present problems would not exist [Rocca 2023]. We can ask ourselves whether, if a new personal prelature is created, it will be created without lay members or whether personal prelatures as specific groups will remain in the legal order of the Catholic Church at all.

## Conclusion

The previous position of personal prelatures in the CIC/83 has not been sufficiently justified [Arrieta 2002, 116]. The change that the Pope, with his *motu proprio*, has made to the text of the CIC/83 seems to point the prelature in a certain direction: from a specific structure subordinate to the prelate-bishop to an association of the faithful of a more clerical type. There is no longer any doubt that this is not an entity similar to a particular church; the prelate does not share the canonical status of diocesan bishops. The Pope's measure of August 2023 highlights certain specific elements which, although familiar to the text of the Code, now express more precisely the nature of personal prelatures. The position of the prelate and clerical members is better clarified, but the position of the laity is not entirely clear. The subordination to the Dicastery for the Clergy better emphasizes the associative nature of the clerical association with its own incardinated presbyterium. As we have already stated, the question remains as to what the position of the laity in the Opus Dei prelature will be or whether in the future personal prelatures may arise only on the basis of the presbyterate, as the amended text of the Code would suggest. The solution to be adopted by the Opus Dei prelature after it has revised its statutes will also be essential.

## REFERENCES

- Arrieta, Juan I. 2002. "Prelatury Personalne i ich relacje do struktur terytorialnych." *Roczniki Nauk Prawnych* XII, no. 2:103-37.
- Boni, Geraldina. 2023. "L'assimilazione delle prelature personali alle associazioni clericali." <https://www.centrostudiliviatino.it/l'assimilazione-delle-prelature-personali-alle-associazioni-clericali/> [accessed: 31.12.2023].
- Caparros, Ernest. 2012. "Zarys drogi prawnej Opus Dei (Zarys ewolucji prawno-kanonicznego Statusu Opus Dei)." *Kwartalnik Prawa Publicznego* no. 4:127-60.

- Gutiérrez, José L. 2011. "Prałatury personalne." In *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, edited by Piotr Majer, 274-79. Kraków: Wolters Kluwer Polska.
- Krukowski, Józef. 2005. "Prałatury personalne." In *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, vol. II/1: *Księga II. Lud Boży. Część I. Wierni chrześcijanie. Część II. Ustrój hierarchiczny Kościoła*, edited by Józef Krukowski, 118-23. Poznań: Pallottinum.
- Monterisi, Francesco. 2007. "La prelatura personale, una figura che arricchisce la comunione della Chiesa." <https://opusdei.org/it/article/mons-monterisi-la-prelatura-personale-una-figura-che-arricchisce-la-comunione-della-chiesa/> [accessed: 23.12.2023].
- Ocáriz Braña, Fernando. 2023. "Messaggio del prelado dell'Opus Dei a proposito del Motu proprio sulle prelatore personali." <https://opusdei.org/it-it/article/messaggio-del-prelado-dellopus-dei-a-proposito-del-motu-proprio-sulle-prelature-personali/> [accessed: 31.12.2023].
- "Organizzazione e governo dell'Opus Dei." <https://opusdei.org/it-it/article/organizzazione-e-governo-dellopus-dei/> [accessed: 25.12.2023].
- "Pontificia Università della Santa Croce: Profilo & Missione." <https://www.pusc.it/chi-siamo> [accessed: 25.12.2023].
- Rocca, Giancarlo. 2023. "Opus Dei: fine della prelatura personale." <https://www.settimananews.it/chiesa/opus-dei-fine-prelatura-personale/> [accessed: 31.12.2023].
- Sitarz, Mirosław. 2019. "Prałatura personalna." In *Leksykon Prawa Kanonicznego*, edited by Mirosław Sitarz, 2196-201. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Turek, Małgorzata. 2017. "Prałatura personalna w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r." *Kościół i Prawo* 6 (19), no. 1:55-73.



## MODIFICATION OF THE SANCTION OF DISMISSAL OF MEMBERS LIVING IN SOCIAL FORMS OF CONSECRATED LIFE

## MODYFIKACJA SANKCJI ZWOLNIENIA CZŁONKÓW ŻYJĄCYCH W SPOŁECZNOŚCIOWYCH FORMACH ŻYCIA KONSEKROWANEGO

Prof. Dr. Damián Němec OP

Palacký University in Olomouc, the Czech Republic  
e-mail: damian.nemec@upol.cz; <https://orcid.org/0000-0002-9960-2452>

### Abstract

The paper deals with the dismissal of members from religious institutes, secular institutes and societies of apostolic life (called “societies living in common without vows” in the 1917 Code of Canon Law) following its changes from the beginning of the 20th century to 2023 in the law of the Western Catholic Church and the Eastern Catholic Churches, with an emphasis on the legislation under the pontificate of Pope Francis. It deals with the changes in the legal nature of the dismissal procedure, the modifications of obligatory and optional dismissal, esp. in view of the decentralization of the procedure, and specially the modification of dismissal by the act itself (*ipso facto*), responding to the need to address the hitherto unsolvable situation of members who have left their community and avoid communicating with their superiors, also with analogy to the extraordinary method of dismissal from the clerical state in the case of clerics who have not exercised legitimately sacred ministry for at least five years and do not communicate with their superiors.

**Keywords:** Catholic Church, Eastern Catholic Churches, canon law, consecrated life, dismissal of members

### Abstrakt

Artykuł dotyczy wydalenia członków z instytutów zakonnych, instytutów świeckich i stowarzyszeń życia apostolskiego (zwanym przez Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. „stowarzyszenia prowadzące życie wspólne”) w jego zmianach od początku XX w. do 2023 r. w prawie zachodniego Kościoła katolickiego i katolickich



Kościółów wschodnich, z naciskiem na ustawodawstwo za pontyfikatu papieża Franciszka. Omówiono zmiany w charakterze prawnym procedury wydalenia, modyfikacje wydalenia obligatoryjnego i fakultatywnego, w szczególności w kontekście decentralizacji, a zwłaszcza modyfikacji wydalenia przez sam akt (*ipso facto*), odpowiadając na potrzebę regulacji dotychczas trudnej do rozwiązania sytuacji członków, którzy porzucili swoją wspólnotę i unikają komunikowania się z przełożonymi, również z analogią do nadzwyczajnej metody wydalenia ze stanu duchownego w przypadku duchownych, którzy nie wykonywali legalnej posługi sakralnej i nie komunikowali się z przełożonymi przez co najmniej pięć lat.

**Słowa kluczowe:** Kościół katolicki, katolickie Kościoły wschodnie, prawo kanoniczne, życie konsekrowane, zwalnianie członków

## Introduction

An indispensable part of the legal order is the resolution of undue situations, usually arising because of human weakness, by means of so-called conflict norms, even in the case of different societies (or social forms) of consecrated life<sup>1</sup> in which the members as consecrated persons accept the commitments of the evangelical counsels and, with the exception of secular institutes, the requirement of living together too.<sup>2</sup> These regulations include provisions for the dismissal of members.

In this paper, the first chapter will first examine the gradual transformation of the legal nature of the dismissal of members described in Church documents from the early 20th century to the present, focusing on the dismissal of members of different types of societies of evangelical counsels.

---

<sup>1</sup> The names of these entities changed significantly during the 20th century. While the 1917 Code of Canon Law used the terms orders, congregations and societies living in common without vows, the 1983 Code of Canon Law uses the terms religious institutes, secular institutes (introduced in 1947) and societies of apostolic life; the 1990 Code of Canons of the Eastern Churches uses the terms religious institutes (monasteries, orders, congregations), secular institutes, societies of apostolic life and societies of common life according to the manner of religious. Although the legislation did not and does not know an inclusive term for all social forms of consecrated life, we use the term “societies of evangelical counsels” (in the original *Die Rätegemeinschaften*) [Ruf 1989, 154] as an expression that includes all entities named so far.

<sup>2</sup> It is therefore logical that in this article we do not discuss members of third orders or similar associations, which are mentioned in the 1917 Code of Canon Law in can. 702-706 and in the 1983 Code of Canon Law in can. 303 (they are not mentioned in the 1990 Code of Canons of the Eastern Churches).

In the second chapter, we will look at the most recent regulation of a special type of dismissal, namely *ipso facto* dismissal, and in the third chapter we will discuss changes in the area of obligatory and optional dismissal, with an emphasis on the specification of the authorities entitled to dismiss. In the short fourth chapter having the character of a specific supplement we want to point out the analogy of *ipso facto* dismissal with the extraordinary form of dismissal from the clerical state.

Since too often only the Western, Latin Church *sui iuris* is discussed, for the sake of completeness we want to emphasize the legal regulation common to the Eastern Catholic Churches, which is too little known in our area.

In doing so, we will draw primarily on a large number of official Church documents, or even their drafts, and to a lesser extent on specialist literature.

## 1. The legal nature of dismissal

### 1.1. Transformations of dismissal in the 20th century

The procedure for dismissal was gradually changed and refined in the 20th century.

The basis was the decree of the Sacred Congregation for Religious *Quum singulae* of 16 March 1911,<sup>3</sup> which distinguished four situations for religious: 1) the ordinary way of dismissal after a previous threefold admonition (nos. 4-15); 2) immediate dismissal in a particularly urgent situation (no. 16); 3) immediate expulsion from the religious house on the basis of a single offence involving great offence and the subsequent procedure of dismissal (no. 17); and 4) dismissal *ipso facto*, i.e. by force of law (no. 18); in addition, the way of dismissal of nuns and religious sisters (no. 21). The ordinary procedure of dismissal is subject to a conciliar hearing in the tribunal or curia of a competent superior – either the superior general in the case of central government or the abbot general in the case of monastic congregations, and in addition to the superior there must be at least four other members of the tribunal or curia (no. 1); in addition, there must always be a promoter of justice (no. 2), to whom must be sent the dossier

---

<sup>3</sup> Sancta Congregatio de Religiosis, Decretum *Quum singulae* de methodo servanda in ferenda sententia expulsionis vel dimissionis ab ordinibus et institutis religiosis (16.03.1911), AAS 3 (1911), p. 235-38.

of the precedent hearing by the superior of the province or quasi-province (no. 13); should the religious appeal to the Sacred Congregation for Religious within ten days of the notification of the decree of dismissal, the decision on the dismissal devolves on that congregation (no. 15). In the case of the dismissal of nuns or religious sisters, it belongs to the abbess or superior, with the consent of her council expressed by secret ballot, to examine the reasons for the dismissal; the dossier is to be sent to the local Ordinary and before that to the religious superior of the nuns, if the nuns are subject to him, he transmits his *votum* to the local Ordinary; the decision of dismissal is always subject to the approval of the Holy See for its validity (no. 21). In the case of an *ipso facto* dismissal, that is, on account of public apostasy from the Catholic faith, apostasy from an order or institute without return within three months, flight from the convent with a woman, and still less on account of a civil marriage or an attempt to contract or validly enter into a canonical marriage, verification of the reasons by the Superior General or Provincial with his advice is sufficient to declare the dismissal.

The 1917 Code of Canon Law<sup>4</sup> significantly elaborated this basis by distinguishing legally six situations: 1) *ipso facto* dismissal (Canon 646); 2) dismissal of members with temporary vows (Canons 647-648); 3) dismissal of members with permanent vows in non-exempt clerical orders or in lay orders, i.e., among others in women's orders, including nuns (Canons 649-652); 4) the special situation of the same persons in a situation of great scandal or very grave harm threatening the community (Canon 653); 5) the dismissal of members of exempt clerical religious orders (Canons 654-667); 6) the special situation of the same persons in a situation of danger of default because of great scandal or very grave harm threatening the community (Canon 668 with reference to Canon 653). In terms of procedure, several types of procedure are distinguished. In the case of an *ipso facto* dismissal, i.e., on account of public apostasy from the Catholic faith, flight from the monastery with a woman in the case of a religious man, or with a man in the case of a religious sister, or an attempt to contract or enter into a marriage canonical or civil, a simple verification of the reasons by the Superior General or Provincial with his council is sufficient to declare the dismissal. In the case of dismissal of members with

---

<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, p. 1-593 [hereinafter: CIC/17].

temporary vows, the ordinary procedure according to the 1911 regulations is simplified by omitting the requirement of a threefold admonition, both for religious men and for religious sisters and nuns (with a further modification: in the case of nuns, the dossier is sent either to the local Ordinary or to the Superior of the monastery of nuns), while retaining the right of recourse (administrative appeal) to the Holy See (without specifying a time limit; this was set in 1923 at ten useful days)<sup>5</sup> [Pejška 1927, 191]. In the case of members of non-exempt religious orders and institutes with permanent vows, the normal procedure of the 1911 regulations is maintained, both for religious men and for religious sisters and nuns, with the difference that the approval of the external superior is always required for validity: of the Apostolic See in the case of religious orders and institutes of pontifical law (and still in the case of nuns), or of the local Ordinary according to the domicile of the religious house in the case of religious orders and institutes of diocesan law. In the case of members of exempted clerical orders of pontifical law, the 1911 procedure is made more difficult by the requirement of an official determination of the incorrigibility of the member (both at the level of the religious province and at the level of the Superior General), by the strict requirements of written formalities, and by the necessity of approval by the Sacred Congregation for Religious, or in the case of remote areas, by the requirement of approval by at least three other experienced and prudent religious. There are no special provisions for recursion when the latter members are dismissed. The same regulations also obliged, according to canon 681, the members of the societies of men and women living together without vows (*societates sive virorum sive mulierum in communi viventium sine votis*) [Bar 1977, 325].

The same procedure was adopted for the Eastern Catholic Churches in the 1952 *motu proprio Postquam Apostolicis Litteris*<sup>6</sup> in Canons 197-223 for religious, and in Canon 231 for societies of men and women living together without vows,<sup>7</sup> albeit in a somewhat more logical arrangement of the subject and more precise wording.

---

<sup>5</sup> Sacra Congregatio de Religiosis, *Dubium seu declaratio de recursu contra decretum dimissionis religiosi professi a votis temporariis*, AAS 15 (1923), p. 547-48.

<sup>6</sup> Pius PP. XII, *Motu proprio Postquam Apostolicis Litteris de religiosis, de bonis Ecclesiae temporalibus et de verborum significatione pro Ecclesiis Orientalibus* (09.02.1952), AAS 44 (1952), p. 65-152.

<sup>7</sup> The prescriptions of the *motu proprio Postquam Apostolicis Litteris*, in conformity with

For the recently established secular institutes, the provisions of Article VIII of the Apostolic Constitution *Provida Mater Ecclesia*<sup>8</sup> were applied for the dismissal of members: the dismissal is to be regulated by its own rules of law, if they exist, and by the valid rules of law (i.e. especially CIC/17) designed for non-exempt congregations and societies of community life (*Societates vitae communis*),<sup>9</sup> while the issuing of the decree of dismissal belongs to the local Ordinary for members with temporal bonds in all secular institutes and for members with permanent bonds in institutes of diocesan law, and to the Apostolic See in institutes of pontifical law [Escudero 1954, 272-80].

The procedure for dismissal was therefore quite complicated. While for most religious it was an administrative process, for exempt clerics in religious institutes, it was connected with a procedure (in Latin *processus*), which was by its nature a judicial one (in Latin *processus iudicialis*, Canon 654 CIC/17 and *motu proprio Postquam Apostolicis Litteris*, title before Canon 206) [Pejška 1927, 193-94; De Paolis 1992, 382], effectively a quasi-judicial penal procedure with many characteristics of an administrative (extra-judicial) procedure. It is not surprising that after the 1966 *motu proprio Ecclesiae Sanctae*<sup>10</sup> many religious institutes made use of the provision of no. 6 of its Part II: to establish *ad experimentum* norms different from those of the CIC/17, and so for the dismissal of exempt members in clerical orders of pontifical law, reference was often made to the simpler pro-

---

the CIC/17, distinguished only two groups of persons: on the one hand, monks and other religious of both sexes (Canons 1-223) and, on the other hand, societies of men and women living together without vows, following the example of the religious (Canons 224-231).

<sup>8</sup> Pius PP. XII, *Constitutio apostolica Provida Mater Ecclesia* de statibus canonicis institutisque saecularibus christianae perfectionis adquirendae (02.02.1947), AAS 39 (1947), p. 114-24.

<sup>9</sup> It is interesting that a somewhat different term appears here than *societates sive virorum sive mulierum in communi viventium sine votis* contained in the CIC/17 and in the *motu proprio Postquam Apostolicis Litteris*, but it is clear from the context that it is the same reality.

<sup>10</sup> Paulus PP. VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Ecclesiae sanctae*. Normae ad quaedam exsequenda SS. Concilii Vaticani II Decreta statuuntur (06.08.1966), AAS 58 (1966), p. 757-87; Congregazione per i religiosi e gli istituti secolari, Lettera circolare *La Sacra Congregazione* nec la quale si stabilisce la procedura di seguire in caso di dimissione di una religiosa di voti perpetui (1975), "Enchiridion Vaticanum" 5, nos. 1746-752, p. 1158-161.

cedure in Canons 649-653 [Bar 1977, 316-17]. This solution was generally approved by the Apostolic See in 1974.<sup>11</sup>

The matter was significantly revised in the 1983 Code of Canon Law<sup>12</sup> and again described in detail in Title II dealing with religious institutes.<sup>13</sup> In the establishment of norms, there was no longer a distinction between religious institutes with solemn and simple vows [Andres 1985, 56] or between exempt and non-exempt religious institutes [Castaño 1995, 128-30]; the distinction was done for *ipso facto*, obligatory and optional dismissal, as well as for expulsion from the religious house in the case of urgency. Dismissal *ipso facto* was linked to two reasons: notorious apostasy from the Catholic faith and the contracting or attempting to contract a marriage, even a civil one, reason is declared by the major superior with his council after the collection of proofs (Canon 694). The obligatory dismissal is discussed by the major superior with his council, gives the member the opportunity to defend himself, and then the superior sends the dossier to the superior general (Canon 695); the optional dismissal is, moreover, linked to (only) a double admonition (Canon 696). The superior general discusses the matter collegially (in the manner of a chapter) with his council, which has at least four members, and there is no longer any mention of a promotor of justice, and issues a decree of dismissal. The decree of dismissal required the approval of an external superior to be valid: of the Holy See in the case of institutes of pontifical law, of the diocesan bishop according to the seat of the religious house in the case of institutes of diocesan law. In the case of monasteries (*monasteria sui iuris*) dependent on the diocesan bishop (Canon 615), the local superior sent the dossier to the diocesan bishop (Canon 699 § 2), who would issue a decree of dismissal [ibid., 315-16] (monasteries of nuns subordinate to a religious superior according to Canon 614 thus sent the dossier to the Holy See). Expulsion from a religious house in an urgent case (grave

---

<sup>11</sup> Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus, *Decretum Processus iudicialis de dimissione religiosorum qui vota perpetua nuncuparunt in religione clericali exempta* (02.03.1974), AAS 66 (1974), p. 215-16.

<sup>12</sup> Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici authentice interpretando, *Codex Iuris Canonici fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1989 [hereinafter: CIC/83].

<sup>13</sup> CIC/83 distinguishes three types of societies of evangelical counsels: religious institutes (Canons 607-709), secular institutes (Canons 710-730) and societies of apostolic life (Canons 731-746).

external scandal or very serious damage threatening the institute) belongs to the major superior, in case of danger of default to the local superior with his council; after that, the dismissal procedure was to be initiated or the matter was to be referred to the Apostolic See (Canon 703). These proceedings were clearly of an administrative nature, leading to the imposition of a sanction. These regulations were also applied to the societies of apostolic life (Canon 746) and, in the situation of *ipso facto* and obligatory dismissal, to secular institutes, which are supposed to provide in their constitutions for other grounds for dismissal, that is, for both obligatory and optional one (Canon 729). At the same time, it is worth noting that the requirement of approval of the decree of dismissal by an external authority, resulting from the diction of Canon 700, was not included in the 1980 draft code, i.e. for religious institutes in Canons 620-628, for secular institutes in Canon 655, and for societies of apostolic life in Canons 688-672 [cf. Beyer 1988, 269-70].

The norms of the CIC/83 were taken over into the Code of Canons of the Eastern Churches<sup>14</sup> not without modification, but only in a similar way. The greater decentralization characteristic of the entire CCEO is manifested here, namely without the requirement of approval of the decree of dismissal by the external superior. This is enshrined for the various groups of persons bound by the obligations of the evangelical counsels: for monks and nuns in Canons 497-503, for religious orders and congregations in Canons 551-553, for societies of community life according the manner of the religious (*societates vitae communis ad instar religiosorum*) in Canon 562 and for secular institutes in Canon 568 [Basile 1993, 256-71, 304-305, 313].

## **1.2. Manifestations of the debate on the nature of dismissal at the beginning of the 21st century**

It is not surprising, therefore, that the question of the legal nature of dismissal from religious institutes (and consequently from societies of apostolic life and secular institutes) was also a subject of reflection and discussion at the beginning of the 21st century.

As part of the preparation of the new penal law of the Latin Church *sui iuris*, the question raised in the 2011 comprehensive draft of the new

---

<sup>14</sup> *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (18.10.1990), AAS 82 (1990), p. 1045-363 [hereinafter: CCEO].

---

Book VI of the CIC/83:<sup>15</sup> “3. [...] What should be the nature of the dismissal from the religious institute: penal or other?” Answers were expected by February 2012.

It is a pity that the summary of the answers has not been published anywhere. Therefore, it is only possible to present our opinion. We are in favour of maintaining the nature of the administrative procedure for three reasons: 1) Penal proceedings are, generally considered, more difficult to implement on the part of the superiors, primarily because of the absence of a permanent judicial tribunal;<sup>16</sup> 2) Proceedings for dismissal must also be conducted in religious institutes where the superiors are not ordinaries or even priests, and here the exercise of jurisdiction is also problematic from the point of view of legal and ecclesiological principles;<sup>17</sup> 3) Since the obligatory dismissal in the cases mentioned in Canon 695 is the consequence of a juridically recognized crime (both by judicial and extrajudicial proceedings), the dismissal from the institutes of consecrated life and the societies of apostolic life should be either included among the penalties mentioned in Book VI of the CIC/83, which does not seem appropriate, or a dismissal proceeding could be duly initiated only after the end of a penal proceeding for the commission of the offence, which, as penal in nature, would result in the successive imposition of a second punishment for the same crime, which would be all the more evident if the first proceeding regarding the commission of the offence was conducted by a different authority than the dismissal proceeding (cf. Canon 695 § 2). It would therefore be a clear violation of the principle of *ne bis in idem* of penal law.

---

<sup>15</sup> Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Schema recognitionis libri VI Codicis Iuris Canonici: (Reservatum)*, Typis Vaticanis MMXI.

<sup>16</sup> The absence of a permanent judicial tribunal composed of personnel with specialized training in canon law and the necessary experience was already evident from the provisions for dismissal contained in the CIC/17 and the 1952 *motu proprio Postquam Apostolicis Litteris*, when the tribunal for the implementation of the procedure officially called *processus iudicialis* was to be composed of at least four members of the council, together with the superiors, who were overwhelmingly persons without specialized training in canon law.

<sup>17</sup> It should be noted, however, that under the pontificate of Pope Francis there is an obvious tendency to strengthen the competence of the laity in matters not necessarily linked to the ordination power, which calls into question the wording of Canon 129 CIC/83 and Canon 979 CCEO.



Finally, in the 2021 promulgated Book VI of the CIC/83, no changes were introduced regarding the dismissal of members of different communities of the evangelical counsels.<sup>18</sup>

## 2. Regulation of dismissal *ipso facto*

### 2.1. Addition of a new reason in 2019 by direct amendment of CIC/83

The practice of life has shown a considerable legal difficulty: the impossibility of a legal solution of the situation of those members of religious institutes and societies of apostolic life who have left their communities and refuse to communicate with their superiors. Therefore, the *ipso facto* dismissal was modified by the addition of another reason in 2019, with force from 10 April 2019, by a direct amendment of Canon 694. The Pope Francis, in Article 1 of the *motu proprio Communis vita*<sup>19</sup> added a new para. 3 to § 1 and a new § 3:

<p>Can. 694 – § 1. Ipso facto dimissus ab instituto habendus est sodalis qui:</p> <p>1° a fide catholica notorie defecerit;</p> <p>2° matrimonium contraxerit vel, etiam civiliter tantum, attentaverit;</p> <p>3° a domo religiosa illegitime absens fuerit, secundum can. 665 § 2, duodecim continuos menses, prae oculis habita eiusdem sodalis irreperibilitate.</p>	<p>Canon 694 § 1. A member must be held as ipso facto dismissed from an institute who:</p> <p>1. has defected notoriously from the Catholic faith;</p> <p>2. has contracted marriage or attempted it, even only civilly;</p> <p>3. <b>has been illegitimately absent from the religious house, pursuant to can. 665 § 2, for 12 consecutive months, taking into account that the location of the religious himself or herself may be unknown.</b></p>
--	---

<sup>18</sup> Franciscus PP., Constitutio apostolica *Pascite gregem Dei* qua Liber VI Codicis Iuris Canonici reformatur + Adnexus Liber VI De sanctionibus poenalibus in Ecclesia (23.05.2021), AAS 113 (2021), p. 534-55.

<sup>19</sup> Idem, Litterae apostolicae motu proprio datae *Communis vita* quibus nonnullae Codicis Iuris Canonici normae mutantur (19.03.2019), AAS 111 (2019), p. 483-85.

<p>§ 3. In casu de quo in § 1 n. 3, talis declaratio ut iuridice constet, a Sancta Sede confirmari debet; quod ad instituta iuris dioecesanii attinet, confirmatio ad principis Sedis Episcopum spectat.</p>	<p>§ 3. <b>In the case envisaged by § 1 n. 3, in order to be juridically constituted, this statement must be confirmed by the Holy See; for institutes of diocesan right the confirmation rests with the Bishop of the principal See.</b></p>
--	---

By virtue of Canon 746 CIC/83, this regulation also applies fully to societies of apostolic life, although there is no such mention in the *motu proprio*.

On the other hand, in secular institutes there is usually no living together in the same house, hence the subsequent modification of Canon 729 in Article 2 of this *motu proprio*:

<p>Can. 729 – Sodalitas ab instituto dimittitur ad normam cann. 694 § 1, <b>1° et 2°</b> atque 695; constitutiones praeterea determinant alias causas dimissionis, dummodo sint proportionate graves, externae, imputabiles et iuridice comprobatae, atque modus procedendi servetur in cann. 697-700 statutis. Dimisso applicatur praescriptum can. 701.</p>	<p>Canon 729 – Dismissal of a member of the institute proceeds pursuant to cann. 694 §1, <b>1 and 2</b>; and 695. The constitutions may also define other causes for dismissal, provided that they be commensurately serious, external, attributable and juridically proven, and that the procedure established in cann. 697-700 also be observed. The provisions of can. 701 are applicable to the dismissed member.</p>
---	---

This is a legal declaration of an already existing factual state, theoretically *ex tunc*, albeit with actual legal effects *ex nunc*, and these changes also concern only the Latin Church *sui iuris*, not the Eastern Catholic Churches, since they are not reflected in the text of the CCEO (Canon 497).

## 2.2. Implementing guidelines on the *ipso facto* dismissal of 2019

Already in September 2019, the Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life issued the circular *Siamo consapevoli*, in which it set out how to apply the new legal reason for *ipso facto* dismissal.<sup>20</sup>

The Congregation notes that in the daily performance of its tasks it has observed the following situations in particular: 1) religious who have left

<sup>20</sup> Congregazione per gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica, Litterae circulares *Siamo consapevoli* de Litteris Apostolicis Motu datis «*Communis vita*» (08.09.2019), “Communicationes” 51 (2019), p. 423-26.

the religious house without the permission of their superior, i.e., illicitly with the intention of freeing themselves from the authority of the superiors (cf. Canon 665 § 2); 2) religious who, after having received permission for a licit absence (cf. Canon 665 § 1) or having been granted the indult of exclaustation (cf. Canon 686 § 1), have not returned to the community after the expiration of the prescribed period; 3) religious who have become unavailable after their unlawful departure or have not given to their superior a contact address or a place of residence or at least some information about where they can be reached.

Therefore, Canon 694, § 1, para. 3, applies exclusively to religious and to members of societies of apostolic life who are illicitly absent and unavailable. It does not apply to religious lawfully absent but unavailable, nor to religious illicitly absent but available.

The specification of unavailability is important too. The Circular states that a person is considered unavailable if only a telephone number, email address, social media profile or fictitious address is known. In all of these cases, if the contacted person does not respond, it is not possible to discuss the matter with him or her in person, nor can he or she legally defend him or herself, even though the absence of a defence is tied to his or her personal decision.

After twelve continuous months have elapsed during which the situation of the unavailability of the illicitly absent member has not changed in any way, the competent superior must proceed to a declaration of fact in order that the dismissal may be established through the juridical means provided for in Canon 694. This declaration must be confirmed by the Holy See in the case of institutes of pontifical law, or by the diocesan bishop of the principal see in the case of institutes of diocesan law.

### **3. Entry into force of obligatory and facultative dismissal of members and possibility of legal resistance**

#### **3.1. The 2002 correction of the internal reference in CIC/83**

Although a draft of the new Book VI of CIC/83, sent out for comments in 2011, also included the consistent implementation of the necessary changes in other parts of the Code, this implementation is missing in the promulgated version of 2021. It was therefore necessary to correct

this error by a separate papal document: the motu proprio *Recognitum librum VI* of 2022:

<p>Can. 695 – § 1. Sodalis dimitti debet ob delicta de quibus in cann. 1397, 1398 et 1395, <b>1395, 1397 et 1398</b>, nisi in delictis, de quibus in cann. 1395 § 2–1395 §§ 2–3 et <b>1398 § 1</b>, Superior maior censeat dimissionem non esse omnino necessariam et emendationi sodalis atque restitutioni iustitiae et reparationi scandali satis alio modo consuli posse.</p>	<p>Canon 695 – § 1. A member must be dismissed for the delicts mentioned in cann. 1397, 1398 et 1395, <b>1395, 1397 et 1398</b>, unless in the delicts mentioned in can. 1395–§ 2–1395 §§ 2–3 et <b>1398 § 1</b>, the superior decides that dismissal is not completely necessary and that correction of the member, restitution of justice, and reparation of scandal can be resolved sufficiently in another way.</p>
---	---

There is no factual change here.

### 3.2. Entry into force of compulsory and optional dismissal of members amended in 2022

Changes regarding the dismissal of members were introduced in 2022 by Article 7 of the motu proprio of Pope Francis *Competentias quasdam decernere* with force from 15 February 2022,<sup>21</sup> so now there is no need for confirmation of the decree of dismissal by an external authority. A change has occurred in both of the current codes of canon law.

The change in CIC/83 applies first to monasteries *sui iuris* (i.e. also monasteries of nuns) under the jurisdiction of the diocesan bishop in Canon 699 § 2:

<p>§ 2. In monasteriis sui iuris, de quibus in can. 615, dimissionem decernere pertinet ad <del>Episcopum dioecesanum, cui Superior acta a consilio suo recognita submittat</del> <b>Superiorem Maiorem, de consensu eius Consilii.</b></p>	<p>§ 2. In the autonomous monasteries mentioned in can. 615, it belongs to the <del>diocesan bishop, to whom the superior is to submit the acts examined by the council;</del> <b>major superior, with the consent of his or her council,</b> to decide on dismissal.</p>
---	---

<sup>21</sup> Franciscus PP., Litterae apostolicae motu proprio datae *Competentias quasdam decernere* quibus aliquae normae immutantur Codicis Iuris Canonici et Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium (11.02.2022), AAS 114 (2022), p. 290-95.

The second change in CIC/83 concerns other religious institutes and is reflected in Canon 700:

<p>Can. 700 – <del>Decretum dimissionis vim non habet, nisi a Sancta Sede confirmatum fuerit, cui decretum et acta omnia transmittenda sunt; si agatur de instituto iuris dioecese- sani, confirmatio spectat ad Episcopum dioecesis ubi sita est domus, cui religiosus adscriptus est <b>simul ac ei, cuius interest, notificatur.</b></del> Decretum vero, ut valeat, indicare debet ius, quo dimissus gaudet, recurrenti intra decem dies a recepta notificatione ad auctoritatem competentem. Recursus effectum habet suspensivum.</p>	<p>Canon 700 – A decree of dismissal does not have effect unless it has been confirmed by the Holy See, to which the decree and all the acts must be transmitted; if it concerns an institute of diocesan right, confirmation belongs to the bishop of the diocese where the house to which the religious has been attached is situated <b>from the time that it is communicated to the member concerned.</b> To be valid, however, the decree must indicate the right which the dismissed possesses to make recourse to the competent authority within ten days from receiving notification. The recourse has suspensive effect.</p>
--	---

A corresponding change was introduced into the CCEO regarding the dismissal of members of monasteries with temporary vows in Canon 499, but with the preservation of the significant rights of the patriarchs (and, by the power of Canon 152, also of the major archbishops):

<p>Can. 499 - <del>Perdurante professione temporaria sodalis dimitti potest a Superiore monasterii sui iuris de consensu eius consilii secundum can. 552, §§2 et 3, sed dimissio, ut valeat, confirmari debet ab Episcopo eparchiali vel, si ius particulare ita fert pro monasteriis intra fines territorii Ecclesiae patriarchalis sitis, a Patriarcha.</del></p>	<p>Canon 499 – A member can be dismissed during temporary profession by the superior of the monastery <i>sui iuris</i> with the consent of his or her council according to can. 552 §§2 and 3, but, for validity, the dismissal must be confirmed by the eparchial bishop or by the patriarch if particular law so establishes for monasteries situated with the territorial boundaries of the patriarchal Church.</p>
---	--

For the completeness it is worth recalling that for the dismissal of members of monasteries with permanent vows is, according to the provisions of Canon 500 § 1, competent the president of the monastic confederation or the superior of a non-confederated monastery with the consent of his council, consisting in this case of at least four other members.

For the dismissal of members of Eastern orders and congregations with temporary vows, the amended Canon 552 provides a solution similar to Canon 700 of the Western Code:

<p>Can. 552 § 1: <del>Sodalis a votis temporariis dimitti potest a Superiore generali de consensu sui consilii, nisi in statutis dimissio reservatur Episcopo eparchiali vel alii auctoritati, cui ordo vel congregatio subiectus est.</del></p>	<p>Canon 552 § 1 A temporarily professed member can be dismissed by the superior general with the consent of his or her council unless the dismissal is reserved in the statutes to the eparchial bishop or another authority to which the order or congregation is subject.</p>
--	--

For the completeness: the dismissal of members of Eastern orders and congregations with perpetual vows, according to the provisions of Canon 553, and of members of the societies of community life with perpetual vows, according to the provisions of Canon 562 § 3, are governed by the regulations for members of monasteries (Canon 500). In contrast, the dismissal of members of secular institutes with perpetual vows is governed according to Canon 568 § 2 by the provisions of the statutes of the individual secular institutes, while retaining the requirement of approval of the decree of dismissal by the eparchial bishop or other designated higher authority. The dismissal of members of societies of apostolic life is governed according to the provisions of Canon 572 only by the particular law of the proper Church *sui iuris* or by the law established by the Apostolic See.

It is therefore clear that these changes aim at greater decentralisation by strengthening the principle of subsidiarity.

### **3.3. Legal possibilities to oppose the decree of dismissal – the original status and the 2022 and 2023 amendments**

Since the dismissal is clearly an administrative procedure, the original diction of both CIC/83 and CCEO envisaged the application of the ordinary administrative recourse (Canons 1732-1739 CIC/83, Canons 996-1006 CCEO). Thus, it was first necessary to apply for a modification or revocation of the decision within the preemptory period of 10 days to the authority which had issued the decree of dismissal, followed by the recourse itself (according to Canon 700 CIC/83 within 10 days, although the general period according to Canon 1737 § 2 is 15 days; according to Canon 501 § 2 of the CCEO is 15 days, the same as the general time limit

for an administrative appeal under Canon 1001). Authentic interpretation of Canon 700 CIC/83 in 1986<sup>22</sup> clarified that in the Latin Church *sui iuris*, the competent authority to accept an appeal against a decree of dismissal is the then Sacred Congregation for Religious and Secular Institutes, which brings from the 1988 Apostolic Constitution of John Paul II *Pastor bonus*, the name Congregation for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life<sup>23</sup> and, since the 2022 Apostolic Constitution of Pope Francis *Praedicate Evangelium*, the name Dicastery for Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life.<sup>24</sup>

The possibilities of legal resistance against all decrees of dismissal are provided for in CIC/83 by Canon 700, which has been amended twice: first in 2022 by the *motu proprio* *Competentias quasdam decernere*, then in 2023 by *motu proprio* *Expedit ut iura*.<sup>25</sup> The text below indicates the two changes, the latter modifications by the second mentioned *motu proprio* being indicated by a double strikethrough and bold italics.

---

<sup>22</sup> Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici authentice interpretando, *Responsiones ad proposita dubia* (28.02.1986), AAS 78 (1986), p. 1323.

<sup>23</sup> Joannes Paulus PP. II, Constitutio apostolica de Romana curia *Pastor bonus* (28.06.1988), AAS 80 (1988), p. 841-930; Articles 105-111.

<sup>24</sup> Franciscus PP., Constitutio apostolica de Romana curia *Praedicate evangelium* (19.03.2022), "L'Osservatore Romano" 162 (2022), n. 74 (31.03.2022), p. I-XII, Articles 121-127.

<sup>25</sup> Idem, Lettera apostolica in forma di *motu proprio* *Expedit ut iura* con la quale vengono modificati i termini di ricorso del membro dimesso da un istituto di vita consacrata (02.04.2023), "L'Osservatore Romano" 163 (2023), n. 78 (03.04.2023), p. 10.

<p>Can. 700 – Decretum dimissionis <b>in sodalem professum latum</b> vim non habet, nisi a Sancta Sede confirmatum fuerit, cui decretum et acta omnia transmittenda sunt; si agatur de instituto iuris dioecesanii, confirmatio spectat ad Episcopum dioecesis ubi sita est domus, cui religiosus adscriptus est <b>simul ac ei, cuius interest, notificatur</b>. Decretum vero, ut valeat, indicare debet ius, quo dimissus gaudet, recurrenti, <i>absque petitione de qua in can. 1734, § 1</i>, intra <del>decem</del> <b>triginta</b> dies a recepta notificatione ad auctoritatem competentem. Recursus effectum habet suspensivum.</p>	<p>Kán. 700 – A decree of dismissal <b>issued in the case of a professed member does not have takes</b> effect unless it has been confirmed by the Holy See, to which the decree and all the acts must be transmitted; if it concerns an institute of diocesan right, confirmation belongs to the bishop of the diocese where the house to which the religious has been attached is situated <b>from the time that it is communicated to the member concerned</b>. To be valid, however, the decree must indicate the right which the dismissed possesses to make recourse to the competent authority within <b>ten thirty</b> days from receiving notification <i>without the petition mentioned in can. 1734, § 1 CIC</i>. The recourse has suspensive effect.</p>
--	--

These changes to the CIC/83 have made the procedure for administrative recourse much simpler and clearer.

In CCEO, the legal situation is more nuanced. The possibility of recourse against the dismissal of members of monasteries is provided for in Canon 501 § 2 of the CCEO, and Canon 553 regarding recourse against the dismissal of members with permanent bonds from religious orders and congregations, and Canon 562 § 3 concerning the recourse against the dismissal of members with permanent obligations in societies of community life following the model of the religious. Canon 501 § 2 was amended in 2022 by Article 7 of the motu proprio *Competentias quasdam decernere*:

<p>Can. 501 § 2: Sodalis vero potest adversus decretum dimissionis intra quindecim dies cum effectu suspensivo sive recursum interponere sive; nisi decretum dimissionis a Sede Apostolica confirmatum est, postulare, ut causa via iudiciali tractetur.</p>	<p>Canon 501 § 2. However, the member can, within fifteen days, either make recourse with suspensive effect against the decree of dismissal or, <del>unless the decree of dismissal has been confirmed by the Apostolic See,</del> request that the case be handled judicially.</p>
--	---



#### 4. Analogy of the new regulation of *ipso facto* dismissal with dismissal from the clerical state

In the practice of dismissal from the clerical state, there were also situations that were practically unresolvable using the standard means given by the provisions of CIC/83. Therefore, there were extraordinary empowerments granted to the Congregation for the Clergy, announced by two circulars of that Congregation:<sup>26</sup> of 2009, containing mainly substantive norms,<sup>27</sup> and 2010, containing detailed procedural norms.<sup>28</sup>

The analogy with the *ipso facto* dismissal is the third extraordinary empowerment defined in 2009: “III. The special faculty to handle cases of clerics who having freely abandoned the ministry for a period of more than five consecutive years and who, after careful verification of the facts insofar as this is possible, persist in such freely chosen and illicit absence from the ministry, taking this situation into account, to declare then their dismissal from the clerical state, with dispensation from the obligations consequent to ordination, including that of celibacy.”

For the application of the third empowerment, the 2010 Circular provides for a preliminary investigation modelled on the procedure prior to a cleric’s request for a dispensation from celibacy, resulting in a dossier sent to the Apostolic See, with the following modifications: 1) the impossibility or extreme difficulty preventing the application of due process by way of a request by the cleric or by way of penal proceedings must be documented; 2) only priests may take part in the proceedings as officials; 3) the accused cleric may choose an attorney or deputy; 4) a promotor of justice (either permanently appointed by the court or appointed ad hoc) also intervenes throughout the proceedings; 5) in addition to the vota of the instructor of the case and the ordinarius, the opinion (*observationes*) of the defender of justice is required; 6) the Ordinary’s *votum* must include

---

<sup>26</sup> Since the topic of extraordinary empowerment for dismissal from the clerical state serves only for a brief comparison in this paper, we refrain in this case from referring to the already rich professional literature.

<sup>27</sup> Congregazione per il Clero, Lettera circolare Prot. N. 2009.0556 (18.04.2009), “Enchiridion Vaticanum” 26, nos. 407-450, p. 286-97.

<sup>28</sup> Congregazione per il Clero, Lettera circolare Prot. N. 2010.0823, “Ius Ecclesiae” 23 (2011), p. 229-35.

an evaluation of the evidence for each individual accusation, both *de iure* and *de facto*.

The Ordinary then sends the entire dossier of the application for the third empowerment to the Apostolic See, i.e. to the then Congregation for the Clergy, from 2022 to the Dicastery for the Clergy.

Here too, therefore, it is a legal declaration of an already existing state of fact, theoretically *ex tunc*, albeit with actual legal effects *ex nunc*, and these changes also concern only the Latin Church *sui iuris*.

### **Conclusion**

In the early 20th century, the procedure for dismissal of members was understood in some cases as an administrative process, and for exempt clerical orders and congregations as a penal trial, although such a procedure in the vast majority of cases could not meet the requirements of a trial conducted by an established diocesan or higher tribunal. It thus necessarily contained elements characteristic of an administrative process, which is why it has been called a “quasi-judicial” process by some canonists. In the course of the preparation of the new Code of Canon Law (promulgated in 1983), the procedure for dismissal of members was established as a distinctly administrative procedure, including the remedies of administrative recourse or, in the case of the Eastern Catholic Churches, application for review by ordinary judicial process.

With the emphasis on decentralisation and the principle of subsidiarity, the role of internal superiors in dismissing members has been strengthened since 2022. The only exception is now the respect for the position of the Patriarch (or the Major Archbishop) in the Eastern Catholic Churches, if the particular law of the Church *sui iuris* so provides. Thus, in the Latin Church *sui iuris*, the solution contained in the 1980 schema of the Code of Canon Law, which did not provide for the confirmation of the decree of dismissal by an external superior, has been applied.

A specific issue is the introduction of a new reason for dismissal from a religious institute or society of apostolic life *ipso facto* in the case of at least twelve months of illegitimate absence and unavailability of a member, which was previously unresolvable by ordinary legal procedures. This brings the *de iure* situation into line with the *de facto* situation, as in the comparable

situation of the dismissal from the clerical state of those clerics who have not exercised a legitimate sacred ministry for at least five continuous years and whose situation cannot practically be resolved through the ordinary channels (the cleric's request for a dispensation from the clerical state or, rather, for a dispensation from celibacy or penal procedure leading to dismissal from the clerical state).

#### REFERENCES

- Andres, Domingo J. 1985. *El derecho de los religiosos. Comentario al Código*. Madrid: Publicaciones Claretianas y Comentarium pro religiosis.
- Bar, Joachim r. 1977. *Prawo zakonne po soborze Watykańskim II*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Basile, Basile. 1993. *Le nouveau droit des moines et des religieux. Commentaire aux deux Codes Oriental et Occidental*. Kaslik: Université Saint-Esprit.
- Beyer, Jean. 1988. *Le droit de la vie consacrée. Commentaire des Canons 607-746. Instituts et sociétés*. Paris: Tardy.
- Castaño, José F. 1995. *Gli istituti di vita consecrata (cann. 573-730)*. Roma: Millennium Romae.
- De Paolis, Velasio. 1992. *La vita consacrata nella chiesa*. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Escudero, Gerardo. 1954. *Los institutos seculares. Su naturaleza y su derecho*. Madrid: Editorial Cculsa.
- Pejška, Josef. 1927. *Ius canonicum religiosorum*. Fribourg: Herder.
- Ruf, Norbert. 1989. *Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert*. Freiburg im Breisgau: Herder.

# DISCIPLINARY PROCEDURES IN THE EARLY CHURCH

## PROCEDURY DYSCYPLINARNE W KOŚCIELE PIERWOTNYM

Rev. Doc. Dr. Stanislav Příbyl

University of South Bohemia in České Budějovice, the Czech Republic  
e-mail: standa.pribyl@volny.cz; <https://orcid.org/0000-0002-2470-1405>

### Abstract

The paper refers to numerous documents from the period of the early Church which give testimony to the fact that the Church was never ruled by a charismatic anarchy or boundless democracy. Nevertheless, the data concerning the arrangement of the Church, which is passed on to us through the Scriptures, specifically the New Testament, and the writings of Apostolic Fathers, is not found in the form of a systematic treatise. Rather, it is found occasionally, mostly in connection with resolving some concrete issue. It is therefore necessary to arrange these various mentions in logical accordance with one another. The text of the paper firstly analyzes the issue of charismatic authority which is, above all, described in the Acts of the Apostles, Pauline letters, and especially in the early Christian treatise, the *Didache*. This treatise also mentions the hierarchical duties of the bishops and deacons, which can also already be seen in the New Testament alongside the duties of apostles, prophets, teachers, evangelists and presbyters. Some of the Church offices mentioned have primarily a missionary role, others are established for the pastoral care of existing and stable Christian communities. The Church order described in the eighteenth chapter of the Gospel according to St. Matthew is chiefly addressed to these stable communities. The First Epistle of Clement, written still in the first Christian century, gives testimony to the deposing of presbyters in the Church of Corinth and the intervention of the Roman authority in this dispute. Canon Law, which gradually begun to develop in the Church, followed directly in the footsteps of these disciplinary customs, which we know from early Christian literature.

**Keywords:** Catholic Church, early Church, apostles, bishops, authority, charisma, mission, discipline, punishing, Jesus, Spirit

## Abstrakt

W artykule przywołano liczne dokumenty z okresu Kościoła pierwotnego, które świadczą o tym, że w Kościele nigdy nie panowała ani charyzmatyczna anarchia, ani bezgraniczna demokracja. Niemniej jednak dane dotyczące ustroju Kościoła, które są nam przekazywane poprzez Pismo Święte, zwłaszcza Nowy Testament i pisma Ojców Apostolskich, nie znajdują się w formie systematycznego traktatu. Raczej spotyka się go sporadycznie, głównie w związku z rozwiązaniem jakiegoś konkretnego problemu. Dlatego konieczne jest uporządkowanie tych różnych wzmianek w logicznej zgodności. W artykule w pierwszej kolejności podjęto analizę problematyki władzy charyzmatycznej, opisanej przede wszystkim w Dziejach Apostolskich, listach Pawłowych, a zwłaszcza w traktacie wczesnochrześcijańskim *Didache*. Traktat ten wspomina także o hierarchicznych obowiązkach biskupów i diakonów, które także można dostrzec już w Nowym Testamencie obok obowiązków apostołów, proroków, nauczycieli, ewangelistów i prezbiterów. Niektóre z wymienionych urzędów kościelnych pełnią przede wszystkim rolę misyjną, inne powołane są do opieki duszpasterskiej nad istniejącymi i stabilnymi wspólnotami chrześcijańskimi. Porządek kościelny opisany w osiemnastym rozdziale Ewangelii według św. Mateusza adresowany jest głównie do tych wspólnot stabilnych. Pierwszy List Klemensa, napisany jeszcze w I w. chrześcijaństwa, daje świadectwo o usunięciu prezbiterów w Kościele korynckim i interwencji władzy rzymskiej w tym sporze. Prawo kanoniczne, które stopniowo zaczęło się rozwijać w Kościele, poszło bezpośrednio w ślady tych zwyczajów dyscyplinarnych, które znamy z literatury wczesnochrześcijańskiej.

**Słowa kluczowe:** Kościół katolicki, Kościół pierwotny, apostołowie, biskupi, władza, charyzma, misja, dyscyplina, karanie, Jezus, Duch

### 1. Charismatic Authority and its Manifestations

In the Code of Canon Law, the basis for the lasting hierarchical establishment of the Catholic Church is seen in the analogical relationship between a particular historical event and its historical development: “Just as by the Lord’s decision Saint Peter and the other Apostles constitute one college, so in a like manner the Roman Pontiff, the successor of Peter, and the bishops, the successors of the Apostles, are united among themselves.”<sup>1</sup> This shows that the mainstay of the Church’s identity and organization from

<sup>1</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, p. 1-317; English text: *Code of Canon Law*, Latin-English edition: new English translation, Canon Law Society of America, Washington, DC 1999 [henceforth: CIC/83], Canon 330.

its beginnings has been the apostolate. This is also true of all non-Catholic, especially Eastern churches which have retained apostolic succession and the episcopal office,<sup>2</sup> even though they lack the Petrine ministry exercised by the papacy. However, when looking back to the very beginnings of the existence of the Church, we are struck by the presence of not only the apostolate, but also of a highly valued prophetic and charismatic element. For example, in the Epistle to the Ephesians, the prophets stand almost manifestly alongside the apostles themselves: “Consequently, you are no longer foreigners and strangers, but fellow citizens with God’s people and also members of his household, built on the foundation of the apostles and prophets, with Christ Jesus himself as the chief cornerstone” (Eph 2:20).<sup>3</sup>

However, the prophetic element permeating the life of the first Christian generations faded over time. It can thus be assumed that the reference to the Holy Spirit in the fourth century Niceno-Constantinopolitan creed as “speaking by the mouth of the prophets,”<sup>4</sup> refers solely to the prophets of the Old Testament, whose writings were accepted by the Christian Church and given christological significance. The prophets mentioned in the Epistle to the Ephesians, however, are not to be identified with the prophets writing in the Old Testament. The evidence for this is clearly the context in which they are included in the same epistle and among other ministries in the Church: “so Christ himself gave the apostles, the prophets, the evangelists, the pastors and teachers to equip his people for works of service, so that the body of Christ may be built up” (cf. Eph 4:11-12). These prophets were endowed with the charismatic gift of speaking,<sup>5</sup> although especially John’s Revelation, as a written record, can give us a glimpse of the nature of such form of New Testament prophecy.<sup>6</sup> Although the prophets’ statements

<sup>2</sup> “The guardian and guarantor of this apostolic tradition and teaching is the apostolic succession. The bishop who presides over the Eucharistic assembly is its bearer and must therefore be in communion with the whole Church and appointed/ordained and recognized by her.” [Kryštof 2000, 5].

<sup>3</sup> All the biblical quotes are taken from the New International Version, available at: <https://www.biblegateway.com>.

<sup>4</sup> Denzinger and Hünnermann 1999, 84 (DS 150).

<sup>5</sup> The Czech liturgical translation of the Bible (*Nový zákon. Text užívaný v českých liturgických knihách přeložený se stálým zřetelem k Nové Vulgátě*) aptly calls them “preachers speaking under the influence of inspiration” (*kazatelé mluvící pod vlivem vnuknutí*).

<sup>6</sup> “As the author of the writings containing the ‘revelation of Jesus Christ’ (Rev 1:1), John understands his role as the one who lists and writes down a series of visual and aural

certainly bore the stamp of ecstatic utterances as well, they became a firm part of the normative tradition of the Church. It also makes clear that the artificially exacerbated opposition between the charismatic and institutional elements was unknown in the early Church. For example, the apostle Peter, according to Luke's Acts, was endowed with the gift of prophetic exaltation that prompted him to proceed to the historically ground-breaking baptism of the first member of the non-Jewish ethnic group, the Roman centurion Cornelius. In the vision, he is urged to disregard the regulations of the Book of Leviticus regarding unclean foods: in fact, these regulations are seen as an obstacle to the acceptance of Gentiles into Christ's church: "Get up, Peter. Kill and eat. [...] Do not call anything impure that God has made clean" (cf. Acts 10:13.15). There are certainly ecstatic features in Peter's vision, but in the end, the vision itself is entirely normative: it establishes a revolutionary and henceforth binding rule in the Church, exempting its members from the *kosher* dietary regulations.<sup>7</sup>

Peter's charismatic endowment goes hand in hand with his supremacy in the Church; however, many other members of the Church, who may have had similar endowments, were unable back up their prophetic words with such a spiritual authority. Other Christians are to respect their prophecy, but they also need to test it: "Do not quench the Spirit. Do not treat prophecies with contempt but test them all; hold on to what is good" (1 Th 5:19-21). Naive credulity proves misplaced.<sup>8</sup> In this section, Paul addresses

---

experiences which the prophetic writings of Israel do not directly quote, but 'assimilate'. He thus overcomes the previous primacy of Israel's prophecy with his own new prophecy, sent in the form of letters to the seven church communities in Asia (Rev 2-3). He is guided by a prophetic spirit, with the 'testimony of Jesus' (the genitive of the subject) which for him is the criterion of true prophecy (19:10)." [Müller 2014, 174].

<sup>7</sup> "The apostle's reaction is entirely negative. Thus it provokes a statement which comes from a voice from heaven (v. 15), with which the scene culminates: the law of Lev. 11 concerning the distinction between clean and unclean animals is abrogated (cf. Mk 7:19). The Word of God brings all creation back to its original goodness (cf. Gen. 1:25), and there are no obstacles to the birth of the universal Church any longer." [Rossé 2010, 136].

<sup>8</sup> "When Paul warns the Thessalonians against uncritical acceptance of the prophetic word (1 Th 5:20 ff.), he exhorts them to inquire about the abilities or competence of prophets and teachers. Clearly, by this he neither means an official trial, nor a democratic vote. Rather, the activities of charismatics are to be somehow reviewed (or scrutinized) and accepted by the ecclesial community. Prophets and teachers need to have not only an internal regulative regarding their charismatic preaching, but also an external corrective through

the whole community of the Church and does not indicate any particular authority to which the judgement of prophetic statements should be specifically entrusted. On the other hand, the Thessalonian church is internally structured, there are “representatives (*proistamenoï*) in Christ” whose role is to “admonish” the members of the community (cf. 1 Th 5:12). These representatives evidently had a decisive say in determining the genuineness and truth of the prophetic statements, and whose judgement certainly could not be left out in the process of the common discernment of the charismata.

Contrary to this balanced position we find in Paul’s first Epistle to the Thessalonians, the early Church tended to either overestimate prophetic gifts uncritically or, on the contrary, reserve them solely to those who were holding various offices. The latter case is personified in the bishop and martyr Ignatius of Antioch. In his epistle to the Philadelphians from beginning of the 2nd Christian century, he gives a short parenetic discourse which he describes as being inspired by the Spirit: “But the Spirit proclaimed these words: Do nothing without the bishop; keep your bodies as the temples of God; love unity; avoid divisions; be the followers of Jesus Christ, even as He is of His Father” (IgnFil 7,2b).<sup>9</sup> As it seems, the ecclesial communities Ignatius addresses in his epistles no longer have charismatics in their midst who make prophecies, or at least they are not worthy of special attention. For example, the charism of purity of the body at a time when bishops were usually married was not, according to Ignatius, intended to be a sting against the exclusive position of a single bishop in an ecclesial community: “If any one can continue in a state of purity, to the honour of Him who is Lord of the flesh, let him so remain without boasting. If he begins to boast, he is undone; and if he reckon himself greater than the bishop, he is ruined” (IgnPol 5,2a).

## 2. Missionary and Charismatic Work under the Discipline of the Church

The overestimation of the charismatic element and of pneumatic manifestations can be documented above all in the ancient non-canonical Christian

---

the authority of the reviewing members of the community.” [Mühlsteiger 2001, 780-81].

<sup>9</sup> The texts of apostolic fathers in: *Ante-Nicene Fathers*, edited by A. Roberts, J. Donaldson, C.A. Cleveland, Christian Literature Publishing Co., Buffalo 1885, <http://www.newadvent.org/fathers/0108.htm> [accessed: 30.11.2023].



writing of the *Didache*, dating probably from the turn of the first and second centuries: “And every prophet that speaks in the Spirit you shall neither try nor judge; for every sin shall be forgiven, but this sin shall not be forgiven” (Did 11:7). Here we witness the first historical attempt to clarify the meaning of Jesus’ logion about the unpardonable blasphemy against the Holy Spirit (cf. Mt 12:31). The prophets of whom the *Didache* speaks are at first itinerant prophets who come to the various churches, stay for a short time, and then mostly leave. In the local churches they receive generous Christian hospitality; nonetheless, there is a danger that the benevolence of the churches can be abused: “But concerning the apostles and prophets, according to the decree of the Gospel, thus do. Let every apostle that comes to you be received as the Lord. But he shall not remain except one day; but if there be need, also the next; but if he remain three days, he is a false prophet” (Did 11:4-5). As regards the members of the church, the Didachist defines the rules for judging and discerning the authenticity of charismatic Spirits by observing their conduct. In particular, the way they deal with money is an important discernment marker of the prophet’s authenticity: “But whoever says in the Spirit, Give me money, or something else, you shall not listen to him; but if he says to you to give for others’ sake who are in need, let no one judge him” (Did 11:12). However, the question is whether there was any decisive instance to authoritatively confirm the discernment of the members of the ecclesiastical community in the cases when the charismatics were dishonest. Evidently, the institution of the prophets at that time had already been in crisis, and the author of the *Didache* felt obliged to warn vigorously against cases of abusing the office: surely, such instances were numerous causing painful experience in the Church. However, the ecclesiastical authorities testifying to the existence of a hierarchical organization of ecclesiastical communities seem no longer have the proper weight, nor possess the necessary unshakable authority. Rather, the Didachist must exhort the faithful to take charge of their appointment: “Therefore, appoint (*cheirotónésate*) for yourselves bishops and deacons worthy of the Lord, men meek, and not lovers of money, and truthful and proven; for they also render to you the service of prophets and teachers” (Did 15:1a). Candidates for both offices must demonstrate these qualifications and, subsequently, the members themselves will choose from among the men who are so endowed. However, the charismatics settled in the ecclesiastical communities still enjoyed greater prestige; thus a special admonition concerning due respect for bishops and deacons

was still necessary: “Despise them not therefore, for they are your honoured ones, together with the prophets and teachers” (Did 15:2).

Of the triad of the charismatic functions *apostles – prophets – teachers* found in the *Didache* (cf. Did 12:18), only teachers are seen qualified for integration into the gradually stabilizing structure of ministries within the local church communities, together with bishops, presbyters, deacons and holders of other offices. In contrast, itinerant prophets and apostles have exhausted their unique initial potential in contributing to the building up of the unity of the whole Church.<sup>10</sup> Within the canon of New Testament literature, it is especially the third Epistle of John which demonstrates how much the ministry of itinerant preachers was valued in the early Church. His addressee, Gaius, is encouraged: “Dear friend, you are faithful in what you are doing for the brothers and sisters, even though they are strangers to you. They have told the church about your love. Please send them on their way in a manner that honors God. It was for the sake of the Name that they went out, receiving no help from the pagans. We ought therefore to show hospitality to such people so that we may work together for the truth” (3 John 5-8). It is clear that this is an itinerant apostolate; nonetheless, one that does not establish new ecclesial communities but enters into the existing churches. In them, however, he may find incomprehension, even disgust: “I wrote to the church, but Diotrephes, who loves to be first (*filoproteuon*), will not welcome us. So when I come, I will call attention to what he is doing, spreading malicious nonsense about us. Not satisfied with that, he even refuses to welcome other believers. He also stops those who want to do so and puts them out (*ekballei*) of the church” (3 John 9-10). There is no concrete evidence that this should indicate any form of discord between the itinerant missionaries and the representative of the hierarchical authority, i.e. the monarchical episcopate. The conflict is depicted more as personal one rather than a one between ecclesiastical authority and the charismata.<sup>11</sup> The author of the epistle presents himself

<sup>10</sup> “Finally, it must be considered that, according to the consensual conception of the earliest witnesses, the apostles, prophets, and teachers were a gift and value not to individual communities but to the whole Church. Thanks to them, the scattered Christianity had a bond of unity; and a bond of unity which is often underestimated.” [Harnack 1977, 38].

<sup>11</sup> “This does not necessarily mean that Diotrephes intended to usurp the new office; rather, all possibilities remain open, whether it was usurpation or abuse of the office, or a desire for domination or autocracy, ambition, vanity, or hubris.” [Schnackenburg 1963, 327].

as a presbyter (cf. 3 John 1), and considers himself to be an authority to intervene in the case, however, not by a penal measure, but by an admonition.

Nevertheless, opposite cases occurred when new false prophets infiltrated the communion of the believers: "I say this because many deceivers, who do not acknowledge Jesus Christ as coming in the flesh, have gone out into the world. Any such person is the deceiver and the antichrist" (2 John 7). False doctrine is to be recognized by the church communities and its disseminators are not to be received: "If anyone comes to you and does not bring this teaching, do not take them into your house or welcome them" (2 John 10). Refusing admission to a house is both an act of self-defence and a practical exercise in the exclusion of heretics from the communion of the Church. Because of the connection of the Eucharistic meal with the fraternal love feasts (*agapé*) in the early days of the Church, it was especially necessary to protect the Lord's Table from those who would defile it with heretical teaching and morally corrupting behaviour, as it is evidenced in the following warning of in the epistle of Jude: "These people are blemishes at your love feasts, eating with you without the slightest qualm-shepherds who feed only themselves" (Jude 12).

### 3. Disciplinary Action Outside the Local Church

In the case of itinerant preachers who spread perverted doctrine or led debauched lifestyle, Church communities had to preserve their own identity. A different case is qualified interest of Christians of a particular local church in the internal affairs of another church. This illustrates the Epistle of Clement, dating from the end of the first century, addressed to the believers in Corinth. The apology for the slothfulness of the response to the upheaval in the local church suggests a clear awareness of a special responsibility on the part of the epistle's author, who came from Rome. Clement writes in the plural, on behalf of the entire Roman community, and especially those who have authority in it, i.e. the presbyters. Unlike Paul, who half a century earlier was ready to discipline the Corinthians with a "rod" (cf. 1 Cor 4,21), the Roman community, through Clement, first attempts to gain attention of the Corinthians with a lengthy passage<sup>12</sup> revealing

---

<sup>12</sup> "Thus, it is not impossible that Clement was *de facto* the foremost and thus the leading bishop among his fellow bishops of Rome, it actually seems very likely. Indeed, the epistle

an attempt at *captatio benevolentiae* where he appreciates their previous merits, with which the present excesses are incompatible (1 Clem 1,2-2,8). The latter consisted in the deposition of legitimately appointed presbyters: “For our sin will not be small, if we eject from the episcopate those who have blamelessly and holily fulfilled its duties. Blessed are those presbyters who, having finished their course before now, have obtained a fruitful and perfect departure [from this world]; for they have no fear lest any one deprive them of the place now appointed them. But we see that you have removed some men of excellent behaviour from the ministry, which they fulfilled blamelessly and with honour” (1 Clem 44,4-6).

Even though Clement had information from only one of the conflicting parties,<sup>13</sup> it is clear that there must have been a real coup in Corinth; i.e. the validity of the appointment of presbyters or perhaps even the meaning of the office of presbyter itself was questioned.<sup>14</sup> In the Epistle of Clement, the Church of Rome does not call on the Corinthians to exclude the disturbers from the Church, but addresses the disturbers of the unity of the Church and asks them leastwise to leave voluntarily: “Who then among you is noble-minded? Who compassionate? Who full of love? Let him declare, If on my account sedition and disagreement and schisms have arisen, I will depart, I will go away wherever ye desire, and I will do whatever the majority commands; only let the flock of Christ live on terms of peace with the presbyters set over it” (1 Clem 54:1-2).<sup>15</sup> Clement also exhorts to intercessory prayer: “He who is full of love will incur every loss, that peace may be restored to the Church” (1 Clem 54,1a). For him, it is not impossible that the perpetrators of the inner-church revolt will be converted and remain in the fellowship of the Corinthian church: “You therefore, who laid

---

shows such insight, perspective, and strength that it is hard to imagine that the Roman Church had so many wise and energetic minds and Christian characters at that time, or that Clement shared the representation of the Church with someone else.” [Harnack 1929, 50].

<sup>13</sup> “Although there is no reason to accuse him of being false, he cannot be considered an objective reporter. Whatever the reasons may be, he is partisan, and therefore Corinthian conditions are presented to us only in the light which he sees and presents.” [Wrede 1891, 8].

<sup>14</sup> “One may conclude that the instigators of the disturbances in Corinth not only claimed a prominent position in the community for themselves, but also fundamentally questioned the very office of the presbyters.” [Klausnitzer 2004, 152].

<sup>15</sup> “The way in which they are encouraged to leave – by appealing to their magnanimity – shows that Clement himself, despite all the sharp invectives, respects them and thus confers a certain dignity upon them.” [Wrede 1891, 36].

the foundation of this sedition, submit yourselves to the presbyters, and receive correction so as to repent, bending the knees of your hearts. Learn to be subject, laying aside the proud and arrogant self-confidence of your tongue. For it is better for you that you should occupy a humble but honourable place in the flock of Christ, than that, being highly exalted, you should be cast out from the hope of His people” (1 Clem 57,1-2).

The question naturally arises as to how it is possible that the Church of Rome, so geographically distant from the Corinthian Church, should interfere in its internal affairs. Nowhere in the epistle can we find even a hint that the Church of Rome seeks to explain why it is intervening in the disciplinary affairs of a such a distant church, instead of the more practically viable option of mutual aid between neighbouring churches.<sup>16</sup> It is quite evident that Rome is fully aware of its responsibility.<sup>17</sup> The evidence for this is the sending of the “delegates” of the Roman community to Corinth, from whom Clement expects heartwarming news of a remedy: “Send back speedily to us in peace and with joy these our messengers to you: Claudius Ephesus and Valerius Bito, with Fortunatus; that they may the sooner announce to us the peace and harmony we so earnestly desire and long for [among you], and that we may the more quickly rejoice over the good order re-established among you” (1 Clem 65,1). The constitution “Pastor aeternus” of the First Vatican Council of 1870, which defined the universal jurisdiction of the Bishop of Rome,<sup>18</sup> thus represents the culmination of a gradual historical process, which, in addition to the mandate and action of the Apostle Peter himself, began with Clement’s documented concern for the situation in Corinth. Canon law then translates this lived reality of the Church from the beginning into its specific language: “The bishop of the Roman Church, in whom continues the office given by the Lord uniquely to Peter, the first of the Apostles, and to be transmitted to his successors, is the head

---

<sup>16</sup> “Certainly, the primacy of Rome is nowhere explicitly stated; however, there is also no passage that contradicts it.” [Fischer 1964, 12].

<sup>17</sup> „If we take into account the internal relations in the church listed in the title of the epistle, in connection with the fact which it recounts, i.e. Clement’s intervention on behalf of the Roman Church in the internal and disciplinary life of the Church at Corinth, it is clear that this document from the end of the first century shows how the idea of the episcopate and the role of the Roman Church in relation to the other churches was already maturing.” [Maccarone 1976, 4].

<sup>18</sup> Denzinger and Hünnermann 1999, 826 (DS 3054).

of the college of bishops, the Vicar of Christ, and the pastor of the universal Church on earth. By virtue of his office he possesses supreme, full, immediate, and universal ordinary power in the Church, which he is always able to exercise freely” (Canon 331 CIC/83).

#### 4. Rectification Within the Community of the Local Church

The New Testament and other early Christian writings clearly demonstrate that an established community of believers is also in need of internal procedures that would lead its members to proper discipline consistent with the nobility of the Christian vocation. From among the four canonical evangelists, Matthew records the stages of disciplinary procedure in the form of a series of Jesus’ *logia* as it was to be obligatorily practiced by the local churches which his gospel addresses. It is a short series of sayings, commonly referred to as “fraternal correction” (*correctio fraterna*). In fact, these *logia* go far beyond the framework of private relations, as it is the case with the first act: “If your brother or sister sins, go and point out their fault, just between the two of you. If they listen to you, you have won them over” (Mt 18:15). This *logion* – unlike the following – finds its parallel also in the Gospel of Luke (Luke 17:3). Apart from the crucial moment of turning a brother away from sin, what is important here is the confidentiality of such a procedure, which does not shame the sinner publicly.

It is only in the second phase that other outsiders should be brought in: “But if they will not listen, take one or two others along, so that ‘every matter may be established by the testimony of two or three witnesses’” (Mt 18,16). In fact, it is an allusion to the law of witnesses found in the book of Deuteronomy, in which two or three witnesses are required for a just judgement (Dt 19,15), though Paul himself already proves that such a principle has been domesticated in the early Church without explicitly emphasizing its sacred origin. The same moment can be identified in the epistles to Timothy and Titus, where the honoured position of ministers of the Church is particularly emphasized. They are to receive special protection for their honour also by not admitting unfounded denunciations: “Do not entertain an accusation against an elder unless it is brought by two or three witnesses” (1 Tim 5:19). Thus the canon law principle *testis unus, testis nullus*, which does not admit the sufficiency of the testimony of a single witness, has thus been applied in the Church from its beginnings.

In the third stage, the individual's offence becomes a matter for the entire community of the local Church. It is no longer sufficient to have only selected witnesses, who, as mediating instances, were to give due weight to the sinner's conversion: "If they still refuse to listen, tell it to the church (*ekklésia*); and if they refuse to listen even to the church, treat them as you would a pagan or a tax collector" (Mt 18:17). Here the word "church" is to be understood as an assembly of members of the local church, whose primary function in such cases was not to pronounce judgement, but to attempt to persuade the sinner to abstain from his sinful conduct. It is only the subsequent unrepentant stubbornness that will move the community to expel the guilty party, whose depraved conduct can no longer be considered merely a private matter, but a serious offence threatening the healthy growth of the entire Christian community. The strong Judeo-Christian character of Matthew's Gospel is reflected also in the way he identifies the two categories excluded from God's redemptive action: the unrepentant sinner who has disobeyed the voice of the ecclesial assembly acting as a judicial authority is likened to the pagans and the tax collectors.<sup>19</sup>

If we take the forensic approach and the whole procedure is conceived as a schematic outline of the various stages of the judicial procedure, it is important to emphasize that the sanction of expulsion from the life of the community is presented only as *extrema ratio*, once the means of pastoral action have been exhausted. Thus, excommunication is primarily seen as a self-purifying mechanism of the ecclesial community, not as an act of vengeance against the guilty party: pastoral discretion is taken both towards the reparable sinner and the community, which obviously cannot tolerate actions that could cause irreparable damage within itself.<sup>20</sup>

Matthew's recorded *logia* on fraternal correction served as inspiration for disciplinary orders even at a time when the majority church had developed into a form which required punishment of offenders along the vertical lines, without the participation of other representatives of the church

<sup>19</sup> "The term 'heathen' should, from a Christian point of view, have meaning only in a religious sense. In the case of the publican, then, it is a person imaginable only outside the Jewish community." [Trilling 1975, 115].

<sup>20</sup> "It is not quite clear wherein the brother's fault should lie. But even if the sin cannot be more precisely determined, the pericope still has something to say. For it shows that Matthew, while reflecting on the ordinary forms of judgement, did so only in order to restore the brother who had erred hat by spiritual and pastoral means, i.e. by exhortation." [Sebott 1993, 170].

community, let alone the possibility of deciding on guilt and punishment together with the superiors. However, religious communities could at least maintain in their practice the immediate inspiration of Jesus' words, as we find them, e.g. in the Rule of Benedict: "If any brother be found to be contumacious or disobedient or proud or murmuring or in any other way out of harmony with the holy rule and despising the precepts of his seniors, let such an one be admonished, in accordance with our Lord's precept, once and again privately by his seniors. If he amend not, let him be publicly rebuked before all. But if even so he be not amended let him be subjected to excommunication (*excommunicationi subiaceat*)."<sup>21</sup>

In the New Testament, the participation of the whole community in the act of excluding offenders from its midst is also attested by Paul himself. He urges the Corinthian Christians to take this extreme step to rid themselves of a member who is "living with his father's wife" (cf. 1 Cor 5:1). In this case, the apostle's written mandate declares excommunication: "For my part, even though I am not physically present, I am with you in spirit. As one who is present with you in this way, I have already passed judgement in the name of our Lord Jesus on the one who has been doing this. So when you are assembled and I am with you in spirit, and the power of our Lord Jesus is present, hand this man over to Satan for the destruction of the flesh, so that his spirit may be saved on the day of the Lord" (1 Cor 5:3-5). As this is an offence which in Paul's eyes is one of the extremely serious ones, the congregation of believers will be present when the punishment is imposed. The effects of the penalty imposed in the Church, however, do not concern the final fate of the condemned, which will only become apparent "on the day of the Lord."<sup>22</sup> Nonetheless, the community of the Church must defend itself, and Paul leads them to find courage together, "Expel the wicked person from among you" (1 Cor 5,13b).

However, Paul also exhorts to leniency when the situation requires it: "The punishment inflicted on him by the majority is sufficient. Now instead, you ought to forgive and comfort him, so that he will not be overwhelmed

<sup>21</sup> *Regula Benedicti*, [https://www.solesmes.com/sites/default/files/upload/pdf/rule\\_of\\_st\\_benedict.pdf](https://www.solesmes.com/sites/default/files/upload/pdf/rule_of_st_benedict.pdf) [accessed: 30.11.2023], 23, 1-4.

<sup>22</sup> „The apostle demands that he be excluded from the community (5:13) and clothes his command in a somewhat magical ritual formula. [...] Whatever is meant by the surrender to Satan – it may have been a cursing formula – the important reference is to the judgement of God on the day of the Lord.” [Gnilka 1996, 174].



by excessive sorrow” (2 Cor 2,6-7). The inspiration of this Pauline approach remained present in the Church even at times when excommunications were not spared, as evidenced, for example, by the constitution *Cum in multis* of the First Council of Lyons (1245), which characterizes excommunication as a “healing (*medicinalis*), not death” punishment, intended to “correction, not destruction” [Tanner 1990, 291].

## Conclusion

From the beginning the Church had means to strengthen discipline. However, the Church itself operated in a hostile environment of the Roman Empire, which exercised jurisdiction over its members and often resorted to excesses against them. Under these circumstances, one might expect the Christian response to the actions of the pagan state power was going to be one of principled rejection, however, the opposite is true. Paul himself acknowledges the legitimacy of the public authority’s punitive measures against the perpetrators of crimes, including the right to use the sword (*ius gladii*): “For rulers are not a threat to those who do right, but to those who do wrong. Do you want not to fear the ruling power? Act well, and you will receive praise from it. For he is God’s servant for your good. But if you act wrongly, you have reason to fear, for he does not bear the sword in vain; he is God’s servant, the executor of punishment on him who does evil. Therefore it is necessary to submit, not only for fear of punishment, but also for conscience’ sake” (Rom 13:3-5).

Although temporal power operates in accordance with the will of God, all are to submit to it only where it is absolutely necessary.<sup>23</sup> This is why Paul rebukes the Corinthian believers for letting their mutual disputes be settled by secular courts, “If any of you has a dispute with another, do you dare to take it before the ungodly for judgement instead of before the Lord’s people? [...] And if you are to judge the world, are you not competent to judge trivial cases? Do you not know that we will judge angels? How much more the things of this life! Therefore, if you have disputes about such matters, do you ask for a ruling from those whose way of life is scorned

---

<sup>23</sup> “Even if such a conception of the secular superiors is, from today’s point of view, contrary to the democratic mindset, Rom 12-13 represents the first early Christian attempt to understand the relations of the Church and the State with a conceptually different definition.” [Becker 1998, 456].

in the church? I say this to shame you. Is it possible that there is nobody among you wise enough to judge a dispute between believers? How dare any of you, if he has a dispute with another, go to the pagan judges instead of to the brethren?" (1 Cor 6,1.4-5). Paul is clearly referring to the natural need for internal judiciary in the Church.<sup>24</sup> In the end, believers will be entrusted with the eschatological judgement of God Himself, so there is no need at all for them to resort to pagan courts, however highly qualified in order to resolve disputes among themselves. The Epistle of James further defines the reasons for the Christian rejection of secular justice in light of the social stratification of ancient society: "But you have dishonoured the poor. Is it not the rich who are exploiting you? Are they not the ones who are dragging you into court?" (Jm 2:6b).

Thus, ecclesial communities are to be prepared to settle disputes among believers as well as to punish unrepentant sinners. They assess the authenticity of the charismata, accept only confirmed missionaries, and appoint superiors who ensure the observance of ecclesiastical discipline. In the early days of the Church, the concept of the Church as a juridically perfect society (*societas iuridice perfecta*), which possesses all the means to achieve its ends without the need to resort to the help of any other external authority,<sup>25</sup> is certainly far from being achieved. However, in terms of internal discipline, the judgement, discernment, and eventual condemnation of the guilty, can the germs of a system that would in the future be fully grasped and regulated by canon law be found already in the early Church.

#### REFERENCES

- Becker, Jürgen. 1998. *Paulus. Der Apostel der Völker*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Berger, Klaus. 2011. *Kommentar zum Neuen Testament*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Dalla Torre, Giuseppe. 1996. *La città sul monte. Contributo ad una teoria canonistica sulle relazioni fra Chiesa e Comunità politica*. Roma: An Veritas Editrice.

<sup>24</sup> „In 6:1-11, Paul finds inspiration in the institution of diaspora Judaism, which possessed partial autonomy in the exercise of justice.” [Berger 2011, 582].

<sup>25</sup> “The qualification of the Church as a juridically perfect society constituted an appropriate and necessary premise on the basis how canonical jurisprudence treated the legal relationship between Church and State. If the State is *societas iuridice perfecta* in the temporal sphere, the Church is it in the spiritual sphere. Although their spheres of action are fundamentally different, it is possible to establish their legal relationship precisely because, as perfect societies, they are on the same level.” [Dalla Torre 1996, 62].

- Denzinger, Heinrich, and Peter Hünermann. 1999. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Compendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlicher Lehrentscheidungen. Lateinisch-Deutsch*. Freiburg in Breisgau: Herder.
- Fischer, Joseph A. 1964. *Die Apostolischen Väter*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Gnilka, Joachim. 1996. *Paulus von Tarsus – Apostel und Zeuge*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Harnack, Adolf von. 1929. *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der römischen Kirche an die korinthische aus der Zeit Domitians (I. Klemensbrief)*. Leipzig: J.C. Hinrich.
- Harnack, Adolf von. 1977. “Die christlichen Missionare: Apostel, Propheten und Lehrer als Einheit.” In *Das kirchliche Amt im Neuen Testament*, edited by Karl Kertlege, 30-44. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Klausnitzer, Wolfgang. 2004. *Der Primat des Bischofs von Rom. Entwicklung – Dogma – Ökumenische Zukunft*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kryštof (arcibiskup). 2000. *Pravoslavný svět. Přehledné dějiny patriarchátů a místních církví [The Orthodox World. An Overview of the History of Patriarchates and Local Churches]*. Prešov: Pravoslávna bohoslovecká fakulta Prešovskej univerzity v Prešově.
- Maccarone, Michele. 1976. *Apostolicità, episcopato e primato di Pietro. Ricerche e testimonianze dal II al V secolo*. Roma: Pontificia Università Lateranense.
- Mühlsteiger, Johannes. 2001. “Zum Verfassungsrecht der Frühkirche.” In Konrad Breitsching, and Wilhelm Rees. *Tradition – Wegweisung in die Zukunft. Festschrift für Johannes Mühlsteiger zum 75. Geburtstag*, 741-810. Berlin: Duncker & Humblot.
- Müller, Ulrich B. 2014. “Frühchristliche Prophetie und die Johannesoffenbarung.” *Novum Testamentum* 56:174-95.
- Rossé, Gérard. 2010. *Atti degli Apostoli. Introduzione, traduzione e commento*. Alba (Cuneo): Società San Paolo.
- Schnackenburg, Rudolf. 1963. *Die Johannesbriefe*. Leipzig: St. Benno-Verlag.
- Sebott, Reinhold. 1993. *Fundamentalkanonistik. Grund und Grenzen des Kirchenrechts*. Frankfurt am Main: Knecht Verlag.
- Tanner, Norman P. 1990. *Decrees of the Ecumenical Councils*. Vol. I: *Nicaea I to Lateran V*. Sheed & Ward and Georgetown University Press.
- Trilling, Wolfgang. 1975. *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäusevangeliums*. Leipzig: St. Benno-Verlag.
- Wrede, William. 1891. *Untersuchungen zum Ersten Klemensbriefe*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

**KANONICZNO-PRAWNE ASPEKTY URZĘDU  
PROWINCJAŁA W INSTYTUCIE ZAKONNYM,  
ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM  
PRAWA ZAKONU BRACI KAZNODZIEJÓW**

**CANONICAL AND LEGAL ASPECTS OF THE OFFICE  
OF PROVINCIAL IN A RELIGIOUS INSTITUTE,  
WITH SPECIAL REFERENCE TO THE LAW  
OF THE ORDER OF PREACHERS**

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 przedstawia urząd prowincjała. Jako punkt wyjścia obrał omówienie zagadnienia ordynariusza i wyższego przełożonego zakonnego. Charakterystykę urzędu prowincjała przeprowadził na podstawie prawa Zakonu Braci Kaznodziejów (dominikanie). Wśród poruszonych tematów znalazły się: relacja prowincjała do ordynariusza miejsca, władza w Zakonie Dominikanów, podstawowe kompetencje urzędu prowincjała, wymogi dotyczące kandydata na prowincjała i funkcjonowanie prowincjała w czasie kapituły prowincjalnej.

**Słowa kluczowe:** prowincjał, ordynariusz, przełożony kościelny, prawo zakonne, dominikanie

**Abstract**

The Author of this study presents the office of the provincial. As a starting point he took the issue of the ordinariate and the higher superior of a religious order to be discussed. He characterized the office of the provincial on the basis of the law of the Order of Preachers (Dominicans). Among the topics covered were: the relationship of the provincial to the ordinary of the place, authority in the Dominican Order, the basic powers of the office of the provincial, the requirements for a candidate for provincial, and the functioning of the provincial during the provincial chapter.

**Keywords:** provincial, ordinariate, ecclesiastical superior, religious law, Dominicans

## Wprowadzenie

Urząd prowincjała w instytucie zakonnym może nosić różne nazwy w zależności od tradycji konkretnego instytutu. Jednak dla wszystkich instytutów pewne cechy tego urzędu będą wspólne. Wynikają one z powszechnego prawa Kościoła, które stanowi o istnieniu wyższych przełożonych w instytutach zakonnych, którzy dla instytutów kleryckich są także ordynariuszami. Ukazanie pełnego spektrum kanoniczno-prawnych cech urzędu prowincjała nie jest jednak możliwe badając jedynie przepisy wydane dla całego Kościoła. Bogactwo instytutów i ich tradycji, także prawnych, sprawia, że każdy z nich jest wyjątkowy i zasługuje na odrębne badania. Z tej też przyczyny, aby charakterystyka urzędu prowincjała była możliwie jak najdokładniejsza, w tym opracowaniu skupiono się szczególnie na Zakonie Braci Kaznodziejów (dominikanie). Niniejszy artykuł skonstruowano w taki sposób, by wychodząc od podstawowych pojęć ordynariusza i wyższego przełożonego zakonnego, dojść do prawa Zakonu Braci Kaznodziejów oraz przedstawić szczegółowe rozwiązania tego instytutu odnośnie do urzędu prowincjała. Pomimo że możliwe byłoby większe doprecyzowanie tego zagadnienia, na przykład na poziomie konkretnej prowincji, to niniejsze opracowanie zostało ograniczone do ukazania prawa wspólnego całemu Zakonowi. Ma to swoje uzasadnienie w tym, że prawne rozwiązania kształtowane przez poszczególne prowincje w Zakonie Braci Kaznodziejów ściśle wynikają z norm kompetencyjnych jednolitych dla całego Zakonu. Wystarczające jest więc zatrzymanie badań na poziomie całego Zakonu, dla którego własnym źródłem prawa jest *Księga Konstytucji i Zarządzeń Braci Zakonu Kaznodziejów*<sup>1</sup>.

### 1. Prowincjał jako ordynariusz w rozumieniu kan. 134 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.

W kościelnym systemie władzy istotny element stanowi pojęcie „ordynariusz”. Podejmując to zagadnienie kan. 134 Kodeksu Prawa Kanonicznego

---

<sup>1</sup> *Liber Constitutionum et Ordinationum Fratrum Ordinis Praedicatorum*, tekst polski: *Księga Konstytucji i Zarządzeń Braci Zakonu Kaznodziejów. Tekst i komentarze*, red. Piotr Skonieczny, Polska Prowincja Zakonu Kaznodziejskiego, Wydawnictwo „W drodze”, Warszawa-Poznań: [dalej: KKZ].

z 1983 r.<sup>2</sup> co do istoty nie odbiega od analogicznego kan. 198 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.<sup>3</sup> [Jone 1950, 198-99]. Najważniejszymi cechami tego pojęcia są tutaj: posiadanie władzy zwyczajnej (*potestas ordinaria*) przynajmniej w funkcji wykonawczej i pozostawanie w relacji do „podwładnych” [Sobański 2003, 219]. Każdy z trzech paragrafów kan. 134 KPK/83 stanowi o konkretnym pojęciu związanym władzą w Kościele: 1) kan. 134 § 1 KPK/83 zawiera pojęcie ordynariusza (*ordinarius*); 2) kan. 134 § 2 KPK/83 zawiera pojęcie ordynariusza miejsca (*ordinarius loci*); 3) kan. 134 § 3 KPK/83 zawiera pojęcie biskupa diecezjalnego (*episcopus dioecesanus*) [Pawluk 1985, 294-95].

Kompetencje ordynariuszy jako organów władzy wyznaczane są zarówno przez aspekt personalny, jak i terytorialny (a także rzeczowy) [Krukowski 1985, 63-64; Lewandowski 2015, 15-16]. Ordynariusz miejsca ma jurysdykcję nad określonym terytorium (*aspectus primarius*) w odniesieniu tylko do katolików (*christifideles – aspectus secundarius*), zwykle tylko jego Kościoła *sui iuris* – i chociaż musi troszczyć się także o inne osoby, ochrzczone i nieochrzczone, to nie podlegają one jego jurysdykcji. W podobny sposób można rozważać jurysdykcję wyższego przełożonego zakonnego, np. prowincjała. Ma on władzę określoną przede wszystkim przez osoby, to jest zwykle przez członków jego instytutu zakonnego, ale także przez terytorium jego prowincji. Prowincjał, analogicznie do ordynariusza miejsca, ma również obowiązek dbać o inne osoby, które mu nie podlegają, np. osoby regularnie odwiedzające kościoły zakonne. Władza prowincjała może rozciągać się na całą prowincję (aspekt terytorialny) i tych, którzy do niej przynależą (aspekt personalny) [Ruf 1983, 160].

Zarówno ordynariusz miejsca jak i prowincjał mają także kompetencje dotyczące rzeczy, które najczęściej są powiązane z osobami bądź terytorium. Dzięki temu mają oni określone uprawnienia i obowiązki do podejmowania działań [Krukowski 1985, 64; Lewandowski 2015, 15-16].

---

<sup>2</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, p. 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, p. 1-593 [dalej: KPK/17].

Ordynariuszem osoby duchownej jest ten, który pełni swój urząd w strukturze, do której duchowny jest inkardynowany. Osoby świeckie<sup>4</sup> podlegają ordynariuszom właściwym ze względu na ich miejsce zamieszkania czy przebywania, stan życia w Kościele, lub też przynależność do konkretnej struktury kościelnej mającej własnego ordynariusza.

Najszerze kompetencje w sprawowaniu władzy w Kościele posiada Biskup Rzymu. Spośród wszystkich ordynariuszy, to właśnie on jest wymieniony przez kan. 134 KPK/83 jako pierwszy. Jest on bowiem ordynariuszem dla wszystkich osób przynależących do każdego z Kościołów partykularnych, a także, zgodnie z dyspozycją kan. 590 § 2 KPK/83, najwyższym przełożonym dla wszystkich instytutów zakonnych i stowarzyszeń życia apostołskiego [García Martín 2015, 647].

Spośród pozostałych ordynariuszy, na czele terytorialnych struktur hierarchicznych Kościoła stoją wymienieni w kan. 134 § 2 KPK/83 ordynariusze miejsca. W pierwszej kolejności jest to biskup diecezjalny. Dalej są to ci wszyscy, którzy będąc z nim zrównani, są choćby czasowo przełożonymi Kościoła partykularnego lub wspólnoty z nim przyrównanej. W myśl kan.

<sup>4</sup> Należy przy tej okazji dotknąć problematyki rozumienia pojęcia „świecki”. Kodeksowa definicja świeckiego wskazuje wyłącznie na to, że są to nie-duchowni, czyli osoby bez święceń (por. kan. 207 § 1 KPK/83). W kan. 207 § 2 KPK/83 do świeckich są zaliczane także osoby konsekrowane, które nie przyjęły święceń. Jednak eklezjologia katolicka jest inna i bogatsza, ponieważ mówi o trzech stanach w Kościele – duchowni, osoby konsekrowane, i świeccy. Takie rozumienie ma swoje podstawy w kan. 399 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, nr 31 Konstytucji Dogmatycznej o Kościele *Lumen Gentium*, i nr 31 Adhortacji Apostolskiej *Vita Consecrata*. *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (18.10.1990), AAS 82 (1990), p. 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]; *Sacrosanctum Concillium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica Lumen Gentium de Ecclesia* (21.11.1964), AAS 57 (1965), p. 5-71; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallottinum, Poznań 2002, s. 104-63; *Ioannes Paulus PP. II, Adhortatio Apostolica Post-synodalis Vita Consecrata Episcopis et Clero, Ordinibus Congregationibusque religiosis, Societatibus vitae apostolicae, Institutis saecularibus et cunctis fidelibus de vita consecrata eiusque missione in Ecclesia ac Mundo* (25.03.1996), AAS 88 (1996), p. 377-486; tekst polski: Jan Paweł II, *Posynodalna Adhortacja Apostolska Vita Consecrata do biskupów i duchowieństwa, do zakonów i zgromadzeń zakonnych, do stowarzyszeń życia apostołskiego, do instytutów świeckich, oraz do wszystkich wiernych o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i świecie*, Pallottinum, Poznań 1996.

392 § 2 i kan. 368 KPK/83 są to: wikariusze, prałaci i opaci terytorialni, prefekci i administratorzy apostołscy [Aymans i Mörsdorf 1991, 409-10]. Dalej kan. 134 § 3 KPK/83 precyzuje rozumienie biskupa diecezjalnego.

Wspomniani już ordynariusze konkretnych osób (ordynariusze personalni) to: ordynariusz ordynariatu wojskowego czy polowego<sup>5</sup>, administrator apostołski Personalnej Administratury Apostolskiej Św. Jana Marii Vianneya<sup>6</sup>, ordynariusz Ordynariatu Personalnego dla byłych Anglikanów oraz ich zastępcy i współpracownicy<sup>7</sup> [Socha 1985, 134; Lewandowski 2015, 17-18].

Kolejną grupą ordynariuszy personalnych są przełożeni stowarzyszeń i wspólnot inkardynujących swoich członków. Ordynariuszami personalnymi są więc prałaci prałatury personalnej [Chiappetta 2011, 184; Sobański 2003, 220]. Następnym, najistotniejszym z punktu widzenia tego opracowania, przypadkiem realizującym wskazaną dyspozycję są przełożeni wyżsi kleryckich instytutów zakonnych na prawie papieskim i kleryckich stowarzyszeń życia apostołskiego na prawie papieskim, którzy posiadają przynajmniej zwyczajną władzę wykonawczą [De Paolis i D'Auria 2008, 434; Dudziak 2002, 97]. Należy w tym miejscu zaznaczyć, że chociaż zgodnie z kan. 134 § 1 KPK/83, ordynariusz zakonny jest ordynariuszem dla swoich członków (*pro suis sodalibus*), to najnowsze dokumenty Stolicy Apostolskiej wskazują, że przełożony wyższy kleryckiego instytutu zakonnego na prawie papieskim może być także ordynariuszem dla nie-członków swojego instytutu. Dotyczy to przypadku, w którym przełożony ten, zgodnie z normą kan. 614 KPK/83, jest ordynariuszem dla mniszek żyjących w klasztorach połączonych<sup>8</sup>.

<sup>5</sup> Ioannes Paulus PP. II, *Constitutio apostolica Spirituali militum curae qua nova canonica ordinatio pro spirituali militum curae datur* (21.04.1986), AAS 78 (1986), p. 481-86, nr II § 1; tekst polski: Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska Spirituali Militum Curae*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 7 (1986), nr 4, s. 32.

<sup>6</sup> *Congregatio pro Episcopis, Decretum Animarum bonum de Administratione Apostolica personali „Sancti Ioannis Mariae Vianney” condenda* (18.01.2002), AAS 94 (2002), p. 305-308; tekst polski: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł 2*, red. i oprac. M. Sitarz, A. Romanko, U. Wasilewicz, i in., Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2013, s. 559-63.

<sup>7</sup> Benedictus PP. XVI, *Constitutio apostolica Anglicanorum coetibus* qua Personales Ordinariatus pro Anglicanis conduntur qui plenam communionem cum Catholica Ecclesia ineunt (04.11.2009), AAS 101 (2009), p. 985-90; tekst polski: Benedykt XVI, *Konstytucja Apostolska Anglicanorum Coetibus*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 1 (319) 2010, s. 11-13.

<sup>8</sup> *Congregatio pro Institutis Vitae Consecratae et Societatibus Vitae Apostolicae, Instructio applicationis Cor orans Constitutionis Apostolicae Vultum Dei quaerere de vita*



Prowincjał może więc być ordynariuszem, ale dotyczy to jedynie instytutów o charakterze kleryckim na prawie papieskim [Skorupa 2019, 2357]. Prowincjał stojąc na czele części instytutu zakonnego na prawie papieskim, jaką jest prowincja, jest przełożonym wyższym, dlatego jest także i ordynariuszem [García Martín 2015, 649]. Zgodnie z nr. 75, 2° instrukcji *Cor orans*, prowincjał takiego instytutu spełnia wymagania do tego by być także ordynariuszem dla mniszek żyjących w klasztorach połączonych. W świetle przedstawionych argumentów, prowincjał w Zakonie Braci Kaznodziejów (dominikanie), jest ordynariuszem. Instytut ten jest przeciw zakonem kleryckim na prawie papieskim.

## 2. Prowincjał jako przełożony wyższy w instytucie zakonnym

Jak już zostało pokazane, przełożony wyższy w kleryckim instytucie zakonnym jest ordynariuszem w rozumieniu kan. 134 § 1 KPK/83. Przełożony jest osobą fizyczną, która za swoje postępowanie odpowiada prawnie i moralnie. Urząd jako taki nie jest podmiotem praw i obowiązków, czyli nie może stanowić kościelnej osoby prawnej [Żurowski 1984, 194-95]. O przełożonym wyższym w takim instytucie stanowi kan. 620 KPK/83. Ustawodawca kościelny ograniczył się w tym kanonie do wyliczenia tych, którzy są wyższymi przełożonymi zakonnymi nie dając przy tym dokładnego opisu tego terminu. Jednocześnie należy zauważyć, że pomimo braku definicji legalnej wyższego przełożonego zakonnego, prawo Kościoła stanowi o nim w wystarczający sposób. O władzy przełożonego postanowiono w kan. 596 KPK/83, o sposobie jej wykonywania w kan. 617 KPK/83, natomiast o ogólnych zasadach wykonywania urzędu w oparciu o właściwe przepisy własne instytutu w kan. 618, 619 i 622 KPK/83 [Andrés 1984, 95-96]. Władza przełożonego wyższego rozciąga się na cały instytut, bądź prowincję i tych, którzy przynależą do nich [Ruf 1983, 160].

---

contemplativa feminarum (01.04.2018), AAS 110 (2018) p. 814-64, n. 75, 2°; tekst polski: Kongregacja Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Instrukcja Wykonawcza Cor orans Do Konstytucji Apostolskiej Vultum Dei Quaerere O Żeńskim Życiu Kontemplacyjnym*, <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/kosciol/dykasteria-ds-instytutow-zycia-konsekwowanego-i-stowarzyszen-zycia-apostolskiego/dekrety-instrukcje-wskazania/2018-04-01-watykan-cor-orans-instrukcja-wykonawcza-dokonstytucji-apostolskiej-vultum-dei-quaerere-o-zenskim-zyciu-kontemplacyjnym-104957> [dostęp: 15.02.2024].

Każdy przełożony w zakonie, zarówno wyższy, jak i lokalny, to osoba fizyczna sprawująca rządy w zakonie na podstawie swojego urzędu. Przełożony należy więc do hierarchii wewnętrznej instytutu i rządzi jego całością lub częścią. Władza tego przełożonego jest złączoną z urzędem władzą zwyczajną. Przełożonymi nie są więc ci, którzy mają władzę jedynie delegowaną. Nie są nimi także niesprawujący rządów przynajmniej nad całym jednym domem zakonnym, tylko nad jego częścią, albo nad jedną kategorią członków. Podobnie przełożonymi nie są ci, którzy mając władzę w zakonie, nie należą do jego hierarchii [Bar i Kałowski 1985, 71; Bar 1986, 93; Primetshofer 2003, 95]. Chociaż przełożonym z natury jest osoba fizyczna, to w analogicznym znaczeniu przełożonym można nazwać kapituły zakonne, będące ciałem kolegialnym [Sebott 1995, 100-101].

Konstytutywnym elementem dla urzędu prowincjała jest jego odniesienie do podwładnych, którzy na mocy ślubu posłuszeństwa są mu podlegli. Szczególnie istotnym wyrazem tego odniesienia jest władza prowincjała jako ordynariusza zakonnego, który poleca zakonnikowi zamieszkanie w konkretnym klasztorze, o czym postanowiono w kan. 103 KPK/83 [Chiappetta 2011, 124; Aymans i Mörsdorf 1991, 365-66; Pinto 2001, 65]. Zakonnicy i duchowni w ramach posłuszeństwa kościelnego nabywają domicyl konieczny (legalny) w miejscu (w parafii i diecezji), gdzie są prawnie przydzieleni. Przydział ten dokonuje się za pomocą dekretu prowincjała<sup>9</sup>. Obok ustalenia domicylu podwładnych, prowincjał jako przełożony kościelny odpowiada także za: 1) ustalanie zakresu ich obowiązków, obsadzanie urzędów, o czym w kan. 626 KPK/83 [Chiappetta 2011, 748]; 2) strzeżenie dyscypliny i karności, o czym w kan. 619 KPK/83 [tamże, 742]; 3) udzielanie pozwoleń i dyspens, o czym w kan. 14; kan. 59 § 1; kan. 85; kan. 87 § 2; kan. 91; kan. 180 § 1 KPK/83 [Pinto 2001, 55; Gerosa 1999, 108]; 4) wizytację kanoniczną, o czym w kan. 199, 7°; kan. 628 § 1 KPK/83.

Prowincjał, jako przełożony, odpowiada także za wydawanie aktów względem osób oraz za działania związane z zarządem i administracją dobrami materialnymi [Michowicz 2019, 69-70]. W pełnieniu swojej władzy korzysta z głosu swojej rady, która w zależności od przedmiotu sprawy, może mieć głos albo wiążący, albo doradczy. O konieczności uzyskania

<sup>9</sup> W prawie dominikańskim przynależność do konkretnego klasztoru to *assignata* (por. nr 270 KKZ); krytyka domicylu koniecznego zakonników z KPK/83 w artykule P. Skoniecznego [Skonieczny 2018, 101, 106].

zgody rady postanowiono na przykład w dotyczącym alienacji kan. 638 § 3 KPK/83 (por. kan. 127 § 2, 1° KPK/83).

Chociaż kwestia utrzymania poszczególnych zakonników leży w gestii poszczególnych domów zakonnych i ich przełożonych lokalnych, to w nietypowych sytuacjach obowiązek ten bezpośrednio spada na prowincjała. W zależności od prawa własnego danego instytutu prowincjał może podjąć się obowiązku utrzymania zakonnika, który legalnie przebywa poza swoim domem zakonnym<sup>10</sup>. Przyczyny takiego pobytu mogą być różne – od studiów uzupełniających po urlopy zdrowotne czy opiekę nad chorymi rodzicami. Obowiązek ten jest analogiczny do obowiązku utrzymania duchownego przez biskupa diecezjalnego. Jak słusznie zauważył P. Lewandowski: „Podstawą prawną obowiązku biskupa diecezjalnego i prawa duchownego jest fakt inkardynacji. Na jej mocy inkardynujący zaciąga obowiązek daleko idącej odpowiedzialności i troski o duchownego w zakresie duchowo-bytowym, a duchowny z kolei nabywa określone uprawnienie w tym względzie” [Lewandowski 2016, 60]. W przypadku zakonników nie będących duchownymi *per analogiam* należy rozumieć ten obowiązek z racji przynależności do instytutu i złożonego ślubu ubóstwa<sup>11</sup>. Opieka prowincjała nad podległymi zakonnikami wynika z faktu, że jest on organem prowincji, który działa w imieniu tej prowincji. Zakonnikom przynależącym do prowincji należy się więc opieka z jej strony. Jest to szczególnie widoczne w kan. 670 KPK/83. Opieka przełożonego ma także uwzględnić takie kwestie jak konieczne w danym państwie ubezpieczenia [Sebott 1991, 197-98].

<sup>10</sup> W Prowincji Polskiej Zakonu Braci Kaznodziejów, zgodnie z zasadami Zakonu, utrzymanie poszczególnych zakonników, nawet tych, którzy przebywają legalnie poza klasztorom, spoczywa na klasztorze, do którego są prawnie przypisani. Jednak w wyjątkowych sytuacjach to prowincjał ma obowiązek zastosowania innych szczególnych rozwiązań – nr 56 § III *Statutu Prowincji Polskiej Zakonu Kaznodziejskiego. Statut Prowincji Polskiej Zakonu Kaznodziejskiego stan prawny z 29.06.2022 r. (wydanie 12. poprawione i uzupełnione)*, w: *Akta Zwyczajnej Kapituły Prowincjalnej Polskiej Prowincji Zakonu Kaznodziejskiego, Statut Ekonomiczny Polskiej Prowincji Zakonu Kaznodziejskiego, Statut Ekonomiczny Wikariatu Ukrainy, Prowincja Polska Zakonu Kaznodziejskiego*, Warszawa 2022, s. 71-136.

<sup>11</sup> Ślub ubóstwa (kan. 600 KPK/83) związany jest ze złożoną profesją rad ewangelicznych i zobowiązuje do radykalizmu w korzystaniu z dóbr materialnych tak, aby nie przysłoniły one dążenia do zjednoczenia z Chrystusem i wypełnienia misji instytutu. Wartość tego ślubu i jego apostołski charakter potwierdza fakt, że także duchowni diecezjalni, którzy nie są nim zobowiązani, są zachęceni do indywidualnego praktykowania ubóstwa [Lewandowski 2022, 30].

### 3. Relacje pomiędzy wyższymi przełożonymi zakonnymi a ordynariuszami miejsca

Kwestia wzajemnego odniesienia ordynariusza miejsca i wyższego przełożonego zakonnego jest ściśle związana ze słuszną autonomią instytutu zakonnego. Aktualnym źródłem prawa, stanowiącym o autonomii instytutu, jest kan. 586 KPK/83. Obecne rozumienie słusznej autonomii instytutu ma swoje źródło w nr. 35, 3° i 4° dekretu *Christus Dominus* Soboru Watykańskiego II<sup>12</sup> [Rincón-Pérez 2023a, 394]. Autonomia dotyczy w szczególności ochrony i zachowania dziedzictwa [Sebott 1995, 46]. W dekrecie tym zostało postanowione, że wszyscy zakonnicy są zależni od miejscowego ordynariusza w tym, co dotyczy sprawowania publicznego kultu Bożego, a więc duszpasterstwa. Szczegółowo są to zagadnienia: głoszenia świętej nauki; religijnego i moralnego wychowywania wiernych, zwłaszcza dzieci; nauczania katechetycznego i kształcenia liturgicznego oraz stylu życia stanu duchownego (por. nr 35, 4° CD). W kan. 678 § 1 KPK/83 postanowiono zgodnie z CD, że zakonnicy podlegają władzy biskupów w sprawach dotyczących duszpasterstwa, publicznego wykonywania kultu Bożego oraz innych dzieł apostołskich, z zachowaniem kan. 678 § 2 i 3 KPK/83. W § 2 wskazano, że w wykonywaniu zewnętrznego apostołatu zakonnicy podlegają także własnym przełożonym i powinni być wierni dyscyplinie instytutu. Natomiast w § 3 postanowiono o porozumieniu pomiędzy biskupami diecezjalnymi i przełożonymi zakonnymi w tej materii. Zachowanie misji i dzieł instytutu zostało ponadto unormowane w kan. 677 § 1 KPK/83. Mowa tu o *opus proprium* instytutu, które przecież może też mieć związek z wykonywaniem apostołstwa. Stąd też każde działanie zmierzające do wyrwania zakonnika z rzeczywistości właściwej ze względu na szczególne powołanie, także apostołskie, jest bezprawne [Rincón-Pérez 2023b, 438]. Owe *opus proprium* jest jednak włączone do odpowiedzialności i pośredniej kompetencji ordynariusza miejsca przez normy kan. 611 i 612 KPK/83. W normie kan. 611, 2° KPK/83 postanowiono o tym, że już w zgodzie biskupa diecezjalnego na erygowanie domu danego instytutu zakonnego jest zawarta zgoda do wykonywania, zgodnie z przepisami prawa, własnych dzieł instytutu (*opera propria*). Natomiast kan. 612 KPK/83 zawiera dyspozycję, która

<sup>12</sup> Sacrosanctum Concillium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum *Christus Dominus* de pastoralii episcoporum munere in Ecclesia (28.10.1965), AAS 58 (1966) p. 673-701; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 236-58 [dalej: CD].

wymaga zgody biskupa diecezjalnego na przekształcenie domu zakonnego na dzieła apostołskie różne od tych, dla których został powołany. Charakter i sposób działalności instytutu jest więc bardzo chroniony przez prawo. Jak zauważył P. Skonieczny idąc za nr. 35, 2° CD: „Nie bez przyczyny biskup diecezjalny powierza parafię „instytutowi zakonnemu”, biorąc pod uwagę, że właśnie na sposób „zakonny”, właściwy danemu instytutowi, będzie ona prowadzona” [Skonieczny 2014b, 287; Tenże 2014a, 67]. Dzięki takiemu ujęciu odrębności instytutów zakonnych od struktur diecezjalnych, zarówno autorytet biskupa diecezjalnego i z nim zrównanych, jak i charyzmat instytutu nie są w żaden sposób naruszone.

Jak już zostało pokazane, wyższy przełożony kleryckiego instytutu życia konsekrowanego na prawie papieskim jest ordynariuszem personalnym dla członków danego instytutu, o czym w kan. 134 § 1 KPK/83. Członkowie takiego instytutu są bezpośrednio mu podlegli i w wewnętrznej dyscyplinie zakonnej nie podlegają władzy ordynariusza danego miejsca. Jednakże przebywając na terenie diecezji lub innej jednostki z nią zrównaną, konieczna jest współpraca wyższego przełożonego zakonnego z ordynariuszem miejsca. Biskup diecezjalny (w rozumieniu kan. 376 KPK/83) jest odpowiedzialny za swoją diecezję. W związku z tym, ma wpływ na powierzony jego pieczy Kościół partykularny. Chociaż domy instytutów zakonnych mogą być w różnym stopniu autonomiczne, to autonomia ta, zgodnie z kan. 586 KPK/83, dotyczy przede wszystkim zarządu (*praesertim regiminis*). Biskupi diecezjalni mają obowiązek troszczyć się o życie konsekrowane na terenie swojej jurysdykcji. Mają je popierać i strzec [Socha 1983, 523]. Ordynariusz miejsca nie ma więc kompetencji odnośnie do tego, co dotyczy wewnętrznego życia wspólnoty zakonnej. Nie może decydować o składzie personalnym klasztoru. To leży w kompetencji wyższego przełożonego danego instytutu, na przykład prowincjała.

#### **4. Urząd prowincjała w prawie dominikańskim**

##### **4.1. Władza w Zakonie, ze szczególnym uwzględnieniem podstawowych kompetencji urzędu prowincjała**

Rozważania dotyczące władzy należy zacząć od zaakcentowania, że wszelka władza pochodzi od Boga [Calabrese 2011, 98]. Tylko bowiem w takim rozumieniu staje się ona środkiem pomagającym w osiągnięciu zbawienia przez wiernych, zarówno podwładnych, jak i przełożonych.

W Kościele jest więc jedna i jedyna władza, która pochodzi od Chrystusa. Władza ta, zgodnie z kan. 135 KPK/83, dzieli się na ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą. W tej jednej władzy uczestniczą wszyscy pasterze Kościoła, w tym także przełożeni instytutów zakonnych.

Bardzo żywą dziś kwestią jest utożsamienie posiadaczy władzy kościelnej (*potestas regiminis*) z duchownymi, o czym postanowiono w kan. 129 § 1 KPK/83, i władzy przełożonych zakonnych w przypadku nieduchownych w kodyfikacji z 1917 r. nazywanej *potestas dominativa* (por. kan. 501 § 1 KPK/17). Możliwość mianowania przełożonych nieduchownych w kleryckich instytutach zakonnych na prawie papieskim, zgodnie z reskryptem z 2022 r. w sprawie derogacji kan. 588 § 2 KPK/83, nie jest z tym zgodna<sup>13</sup>. Podobny problem można napotkać w sytuacji mianowania nieduchownych na sędziów kościelnych (por. kan. 1421 § 2 KPK/83). Na mocy art. 1 motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*<sup>14</sup> dotyczącego kan. 1673 § 3 KPK/83 i numerze 1° motu proprio *Mitis et misericors Iesus*<sup>15</sup> dotyczącego kan. 1359 § 3 KKKW, nieduchowni mogą nawet dominować w senacie sądu kościelnego. Urząd sędziego (*officium sensu stricto*) jest niewątpliwie wykonywaniem jurysdykcji kościelnej a może być sprawowany przez świeckiego. Kolejnym przykładem na posiadanie władzy kościelnej (*potestas regiminis*) przez osoby świeckie są zmiany dokonane przez papieża Franciszka, które miały miejsce podczas reformy Kurii Rzymskiej. Dla przykładu w art.

<sup>13</sup> Dicastero per gli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica, *Rescriptum ex Audientia SS.mi del Santo Padre Francesco circa la deroga al can. 588 § 2 CIC (18.05.2022)*, „Communicationes” 54 (2022), p. 194-95.

<sup>14</sup> Franciscus PP., *Littera Apostolica motu proprio data Mitis iudex Dominus Iesus Quibus canones Codicis Iuris Canonici de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur (15.08.2015)*, AAS 107 (2015), p. 958-70; tekst polski: Franciszek, *List Apostolski Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa*, *List Apostolski Motu Proprio Mitis et misericors Iesus reformujący kanony Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (tekst łacińsko-polski)*, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2015, s. 4-45.

<sup>15</sup> Franciscus PP., *Littera Apostolica motu proprio data Mitis et misericors Iesus Quibus canones Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur (15.08.2015)*, AAS 107 (2015), p. 946-57; tekst polski: Franciszek, *List Apostolski Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa*, s. 46-87.

14 § 3 konstytucji apostołskiej *Praedicate Evangelium*<sup>16</sup> Ojciec Święty wskazał, że w doborze urzędników Kurii Rzymskiej należy się kierować odzwierciedleniem powszechności Kościoła i doświadczeniem kandydatów, którzy mogą być zarówno duchownymi, osobami konsekrowanymi, jak i wiernymi świeckimi. Tak więc wierni świeccy mogą obejmować urzędy w Kurii Rzymskiej, a tym samym w jakiejś mierze, w zależności od zajmowanego stanowiska, mogą uczestniczyć we władzy kościelnej.

Przełożeni w instytutach zakonnych cieszą się władzą, określoną prawem powszechnym i konstytucjami, co kan. 501 § 1 KPK/17 nazywał władzą zwierzchnią (*potestas dominativa*), o czym już wspomniano powyżej. W obecnym brzmieniu KPK/83 wyrażenie to zostało pominięte i w jego miejsce nie wprowadzono innego. Przełożeni zakonni i kapituły nie posiadają więc władzy rządzenia we właściwym sensie (*in sensu proprio*). Jednak pomimo tego w jakiś sposób cieszą się władzą kościelną [Krukowski 2011, 160-61]. Władza ta jest nazywana władzą jurysdykcji, którą najogólniej można rozumieć jako władzę rządzenia całościowo ujętą, typową dla społeczności kościelnej [Żurowski 1984, 45; Gambari 1998, 594-600]. W literaturze znajdują się próby jej zdefiniowania. Jedna z nich stwierdza, że jest to „władza publiczna pochodzenia Bożego, poprzez którą regulowana jest struktura społeczna Kościoła, jak również pozycja i działalność jego członków w porządku do celu nadprzyrodzonego” [Labandeira 1994, 71; Krukowski 2011, 160-61].

W strukturze władzy w instytutach życia konsekrowanego podstawową relacją jest system odniesień przełożony–podwładny. Jest to formalno-prawny system zależności, jaki występuje między podmiotami władzy a członkami danego instytutu [Chrapkowski i Krzywda 2006, 28-30]. Przełożony jest tym, który sprawuje władzę nad podwładnym. W przypadku instytutów życia konsekrowanego istnieje także kolegialny sposób sprawowania władzy poprzez kapituły.

Sposób sprawowania rządów w Zakonie Braci Kaznodziejów naznaczony jest wymiarem wspólnotowym, bo swój ma szczególny moment właśnie

---

<sup>16</sup> Francesco, *Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo* (19.03.2022), „Communicaciones” 54 (2022), p. 161-93; tekst polski: Franciszek, *Konstytucja Apostolska Praedicate Evangelium o Kurii Rzymskiej i jej służbie Kościołowi w świecie*, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost\\_constitutions/documents/20220319-constituzione-ap-praedicate-evangelium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/20220319-constituzione-ap-praedicate-evangelium.html) [dostęp: 15.02.2024].

w czasie odbywania kapituł. W czasie kapituły prowincjalnej zapadają kluczowe dla prowincji decyzje i wybierany jest nowy prowincjał. Zagadnienie władzy w Zakonie Braci Kaznodziejów jest szerokie. W kontekście niniejszych rozważań najistotniejsze jest wykazanie, jaką władzę posiada prowincjał. Pomocą do zrozumienia tej kwestii jest nr 338 § I KKZ. Postanowiono w nim, że prowincjał w prowincji, na czele której stoi, ma podobną władzę jak generał w całym Zakonie i przeor w swoim konwencie.

Przełożeni posiadają władzę nad podwładnymi, która jest: 1) prawna, bo istnieje niezależnie od woli przełożonego; 2) publiczna, bo zakony w Kościele są stowarzyszeniami publicznymi, nie prywatnymi; 3) pełna, bo obejmuje całą działalność człowieka [Bar i Kałowski 1985, 73].

Władza przeora, prowincjała i generała Zakonu jest więc, idąc za KPK/17 (kan. 501 § 1), władzą zwierzchnią (*potestas dominativa*). W związku z tym, mają oni prawo rozkazywać swoim poddanym na mocy ślubu posłuszeństwa. Nowicjusze i kandydaci do zakonu, nie są wyjęci spod ich władzy. Pomimo że nie złożyli oni jeszcze ślubu posłuszeństwa, to dobrowolnie przebywają w klasztorze z zamiarem życia ślubami. Na tej podstawie są oni zobowiązani do posłuszeństwa przełożonym zakonnym. Władza przełożonego zakonnego jest także władzą nad wszystkimi, którzy z różnych względów przebywają w domu zakonnym we dnie i w nocy z racji posługi, wychowania, gościny albo choroby [tamże].

W myśl nr. 338 § I KKZ, prowincjał jest wyższym przełożonym i własnym ordynariuszem braci (zakonników), co jest realizacją dyspozycji kan. 134 § 1 KPK/83. Dominikańskie rozumienie urzędu prowincjała jest zgodne z pojęciem wyższego przełożonego z kan. 620 KPK/83. Prowincjał stoi na czele prowincji [Pawluk 2010, 272]. Jest on także ordynariuszem własnym (personalnym) zakonników przynależących do konkretnej prowincji zakonnej, co odpowiada pojęciu „ordynariusza” ze wspomnianego już kan. 134 § 1 KPK/83 [Primetshofer 2003, 97-98].

Urząd prowincjała jest kadencyjny. Prowincjał nabywa swój urząd drogą kanonicznego wyboru zatwierdzonego przez przełożonego najwyższego, czyli generała zakonu, i pozostaje na nim przez czterolecie. Może zostać wybrany na drugą kadencję. Na kolejne czterolecie nie może już być bezpośrednio wybrany, jeśli nie zostanie mu udzielona dyspensa od wymaganej przerwy, o czym postanowiono w nr. 343 KKZ w łączności z kan. 624 § 2 KPK/83. Po przerwie może znów być wybrany na urząd. Ograniczenie



to ma na celu zabezpieczenie urzędu przed nieprzerwanym i nieograniczonym sprawowaniem go przez jedną osobę [Andrés 1984, 105].

Prowincjał jako przełożony, w myśl kan. 617 KPK/83, powinien wypełniać swoje zadania zgodnie z postanowieniami prawa powszechnego Kościoła i prawa własnego Zakonu. KKZ zawiera bardzo wiele szczegółowych kompetencji, jakie przynależą urzędowi prowincjała w Zakonie dominikanów. Jednak w tym miejscu należy wskazać kilka jego głównych zadań. W świetle nr. 339 KKZ są to: 1) rozwijanie w swojej prowincji ducha zakonnego i prawdziwego życia dominikańskiego oraz pobudzanie braci do karności; 2) troszczenie się o dobro wspólne Zakonu i informowanie generała Zakonu o życiu i apostołstwie braci oraz współpraca z innymi prowincjami; 3) rozwijanie współpracy z Kościołem partykularnym, zwłaszcza między prowincją a hierarchią Kościoła i innymi rodzinami zakonnymi.

Natomiast według nr. 341 KKZ, prowincjał ma także obowiązek: 1) wizytować braci (dwukrotnie w ciągu czterolecia, z tym że konwenty formacji co roku – nr 288 i 340 KKZ) i na końcu wizytacji przekazać im list ze swoimi uwagami; 2) po zakończeniu wizytacji prowincji przekazać sprawozdanie generałowi Zakonu; 3) trzy miesiące przed końcem kadencji przekazać generałowi Zakonu sprawozdanie o stanie prowincji.

Należy w tym miejscu wspomnieć także o obowiązku strzeżenia dyscypliny i karności. Jest to konsekwencją dyspozycji z kan. 1341 KPK/83 (a także kan. 619 KPK/83). Przepis ten wymaga od ordynariusza reakcji na naruszenie prawa. Zdarzyć się może, że niewłaściwa reakcja przełożonego może stać się powodem pociągnięcia go do odpowiedzialności [Przytułski 2023, 241-43].

#### **4.2. Prawne wymagania personalne wobec kandydata na prowincjała**

Aby dany kandydat mógł zostać wybrany prowincjałem, potrzebne jest spełnianie przez niego wymagań ściśle określonych prawem powszechnym Kościoła i Zakonu. Z racji, że Zakon Braci Kaznodziejów jest instytutem kleryckim, konieczne jest, aby kierowany był przez duchownych [Andrés 1984, 36; De Paolis 2010, 317; Gerosa 1999, 318]. Zakon ten z założenia podejmuje wykonywanie święceń i jako taki jest uznawany przez Kościół [Pawluł 2010, 268]. Prawo dominikańskie w nr. 443 § II, 1° KKZ precyzuje również, że kandydat na przełożonego powinien być prezbiterem. Dotyczy to wszelkiego rodzaju przełożenia w Zakonie – od generała Zakonu,

przez prowincjała, po przeora i zrównanych z nimi. Należy w tym miejscu odnotować wspomniany już fakt, że na mocy reskryptu *ex audientia Ss.mi Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego z 18 maja 2022 r.* umożliwiono w drodze odstępstwa od kan. 588 § 2 KPK/83, by przełożonymi, zarówno lokalnymi, jak i wyższymi oraz najwyższymi, w instytutach kleryckich mogły zostać osoby nie posiadające święceń. Jednak dopuszczenie do urzędu przełożonego wyższego dokonać ma się za specjalnym dopuszczeniem Dykasterii ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Życia Apostolskiego [Rincón-Pérez i Majer 2023, 395-96]. Z racji, że możliwość ta jest dość nowa, to w prawie dominikańskim nie znalazły się jeszcze stosowne nowelizacje.

Kolejnym kryterium dotyczącym osoby prowincjała jest upłynięcie określonego czasu od złożenia profesji wieczystej (uroczystej) przez kandydata na przełożonego, co jest wymogiem ujętym w kan. 623 KPK/83. Upłynięcie tego czasu jest konieczne do ważnego wyboru przełożonego [Pawluk 2010, 272]. Prawo Zakonu w nr. 443 § II, 2° KKZ odnosząc się do wszelkiego rodzaju przełożęstwa precyzuje, że konieczne jest upłynięcie trzech lat od profesji uroczystej, zanim komuś mógłby zostać powierzony urząd przełożonego. W przypadku wyboru na urząd prowincjała konieczne jest również upłynięcie dziesięciu lat od złożenia pierwszej profesji i ukończenie trzydziestego roku życia, co znajduje swoją podstawę prawną w nr. 505 § 1 KKZ. Minięcie dziesięciu lat od złożenia pierwszej profesji jest nawiązaniem do kan. 504 KPK/17, który stanowił również o konieczności ukończenia czterdziestego roku życia. W obecnym ustawodawstwie powszechnym Kościoła (kan. 623 KPK/83) postanowienia z kan. 504 KPK/17 nie zostały powtórzone. W ich miejscu znalazło się odesłanie do własnego prawa instytutu [Primetshofer 1983, 492-93; Chrapkowski i Krzywda 2006, 54-55; Calabrese 2011, 100]. Aby dany kandydat mógł zostać wybrany na prowincjała konieczne jest także, by nie był on prowincjałem tej prowincji przez dwa ostatnie czterolecia (nr 505 § I, 2° KKZ). Jest to związane ze wspomnianym już zabezpieczeniem urzędu przed zbyt długim sprawowaniem go przez jedną osobę [Andrés 1984, 105]. Następnym ograniczeniem z prawa Zakonu, z nr. 505 § I, 3° KKZ, jest to, by kandydat na prowincjała nie był aktualnie wizytatorem generalnym w tej prowincji. Takie ograniczenie ma zapewnić obiektywność wizytatora generalnego podczas wizytacji kanonicznej prowincji. Wizytator ma być kimś spoza prowincji, kto nie uczestniczy w życiu prowincji, a jedynie je obserwuje.

Kandydat na prowincjała (tak jak i na każdego przełożonego w Zakonie) musi także posiadać aktualną zakonną aprobatę (upoważnienie) do spowiadania, o czym postanowiono w nr. 443 § II, 3° KKZ. Chociaż już z samego objęcia urzędu zyskałby takie upoważnienie, co uwzględnione zostało w kan. 968 § 2 KPK/83, to jednak godzi się, by wcześniej je posiadał. W myśl kan. 969 § 2 KPK/83, prowincjał jako przełożony zakonny będzie mógł udzielać takiego upoważnienia wszystkim podległym sobie prezbiterom. Jest ono niezbędne do słuchania spowiedzi zarówno jego podwładnych, jak i innych, przebywających na terenie poległych mu domów zakonnych dniem i nocą [Pastuszko 1999, 230-35; Bar i Kałowski 1985, 74-75; Bogdan 1977, 48-50; Gambari 1998, 598].

Objęcie urzędu prowincjała odbywa się przez zaprzysiężenie kandydata związane ze złożeniem wyznania wiary (por. kan. 833, 8° KPK/83), które poprzedzone jest zatwierdzeniem wyboru lub postulacji przez generała Zakonu. Ze względu na ślub posłuszeństwa, zakonnik wskazany na prowincjała nie otrzymuje prawa do tego urzędu. Dzieje się to w momencie zatwierdzenia wyboru przez jego przełożonego (*ius ad rem*) [Dzierżon 2012, 125-32].

#### **4.3. Ograniczenie kompetencji prowincjała w czasie trwania kapituły prowincjalnej**

Chociaż prawo powszechne nic nie stanowi o odbywaniu kapituł prowincjalnych, to, zachowując odpowiednią proporcję, należy do nich stosować pojęcie i zasady podane w przepisach o kapitułach generalnych (kan. 631 KPK/83). W tej analogii, zebranie prowincjalne stanowi zespół kwalifikowanych reprezentantów prowincji działających w określonym czasie jako kolegium. Istnienie kapituł prowincjalnych utrwalone jest w powszechnej praktyce, stąd większość instytutów odbywa tego typu zebrania [Bogdan 1988, 142-43].

Czas kapituły prowincjalnej w Zakonie Braci Kaznodziejów jest wyjątkowy pod względem funkcjonowania prowincjała jako ordynariusza posiadającego władzę rządzenia w funkcji wykonawczej. Kapituła prowincjalna jest najważniejszym czasem dla życia prowincji i dlatego posiada ona specjalne uprawnienia w rządzeniu prowincją. Wraz z rozpoczęciem kapituły prowincjalnej dotychczas urzędujący prowincjał ustępuje z urzędu. Władzę w prowincji przejmuje wikariusz prowincji, który także przewodniczy obradom

kapituły aż do wyboru lub postulacji nowego prowincjała, o czym w nr. 349 KKZ. W ciągu trwania całej kapituły prowincjalnej zarówno wikariusz prowincji, jak i nowo wybrany prowincjał, mają ograniczoną możliwość sprawowania władzy rządzenia w funkcji wykonawczej. To kapituła podejmuje wszystkie decyzje. Samodecyzyjność zakonu jest ściśle związana z jego autonomią [Henseler i Meier 1985, 586]. Nie musi to dotyczyć jedynie wpływu zewnętrznego na zarząd zakonem, lecz ujawnia się we wspólnotowym kształtowaniu prawa zakonu, a nie opieranie go wyłącznie na decyzji jednej osoby – przełożonego. W Zakonie Braci Kaznodziejów jest szczególnie to widoczne w pracach definitorium kapituły, które przejmuje funkcje ordynariusza<sup>17</sup>. Chociaż definitory nie są ordynariuszem w rozumieniu kan. 134 KPK/83, bo stanowią ciało kolegialne, to w prawie dominikańskim mają bardzo szeroką władzę. Definitorium zbiera także to wszystko, co było przedmiotem kapituły. Sporządza wszelkiego rodzaju napomnienia, zarządzenia, deklaracje i wnioski. Definitorium obsadza również oficja (urzędy) prowincjalne i, w razie potrzeby, wydaje dekrety przeniesienia zakonników z jednego klasztoru do innego, zgodnie z nr. 358 § V KKZ.

Od zakończenia kapituły prowincjalnej, prowincjał może już swobodnie wykonywać władzę rządzenia w funkcji wykonawczej. Takie ograniczenie mocy prowincjała dominikańskiego podkreśla wspólnotowy charakter rządów w Zakonie. Uwidacznia się w tym również znaczenie kapituły prowincjalnej dla życia i prawa prowincji. Zakon Braci Kaznodziejów z racji na swoją wielkość i obecność na różnych kontynentach ogólnie nie ustala przepisami wszystkich szczegółowych aspektów życia prowincji. Każda prowincja ma kompetencję w stanowieniu prawa obowiązującego tylko na poziomie partykularnym. Dokumentem, który zawiera prawo każdej z prowincji jest statut prowincji. Jest to dokument, w którym każda prowincja stanowi własne prawo w kwestiach, w których ogólne prawo Zakonu w wystarczający sposób się nie wypowiada lub zostawia przestrzeń do unormowania przez poszczególne prowincje [Przytułski 2022, 195].

---

<sup>17</sup> „Definitorem kapituły prowincjalnej są bracia wybrani przez wszystkich uprawnionych do głosowania jej uczestników w tym celu, by podjęli decyzje w głównych sprawach kapituły” (nr 513 KKZ).

## Zakończenie

Powyższe opracowanie ukazało urząd prowincjała w kleryckim instytucie zakonnym na prawie papieskim jako ordynariusza, o którym postanowiono w kan. 134 § 1 KPK/83 i jako wyższego przełożonego zakonnego, o którym mowa w kan. 620 KPK/83. Wskazanie tych dwóch elementów stanowi podstawę w podejściu do opracowania tego zagadnienia i punkt wyjścia do badania szczegółowych kwestii, które w swoim ustawodawstwie zawarły konkretne instytuty życia konsekrowanego czy stowarzyszenia życia apostołskiego. Przedstawienie wybranych, najistotniejszych elementów z prawa dominikańskiego odnośnie do urzędu prowincjała pozwoliło nakreślić sposób, w jaki dominikanie postrzegają ten urząd. Sposób rządzenia Zakonem dominikanów, a szczególnie czas kapituły prowincjalnej ukazują wyraźnie, że choć to prowincjał jest wybrany do sprawowania władzy wykonawczej, to jednak rządy w Zakonie mają charakter wspólnotowy.

## PIŚMIENNICTWO

- Andrés, Domingo J. 1984. *Il diritto dei religiosi, commento al Codice*. Roma: Ediurcla.
- Aymans, Winfried, i Klaus Mörsdorf. 1991. *Kanonischest Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*. T. 1: *Einleitende Grundfragen. Allgemeine Normen*. Paderborn–München–Wien–Zurich: Ferdinand Schöningh.
- Bar, Joachim r. 1986. *Poradnik kanonicznego prawa zakonnego*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Bar, Joachim r., i Julian Kałowski. 1985. *Prawo o instytutach życia konsekrowanego*. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Bogdan, Franciszek. 1977. *Prawo instytutów życia konsekrowanego. Nowe prawo zakonne*. Poznań–Warszawa: Pallottinum.
- Bogdan, Franciszek. 1988. *Prawo instytutów świeckich i stowarzyszeń życia apostołskiego*. Poznań: Pallottinum.
- Calabrese, Antonio. 2011. *Instituti di vita consecrata e società di vita apostolica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Chiappetta, Luigi. 2011. *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*. T. 1: *Libri I-II*, wyd. 3. Roma: Edizione Dehoniane Bologna.
- Chrapkowski, Arnold, i Józef Krzywda. 2006. „Kan. 596.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. II/2: *Księga II. Lud Boży, Cz. III. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*, red. Józef Krukowski, 28-30. Poznań: Pallottinum.

- De Paolis, Velasio, i Andrea D'Auria. 2008. *Le Norme Generali. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro Primo*. Città del Vaticano: Urbaniana University Press.
- De Paolis, Velasio. 2010. *La vita consecrata nella Chiesa*. Venezia: Marcianum Press.
- Dudziak, Jan. 2002. *Prawo kanoniczne*. T. 1: *Normy ogólne*. Tarnów: Biblos.
- Dzierżon, Ginter. 2012. *Powierzenie urzędu kościelnego przez wybór. Komentarz do regulacji zawartych w Księdze I Kodeksu Prawa Kanonicznego*. Kraków: Homo Dei.
- Gambari, Elio. 1998. *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*. Tł. Jan Efrek Bielecki. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- García Martín, Julio. 2015. *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, wyd. 6. Venezia: Marcianum Press.
- Gerosa, Libero. 1999. *Prawo Kościoła*. Tł. Ireneusz Pękalski. Poznań: Pallottinum.
- Henseler, Rudolf, i Dominicus M. Meier. 1985. „Kan. 586.” W *Münsterischer Kommentar zur Codex Iuris Canonici*, red. Klaus Lüdicke. T. 3. Ad. 586. Essen: Ludgerus Verlag.
- Jone, Heribert. 1950. *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*. T. 1. Paderborn: F. Schöningh.
- Krukowski, Józef. 1985. *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Krukowski, Józef. 2011. *Prawo administracyjne w Kościele*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Labandeira, Eduardo. 1994. *Trattato di diritto amministrativo canonico*. Milano: Giuffrè.
- Lewandowski, Paweł. 2015. Kompetencje biskupa diecezjalnego dotyczące środków społecznego przekazu w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku i polskim pokodeksowym ustawodawstwie partykularnym. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos. <http://hdl.handle.net/20.500.12153/3464>
- Lewandowski, Paweł. 2016. „Troska biskupa diecezjalnego o godziwe utrzymanie duchownych.” *Kościół i Prawo* 5(18), nr 1:53-76. <http://dx.doi.org/10.18290/kip.2016.5.1-4>
- Lewandowski, Paweł. 2022. „Wezwanie duchownych do prostoty życia według ustawodawstwa powszechnego i partykularnego w Polsce.” W *„Bądź mężny i mocny” Materiały z konferencji i uroczystości wręczenia Księgi Jubileuszowej Księdzu Profesorowi Mirosławowi Sitarzowi*, red. Agnieszka Romanko i Paweł Lewandowski, 27-36. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. <https://repozytorium.kul.pl/handle/20.500.12153/3468>

- Michowicz, Przemysław. 2019. *Pozakanoniczna odpowiedzialność wyższego przełożonego zakonnego. Analiza problematyki w odniesieniu do polskiego ustawodawstwa i orzecznictwa*. Kraków: Scriptum.
- Pastuszko, Marian. 1999. *Sakrament pokuty i pojednania*. Kielce: Jedność.
- Pawluk, Tadeusz. 1985. *Prawo kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II*. T. 1: *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Pawluk, Tadeusz. 2010. *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*. T. 2: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcenie*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Pinto, Pio V. 2001. *Commento al Codice di Diritto Canonico*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Primetshofer, Bruno. 1983. „Die Religiosenverbände.” W *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, red. Joseph Listl, Hubert Müller, i Heribert Schmitz, 487-511. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Primetshofer, Bruno. 2003. *Ordensrecht, auf der Grundlage des CIC 1983 und des CCEO unter Berücksichtigung des staatlichen Rechts der Bundesrepublik Deutschlands, Österreich und der Schweiz*. Freiburg im Breisgau: Rombach.
- Przytułski, Mateusz. 2022. „Statut Prowincji Polskiej Zakonu Braci Kaznodziejów – miejsce w prawie Zakonu i zarys historyczny.” *Symposium* 43, nr 2:193-210. <https://doi.org/10.4467/25443283SYM.22.020.17388>
- Przytułski, Mateusz. 2023. „Dysymulacja czy zaniedbanie – o zaniechaniu reakcji władzy kościelnej na naruszenia prawa.” *Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich XXXIII*, nr 36:229-46. <https://doi.org/10.32077/bskp.5309>
- Rincón-Pérez, Tomás, i Piotr Majer. 2023. „Kan. 588.” 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, wyd. 2, 395-96. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Rincón-Pérez, Tomás. 2023a. „Kan. 586.” 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, wyd. 2, 394. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Rincón-Pérez, Tomás. 2023b. „Kan. 673-677.” 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, wyd. 2, 437-38. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.

- Ruf, Norbert. 1983. *Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici für die Praxis erläutert*. Freiburg–Basel–Wien: Herder.
- Sebott, Reinhold. 1995. *Ordensrecht. Kommentar zu den Kanones 573–746 des Codex Iuris Canonici*. Frankfurt am Main: Verlag Josef Knecht.
- Skonieczny, Piotr. 2014a. „Kim jest proboszcz zakonny? O relacji między przełożonym zakonnym a proboszczem w parafii powierzonej instytucji zakonnemu.” *Annales Canonici* 10:59-80.
- Skonieczny, Piotr. 2014b. „Umowa powierzenia parafii instytucji zakonnemu: uwagi ogólne.” *Poznańskie Studia Teologiczne* 28:269-304.
- Skonieczny, Piotr. 2018. „Zamieszkanie w prawie kanonicznym. Założenia i ewolucja pojęcia.” *Annales Canonici* 14, nr 1:87-122.
- Skorupa, Ambroży. 2019. „Prowincjał, Przełożony prowincjalny, Przełożony prowincji.” W *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. Mirosław Sitarz, 2356-357. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Sobański, Remigiusz. 2003. „Kan. 134.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. 1: *Księga I. Normy ogólne*, red. Józef Krukowski, 218-20. Poznań: Pallottinum.
- Socha, Hubert. 1983. „Die Gesellschaften des apostolischen Lebens.” W *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, red. Joseph Listl, Hubert Müller, i Heribert Schmitz, 519-25. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet.
- Socha, Hubert. 1985. „Kan. 134.” W *Münstericher Kommentar zur Codex Iuris Canonici*, red. Klaus Lüdicke. T. 1. Ad. 134. Essen: Ludgerus Verlag.
- Żurowski, Marian. 1984. *Problem władzy i powierzania urzędów w Kościele katolickim*. Kraków: WAM.





**PRZYCZYNY CAŁKOWITEJ SYMULACJI ZGODY  
MAŁŻEŃSKIEJ W WYROKACH *PRO NULLITATE*  
SĄDU METROPOLITALNEGO W KRAKOWIE  
W LATACH 2010-2020**

**REASONS FOR TOTAL SIMULATION OF MARITAL  
CONSENT IN *PRO NULLITATE* JUDGMENTS  
OF THE METROPOLITAN TRIBUNAL OF CRACOW  
BETWEEN 2010 AND 2020**

Mgr lic. 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 istotnego elementu dowodzenia nieważności małżeństwa z tytułu całkowitej symulacji zgody małżeńskiej (kan. 1101 § 1), jaką jest przyczyna symulacji. Przedmiot analizy stanowią wszystkie orzeczenia *pro nullitate matrimonii* Sądu Metropolitalnego w Krakowie, które zapadły w latach 2010-2020 z powyższego tytułu. W pierwszej części przedstawiono znaczenie, jakie odgrywa *causa simulationis* na etapie instrukcji w procesie kanonicznym. Zasadniczą część niniejszego opracowania stanowią *causae celebrandi* oraz *causae simulandi* występujące w prezentowanym orzecznictwie. Autor proponuje także pewne środki prawne i duszpasterskie mogące służyć wyeliminowaniu zawierania nieważnych małżeństw. W konkluzji należy stwierdzić, że udowodnienie przyczyny symulacji stanowi istotną pomoc w osiągnięciu przez sędziów moralnej pewności o nieważności małżeństwa z omawianego tytułu.

**Słowa kluczowe:** prawo kanoniczne procesowe, proces kanoniczny, *causa celebrandi*, *causa simulandi*, Sąd Metropolitalny w Krakowie

**Abstract**

The article deals with the issue of an important element of proving the invalidity of marriage on the grounds of total simulation of marital consent (Canon 1101 § 1),

which is the cause of simulation. The subject of the analysis are all the decisions *pro nullitate matrimonii* of the Metropolitan Tribunal of Cracow which were given in the years 2010-2020 on the above ground. In the first part, the importance of the *causa simulationis* at the instruction stage in the canonical process is presented. The *causa celebrandi* and *causa simulandi* occurring in the presented jurisprudence form the essential part of this study. The author also proposes some legal and pastoral measures that may serve to eliminate instances of contracting invalid marriages. In conclusion, proving the *causa simulandi* is an important aid for judges to achieve moral certainty about the nullity of a marriage on the grounds in question.

**Keywords:** procedural canon law, canon law process, *causa celebrandi*, *causa simulandi*, Metropolitan Tribunal of Cracow

## Wprowadzenie

Jak pokazuje doświadczenie życiowe i praktyka sądowa, zdarzają się sytuacje, w których w trakcie ceremonii zaślubin kontrahenci zewnętrznie wyrażają zgodę małżeńską, ale faktycznie węzeł małżeński się nie zawiązuje. Dzieje się tak w przypadku, gdy nupturienti jedynie zewnętrznie wypowiadają słowa przysięgi małżeńskiej, ale wewnętrznie, to znaczy faktycznie zgodę małżeńską wykluczają. Następuje wówczas dysharmonia między zewnętrznymi wykonywanymi czynnościami a wewnętrznym nastawieniem woli osoby. Takie wykluczenie w doktrynie kanonistycznej określa się mianem symulacji, ponieważ zachodzi w niej zamierzona nieszczerłość między tym, co nupturient pokazuje na zewnątrz, gdy wyraża akt woli zawarcia małżeństwa, i tym, czego rzeczywiście wewnętrznie pragnie.

Niniejszy artykuł prezentuje zagadnienie całkowitej symulacji zgody małżeńskiej (kan. 1101 § 2). Charakterystyczną cechą takiej symulacji jest świadomość nieważności małżeństwa, które symulant zawiera tylko pozornie, chcąc poprzez taki fikcyjny związek osiągnąć jakiś inny cel, obcy samemu małżeństwu. Aby udowodnić nieważność małżeństwa z tego tytułu, należy obalić nie tylko domniemanie o ważności małżeństwa (kan. 1060), ale także przewyciężyć domniemanie o zgodności woli wewnętrznej, czyli rzeczywistej ze słowami lub znakami wyrażonymi na zewnątrz (kan. 1101 § 1).

W pracy poddano analizie wszystkie wyroki *pro nullitate matrimonii*, które zapadły w latach 2010-2020 w Sądzie Metropolitalnym w Krakowie z tytułu całkowitej symulacji zgody małżeńskiej. Celem artykułu jest przybliżenie powodów, dla których nupturienti dopuścili się symulacji, jak

również motywów, dla których sędziowie osiągnęli pewność moralną o nieważności danego małżeństwa. Ze względu na ograniczenia objętościowe, nie jest możliwe wskazanie większej ilości informacji na temat omawianych małżeństw, a niniejsza synteza może posłużyć do dalszej refleksji w środowisku kanonistycznym.

Ze względu na to, że w zdecydowanej większości analizowane wyroki dotyczą spraw osób aktualnie żyjących, podano jedynie konieczne informacje dotyczące analizowanych procesów. Ta decyzja ma na celu ochronę tożsamości osób biorących udział w procesie przez maksymalne utrudnienie powiązania ustalonych w trakcie procesu faktów, przytoczonych później w wyroku, z tożsamością osób, które brały udział w procesie.

### **1. Znaczenie przyczyny w dowodzeniu całkowitej symulacji zgody małżeńskiej**

Istotnym elementem dowodzenia nieważności małżeństwa z tytułu symulacji całkowitej jest udowodnienie istnienia dwóch przyczyn. Pierwszą z nich jest tzw. *causa celebrandi vel contrahendi*, czyli odpowiednio poważny powód, dla którego ktoś pragnie ceremonii zaślubin, by zawrzeć fikcyjne, czyli tylko „na pokaz”, małżeństwo, którego tak naprawdę nie chce. *Causa contrahendi* jest tłumaczona jako przyczyna zawarcia małżeństwa, zaś *causa celebrandi* oznacza przyczynę zewnętrznego wyrażenia zgody małżeńskiej w trakcie ceremonii zaślubin. Wydaje się, że właściwsze jest używanie zwrotu *causa celebrandi*, gdyż prawdziwym zamiarem symulanta jest „ceremonia” zawarcia małżeństwa, czyli jego „celebracja”. Nie ma on natomiast zamiaru rzeczywistego „zawarcia” małżeństwa, na co mogłaby błędnie wskazywać formuła *causa contrahendi*.

Drugą z nich jest tzw. *causa simulandi*, to znaczy przyczyna, dla której ktoś symuluje, czyli faktycznie nie chce małżeństwa, na które zewnętrznie wyraził zgodę. Istnienie tej przyczyny oraz jej przewaga nad *causa celebrandi* stanowią poważną przesłankę nieważności małżeństwa. Jednakże udowodnienie jedynie samej przyczyny symulacji nie stanowi wystarczającego dowodu nieważności małżeństwa, jeśli nie udowodni się istnienia pozytywnego aktu woli wykluczającego samo małżeństwo. Sędziowie Trybunału Roty Rzymskiej zwracają uwagę na to, że te dwie przyczyny „zawsze współzawodniczą” oraz że *causa celebrandi* „jest w opozycji” do *causa simulandi* [Glinkowski 2004, 55-56].

Może się zdarzyć, że ta sama okoliczność lub ten sam fakt dla jednych będzie przyczyną zewnętrznego wyrażenia zgody małżeńskiej, podczas gdy dla innych będzie przyczyną symulacji, czyli wykluczenia małżeństwa. Będzie tak między innymi w sytuacji, kiedy jeden nupturient z powodu bojaźni symuluje wyrażenie zgody małżeńskiej, a więc bojaźń występuje tu jako *causa simulandi*, podczas gdy inny nupturient z powodu bojaźni chce wyrazić zgodę małżeńską, a więc bojaźń występuje tu jako *causa celebrandi* i jest autonomiczną przyczyną nieważności małżeństwa. Podsumowując, można powiedzieć, że ten sam powód lub te same powody, mogą tak wpłynąć na osobę nupturienta, aby jednym razem rzeczywiście zawarł on małżeństwo, innym zaś razem symulował jego zawarcie [tamże, 56].

Jak zauważa jeden z sędziów rotalnych, może się zdarzyć, że kiedy cel nupturienta staje się celem głównym „zawarcia” małżeństwa, a cel małżeństwa jest tylko środkiem do osiągnięcia celu nupturienta, przyczyna zewnętrznego wyrażenia zgody małżeńskiej oraz przyczyna symulacji mogą zbiegać się w jednej przyczynie<sup>1</sup>.

Doktryna kanonistyczna oraz orzecznictwo zwracają ponadto uwagę na związek celów osoby (*finis operantis*) oraz celów dzieła (*finis operis*) z przyczyną zewnętrznego wyrażenia zgody małżeńskiej oraz przyczyną całkowitej symulacji zgody małżeńskiej. W procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa z tytułu *simulationis totalis* należy zwrócić szczególną uwagę na intencję nupturienta (*finis operantis*), czyli powód, dla którego chce on zewnętrznie wyrazić zgodę małżeńską (*causa celebrandi*). Jeżeli ta intencja jest niezgodna z celem dzieła (*finis operis*), czyli małżeństwa, wówczas ta intencja nupturienta staje się przyczyną symulacji zgody małżeńskiej (*causa simulandi*). Cele dzieła, jakim w omawianym przypadku jest małżeństwo są uregulowane w kan. 1055 § 1, są to: dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa (dobro potomstwa). Człowiek chcący jedynie czegoś całkowicie dalekiego istocie małżeństwa oraz pozytywnym aktem woli wykluczający cele małżeństwa nie może ważnie zawrzeć takiego małżeństwa [Góralski 2016, 127-28].

---

<sup>1</sup> Sent. c. Bruno z 3 lipca 1976 r., SRRD 68 (1976), s. 269.

## 2. *Causa celebrandi* w wyrokach Sądu Metropolitalnego w Krakowie

### 2.1. Nieumiejętność wycofania się z planów zawarcia małżeństwa

Pierwsza z tego rodzaju spraw dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała rok. W tym czasie strony spotykały się raz w tygodniu. Po krótkiej znajomości strony podjęły współżycie cielesne, wskutek czego powódka zaszła w ciążę. O małżeństwie stron zaczęło się mówić dopiero w kontekście ciąży powódki. Przygotowania do ślubu były pospieszne, powódka mało się w nie angażowała, jednak w ramach przygotowania do ślubu przystąpiła do sakramentu bierzmowania. Strony zawarły małżeństwo, kiedy powódka miała 19 lat, a pozwany miał 23 lata. Po ślubie strony zamieszkały w domu rodziców powódki. Przez dwa lata mieszkali w jednym pokoju, a po wyremontowaniu części domu pozwany przeniósł się do tej części, powódka natomiast została w części dotychczas zamieszkiwanej. Pięć lat po ślubie pozwany wyjechał w celach zarobkowych do Szkocji, jakiś czas była z nim również powódka. Formalnie więź małżeńska stron trwała siedem lat. Strony uzyskały rozwód bez orzekania o winie. Powódka przyznała się do popełnionej symulacji oraz wskazała na przyczynę zewnętrznego wyrażenia zgody małżeńskiej, jaką była chęć wyjścia z twarzą z sytuacji, w jakiej się znalazła i odsunięcie od siebie (skądinąd słusznego) podejrzenia, że podjęła współżycie cielesne i zaszła w ciążę z człowiekiem, z którym nie łączyła jej głębsza więź emocjonalna<sup>2</sup>.

Kolejna ze spraw dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała pięć lat. Strony poznały się w rodzinnej miejscowości pozwanej, a zarazem miejscowości, z której pochodziła rodzina powoda. Przed ślubem strony były postrzegane jako normalna para zakochanych młodych ludzi. Strony zawarły małżeństwo, kiedy powód miał 24 lata, a pozwana miała 25 lat. Po ślubie przez około rok strony mieszkaly i pracowały w rodzinnych miejscowościach, spotykając się w weekendy, kiedy powód przyjeżdżał do domu rodziny pozwanej. W momencie, kiedy znalazł on pracę bliżej miejscowości pozwanej, przeprowadził się do niej. Rodzice pozwanej postanowili wybudować w swojej miejscowości dom dla stron. Kilkanaście miesięcy po wspólnym zamieszkaniu z powodem, pozwana weszła w nieformalny związek z żonatym mężczyzną. Formalnie pożycie małżeńskie stron trwało

---

<sup>2</sup> Sent. c. Molendys z 17 lutego 2010 r., sygn. akt L.I.N.194/06, Wyroki Sądu Metropolitalnego w Krakowie [dalej: WSMK] 2010 (nieopublik.).

cztery lata. Strony uzyskały rozwód bez orzekania o winie. Pozwana przyznała się do popełnionej symulacji oraz wskazała na przyczynę zewnętrznego wyrażenia zgody małżeńskiej: „Z powodem spotykałam się, dlatego, że było już wszystko do ślubu przygotowane, nie chciałam go skrzywdzić, ani mojej rodziny”<sup>3</sup>.

Następna sprawa dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała dwa lata. Po roku od zapoznania się stron, zamieszkali wspólnie w mieszkaniu będącym własnością powódki. Obie strony pracowały w różnych firmach farmaceutycznych. Kilka miesięcy przed ślubem powódka zmieniła miejsce pracy, gdzie zaczęła spotykać się z nowym mężczyzną. Strony zawarły małżeństwo, kiedy powódka miała 25 lat, a pozwany miał 28 lat. Formalnie więź małżeńska stron trwała pięć lat. Strony uzyskały rozwód bez orzekania o winie. Powódka przyznała się do popełnionej symulacji oraz wskazała na przyczynę zewnętrznego wyrażenia zgody małżeńskiej, jaką była nieumiejętność wycofania się z ustaleń dotyczących zawarcia małżeństwa z pozwanym w sytuacji, kiedy sama była emocjonalnie zaangażowana w relację z innym mężczyzną<sup>4</sup>.

Kolejna sprawa dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała zaledwie kilka miesięcy. W trakcie jej trwania strony podjęły współżycie seksualne, a następnie dwa miesiące przed ślubem zamieszkały razem, w domu rodzinnym pozwanej. Powód był bardzo zakochany w pozwanej, nalegał, aby ich relację uwieńczyć jak najszybciej sakramentem małżeństwa. Strony zawarły małżeństwo, kiedy powód miał 24 lata, a pozwana miała 29 lat. Krótki czas po zawarciu małżeństwa (ok. dwa miesiące) powód wyprowadził się z ich wspólnego mieszkania. Formalnie pożycie małżeńskie stron trwało rok. Strony uzyskały rozwód bez orzekania o winie. Pozwana przyznała się do popełnionej symulacji oraz wskazała na przyczynę zewnętrznego wyrażenia zgody małżeńskiej, jaką był lęk przed skutkami wycofania się z obietnicy zawarcia małżeństwa, tym większy, że rodzice pozwanej z przychylnością patrzyli zarówno na plany zawarcia małżeństwa przez nią, jak i na osobę powoda jako idealnego kandydata na męża dla pozwanej<sup>5</sup>.

Następna sprawa dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała dwa lata. Od początku jej trwania strony podjęły współżycie seksualne,

<sup>3</sup> Sent. c. Bogdał z 5 maja 2010 r., sygn. akt L.I.N.147/07, WSMK 2010 (nieopublik.).

<sup>4</sup> Sent. c. Molendys z 3 listopada 2010 r., sygn. akt L.I.N.41/07, WSMK 2010 (nieopublik.).

<sup>5</sup> Sent. c. Molendys z 10 listopada 2010 r., sygn. akt L.I.N.134/08, WSMK 2010 (nieopublik.).

wskutek czego pozwana zaszła w ciążę. Strony zawarły małżeństwo, kiedy powód miał 23 lata, a pozwana miała 20 lat. Formalnie więź małżeńska stron trwała dwa lata. Strony uzyskały rozwód bez orzekania o winie. Pozwana przyznała się do popełnionej symulacji oraz wskazała na przyczynę zewnętrznego wyrażenia zgody małżeńskiej, jaką była chęć zadośćuczynienia oczekiwaniom krewnych, nieumiejętność przeciwstawienia się ich presji oraz próba obrony dobrego wizerunku rodziny w środowisku<sup>6</sup>.

Kolejna sprawa dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała dziesięć lat. Przed ślubem nie zamieszkali razem, choć od drugiego roku znajomości podjęły współżycie seksualne. Rozmowy o zawarciu małżeństwa rozpoczęły po około czterech latach od poznania się. Rok przed ślubem doszło do ich formalnych zaręczyn. Pomimo, że obie rodziny, mocno zaprzyjaźnione ze sobą, chciały, aby młodzi zalegalizowali swoją długą znajomość, nikt ich do zawarcia małżeństwa nie nakłaniał. Powódka była bardzo zakochana w pozwanym i przeświadczona, że on odwzajemnia jej uczucia. Jednak, jak się okazało już przed ślubem, pozwany nawiązał relację intymną z inną kobietą. Strony zawarły małżeństwo, kiedy oboje mieli po 26 lat. Formalnie pożycie małżeńskie stron trwało dwa lata. Strony uzyskały rozwód z orzeczeniem o winie pozwanego. Pozwany przyznał się do popełnionej symulacji oraz wskazał na przyczynę zewnętrznego wyrażenia zgody małżeńskiej: „Poznanie innej kobiety było wtedy, gdy przygotowania do ślubu z powódką były mocno zaawansowane. Moja znajomość z powódką trwała już wiele lat i dlatego nie umiałem powiedzieć powódce, że nie chcę z nią zawrzeć małżeństwa”<sup>7</sup>.

Następna sprawa dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała trzy lata. Od samego jej początku strony podjęły współżycie seksualne. Powódka zamieszkała również razem z pozwanym w jego mieszkaniu. W tym okresie pomiędzy stronami dochodziło jedynie do sporadycznych i drobnych nieporozumień. O swoim ślubie zdecydowali na około rok wcześniej. Jednak kilka tygodni przed planowanym ślubem powódka poznała innego mężczyznę, z którym również podjęła współżycie seksualne. Próbowwała jakoś wybrnąć z sytuacji, która także dla niej była trudna, ale zaawansowane przygotowania do ślubu udaremniły jej wysiłki. Strony zawarły małżeństwo, gdy powódka miała 24 lata, a pozwany miał 33 lata. Formalnie więź

<sup>6</sup> Sent. c. Molendys z 5 października 2011 r., sygn. akt L.I.N.180/06, WSMK 2011 (nieopublik.).

<sup>7</sup> Sent. c. Rapacz z 16 stycznia 2013 r., sygn. akt L.I.N.110/08, WSMK 2013 (nieopublik.).



małżeńska stron trwała rok. Strony uzyskały rozwód bez orzekania o winie. Powódka przyznała się do popełnionej symulacji oraz wyznała przyczynę zewnętrznego wyrażenia zgody małżeńskiej: „Z bólem wyznaję, że nie wypowiedziałam szczerze słów małżeńskiej przysięgi, wypowiedziałam je dla świętego spokoju, a nie dla zawarcia małżeństwa”<sup>8</sup>.

Kolejna sprawa dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała kilka miesięcy. Strony poznały się w momencie, kiedy pozwana utrzymywała kontakt z innym mężczyzną. Pomimo tego, w tym samym czasie pozwana weszła w relację z powodem. Relacja ta bardzo szybko nabrała intensywności, także w wymiarze intymnym, bo już trzy miesiące po zapoznaniu się stron, zaowocowała ciążą pozwanej. Wobec tego faktu powód i bliscy pozwanej uznali, że optymalnym rozwiązaniem będzie zawarcie małżeństwa. Jednak pozwana nie chciała zawierać z powodem związku małżeńskiego – wyraźnie mówiła o tym kilku osobom. Strony zawarły małżeństwo, gdy powód miał 26 lat, a pozwana miała 20 lat. Ślub i wesele stron odbyły się w spokojnej atmosferze, jakkolwiek świadkowie twierdzą, że pozwana nie zachowywała się w sposób, jaki można by oczekiwać od panny młodej na własnej uroczystości ślubnej. Po ślubie strony zamieszkały w domu matki pozwanej. Jak zgodnie twierdzą, nigdy nie nawiązały jakiegokolwiek wspólnoty, nie dopełniły swojego małżeństwa, a dwa tygodnie po ślubie, w następstwie awantury domowej, podczas której pozwana została pobita przez swoich krewnych, powód wyprowadził się z ich wspólnie zamieszkiwanego mieszkania. Formalnie pożycie małżeńskie stron trwało dwa lata. Strony uzyskały rozwód z orzeczeniem o winie pozwanej. Pozwana przyznała się do popełnionej symulacji oraz wskazała na przyczynę zewnętrznego wyrażenia zgody małżeńskiej, jaką był lęk przed skutkami wycofania się z obietnicy zawarcia małżeństwa, tym większy, że rodzina pozwanej nakłaniała ją do zawarcia tego małżeństwa. Ponadto, zdaniem składu sędziowskiego, przyczynami tego, że pozwana pozorowała wyrażenie zgody małżeńskiej były nieplanowana ciąża pozwanej, niechęć jej matki i bliskich względem jej partnera oraz wspomniana wcześniej presja, jaką wywierali oni na pozwaną, mimo jej wyraźnych deklaracji niechęci co do ślubu z powodem – presja ta wchodzi w korelację z motywem zawarcia małżeństwa<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Sent. c. Rapacz z 5 lutego 2013 r., sygn. akt L.I.N.105/10, WSMK 2013 (nieopublik.).

<sup>9</sup> Sent. c. Rapacz z 29 maja 2013 r., sygn. akt L.I.N.200/10, WSMK 2013 (nieopublik.).

Następna sprawa dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała pięć lat. Strony poznały się w środowisku pasjonatów jeździectwa. Wspólna pasja życiowa i wzajemna sympatia bardzo szybko zbliżyła strony do siebie. Początkowo zaczęły one ze sobą korespondować, potem regularnie się spotykać, a z czasem snuć plany na przyszłość. Tak bliska relacja stron, jak i ich wspólne plany, spotkały się z zycziwą aprobatą rodziców pozwanej. Rok po zapoznaniu się stron powód na własną prośbę został przeniesiony do rezerwy i tym samym opuścił wojskowy klub sportowy, z którym był wcześniej związany. Przeniósł się wtedy do innego miasta i zamieszkał w mieszkaniu pozwanej. Następnie po kilku miesiącach wspólnego mieszkania strony przeniosły się powtórnie do innego miasta, zamieszkując w domu rodziców pozwanej. Rodzice pozwanej postanowili wybudować dla nich ośrodek jeździecki, w którym miał znajdować się również dom mieszkalny dla stron. Mając perspektywę realizacji wspólnej pasji, strony bardzo mocno zaangażowały się w tę inwestycję. Dwa lata przed małżeństwem kanonicznym stronom urodził się ich pierwszy syn, a rok później strony zawarły kontrakt cywilny. Kilka miesięcy po jego zawarciu stronom urodził się drugi syn. Następnie po roku strony zawarły małżeństwo kanoniczne, gdy oboje mieli po 28 lat. Jednak już kilka tygodni po ślubie pozwana związała się z innym mężczyzną. Formalnie więź małżeńska stron trwała dwa lata. Strony uzyskały rozwód bez orzekania o winie. Brak jest w aktach sprawy przyznania się powódki do popełnionej symulacji. Jednak zdaniem składu orzekającego, pozwana nie będąc w stanie wycofać się z obietnicy małżeństwa danej powodowi, sfingowała konsens małżeński, czego ewidentnym dowodem jest porzucenie rodziny – męża i dwóch synów kilka tygodni po złożonej obietnicy trwania w dozgonnym związku<sup>10</sup>.

Kolejna sprawa dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała od dzieciństwa, ponieważ byli rówieśnikami mieszkającymi w sąsiedztwie. Bliska relacja stron poprzedzająca okres narzeczeństwa trwała około czterech lat, z czego przynajmniej połowę czasu strony zamieszkiwały w domu rodziców pozwanej. Strony zawarły małżeństwo, gdy oboje mieli po 27 lat. Po ślubie strony nadal mieszkaly w domu rodziców pozwanej, gdzie do dyspozycji miały własne mieszkanie. Dobrze rokujące małżeństwo stron okazało się związkiem niefortunnym i nietrwałym. Formalnie pożycie małżeńskie stron trwało rok. Strony uzyskały rozwód bez orzekania o winie. Pozwana

---

<sup>10</sup> Sent. c. Rapacz z 19 czerwca 2013 r., sygn. akt L.I.N.4/06, WSMK 2013 (nieopublik.).

zaprzeczyła tezie powoda o popełnionych przez siebie aktach niełojalności przed ślubem i zdradach małżeńskich, których pozwana miała się dopuścić, ale w przedmiocie symulacji zeznała: „Wiedziałam, że nie chcę być jego żoną. To, co się stało, było wymuszone. Zrobiłam największy błąd w swoim życiu”<sup>11</sup>.

Następna sprawa dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała trzy lata. Strony poznały się w trakcie wykonywania przez pozwanego pracy taksówkarza. Między stronami wywiązała się bliższa znajomość. Były postrzegane w swoim środowisku jako normalna para zakochanych młodych ludzi. Strony podjęły współżycie cielesne, a po roku znajomości wspólnie wynajęły mieszkanie i razem zamieszkały. Po dwuletniej znajomości strony zawarły małżeństwo. Powódka miała wtedy 27 lat, a pozwany 29 lat. Jednak po kilku miesiącach od ślubu powódka wyprowadziła się ze wspólnego mieszkania i weszła w relację z innym mężczyzną. Formalnie pożycie małżeńskie stron trwało 4 miesiące. Strony uzyskały rozwód bez orzekania o winie. Powódka przyznała się do popełnionej symulacji oraz wskazała na przyczynę zewnętrznego wyrażenia zgody małżeńskiej, jaką była chęć ochrony własnego wizerunku w środowisku, który doznałby szwanku, gdyby powódka w ostatnich dniach przed ślubem wycofała się ze wspólnych ustaleń i nie poszła do ślubu<sup>12</sup>.

Kolejna sprawa (rozpatrywana w II instancji) dotyczy stron, których znajomość przedślubna trwała cztery lata z przerwą spowodowaną wyjazdem pozwanego do Wielkiej Brytanii. Strony bardzo szybko nawiązały bliską relację, często spotykały się ze sobą i chętnie podjęły również współżycie cielesne. W trakcie wyjazdu pozwanego strony dwukrotnie spotkały się. Miały ponadto ze sobą stały kontakt telefoniczny i internetowy. Pozwany postrzegał powódkę jako dobrą kandydatką na żonę. Strony zawarły małżeństwo, gdy powódka miała 26 lat, a pozwany miał 28 lat. Po upływie trzech miesięcy pozwany przestał spotykać się z powódką. Formalnie więź małżeńska stron trwała rok. Strony uzyskały rozwód bez orzekania o winie. Pozwany pytany o przyczyny niepowodzenia małżeństwa wskazał jednoznacznie, że taką przyczynę stanowiło związanie się przez powódkę z innym mężczyzną. Powódka przyznała się do popełnionej symulacji i jako przyczynę zewnętrznego wyrażenia zgody małżeńskiej wskazała nieumiejętność wycofania się z podjętych ustaleń ze względów wizerunkowych<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> Sent. c. Molendys z 9 kwietnia 2014 r., sygn. akt L.I.N.146/10, WSMK 2014 (nieopublik.).

<sup>12</sup> Sent. c. Molendys z 19 października 2016 r., sygn. akt L.I.N.44/14, WSMK 2016 (nieopublik.).

<sup>13</sup> Sent. c. Rapacz z 7 grudnia 2016 r., sygn. akt L.II.N.195/14, WSMK 2016 (nieopublik.).

Następna sprawa dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała rok. Po zapoznaniu się między stronami szybko nawiązała się sympatia. Po półrocznej znajomości pozwany oświadczył się powódce w obecności jej rodziców. Oświadczyny zostały przyjęte przez powódkę. Strony ustaliły datę ślubu oraz rozpoczęły przygotowania do niego. Podjęły decyzję, że po ślubie zamieszkają w rodzinnej miejscowości powódki, gdzie jej rodzice rozpoczęli budowę domu, który w perspektywie miał być udostępniony stronom. Strony w zaplanowanym czasie zawarły małżeństwo. Oboje mieli wtedy po 29 lat. Po ślubie, zgodnie z planami, strony zamieszkały w domu rodziców powódki. Jednak po kilku miesiącach od ślubu pozwany wyprowadził się od powódki i wrócił mieszkać do domu swojej matki. Potem strony odwiedzały się jeszcze w domach swoich rodziców – powódka nakłaniała męża do podjęcia wspólnego życia, ale on nie był zainteresowany budowaniem jedności małżeńskiej. Formalnie pożycie małżeńskie stron trwało cztery lata. Strony uzyskały rozwód bez orzekania o winie. Po uzyskaniu rozwodu pozwany związał się z inną kobietą. Brak jest w aktach sprawy przyznania się pozwanego do popełnionej symulacji. Jednak zdaniem składu orzekającego, powódka wskazuje na szereg wydarzeń, związanych z wejściem jeszcze przed ślubem w relację pozwanego z inną kobietą (jego sąsiadką) układających się zdaniem sędziów w spójną i logiczną narrację. Pozwany w swoich dążeniach do zawarcia ślubu z powódką zaszedł tak daleko, że nie potrafił wycofać się z planów zawarcia małżeństwa<sup>14</sup>.

Kolejna sprawa dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała dwa lata. Strony nawiązały bliższą relację, która okazała się burzliwa i trudna. Swojemu związkowi nadali również wymiar intymny przez podjęcie współżycia seksualnego, które zaowocowało poczęciem dziecka. Powódka postrzegала pozwanego jako dobrego kandydata na męża i ojca, a mocne uczucia, jakie do niego żywiła, sprawiły, że go wręcz idealizowała. Strony zawarły małżeństwo, gdy powódka miała 25 lat, a pozwany miał 27 lat. Pół roku po jego zawarciu miały miejsce narodziny ich dziecka. Po jego przyjściu na świat jedność małżeńska stron uległa szybkiej destrukcji. Kilkanaście miesięcy po ślubie pozwany – pod pretekstem przeprowadzanych w domu remontów – polecił wyprowadzić się powódce wraz z dzieckiem. Ona w tym czasie przeniosła się do swoich rodziców. Po tym strony nie wróciły już do wspólnoty małżeńskiej. Co prawda, jeszcze kilka lat po ślubie

---

<sup>14</sup> Sent. c. Rapacz z 13 grudnia 2017 r., sygn. akt L.II.N.141/14, WSMK 2017 (nieopublik.).

próbowały nawiązać małżeńską relację – wyjechały na wspólne wakacje i podjęły nawet próbę wspólnego zamieszkania. Niestety nie udało im się małżeństwa uratować. Formalnie więź małżeńska stron trwała pięć lat. Strony uzyskały rozwód bez orzekania o winie. Pozwany przyznał się do popełnionej symulacji i jako przyczynę zewnętrznego wyrażenie zgody małżeńskiej wskazał nacisk wynikający z szantażu powódki i polecenia matki, aby zawarł małżeństwo<sup>15</sup>.

## 2.2. Zdobywanie dóbr materialnych

Pierwsza z tego rodzaju spraw dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała rok. Strony poznały się za pośrednictwem Internetu. Pozwany (Koreańczyk) po ośmioletnim pobycie w Stanach Zjednoczonych przyjechał do Polski na zaproszenie powódki. Powódka udostępniła pozwanemu swoje mieszkanie, w którym wspólnie zamieszkali. Pozwany robił na powódce i jej bliskich bardzo dobre wrażenie. Ponadto prezentował się jako człowiek przedsiębiorczy. Po czteromiesięcznym pobycie w Polsce pozwany pojechał do Korei, gdzie odbył katechumenat i przyjął chrzest w Kościele katolickim. Na miesiąc przed ślubem powódka pojechała do Korei do pozwanego, gdzie strony zawarły małżeństwo. Powódka miała wtedy 33 lata, a pozwany miał 36 lat. Po ślubie strony zamieszkały w Polsce w mieszkaniu powódki i utrzymywały się z jej zarobków, bowiem pozwany nie mógł znaleźć pracy, a znalezioną pracę szybko tracił. Kiedy powódka była w czwartym miesiącu ciąży, pozwany wyjechał do Korei, by, jak twierdził, tam znaleźć pracę i zaradzić potrzebom finansowym rodziny. Jednak wyjazd pozwanego okazał się kresem ich wspólnego pożycia. Pozwany bowiem nie chciał wracać do Polski, a powódka nie chciała przystać na wyjazd z dzieckiem do Korei. Dodatkowo między stronami zanikła nawet zdawkowa korespondencja. Pozwany nie interesował się losem powódki i ich wspólnego dziecka. Nie alimentował również dziecka. Formalnie jedność małżeńska stron trwała rok. Strony uzyskały rozwód z orzeczeniem o winie pozwanego. Pozwany nie brał udziału w procesie, więc sędziowie oparli swoje przekonania na składających się w logiczną całość zeznaniach powódki oraz jej świadków, którzy zeznali, że pozwany kreował się na człowieka mającego, podczas gdy jedynym jego dorobkiem w wieku prawie czterdziestu

---

<sup>15</sup> Sent. c. Molendys z 17 października 2017 r., sygn. akt L.I.N.112/13, WSMK 2017 (nieopublik.).

lat były studia ukończone w Stanach Zjednoczonych, zaś przyjęcie chrztu w Kościele katolickim potraktował jedynie jako krok do pozyskania powódki. Ponadto powódka oświadczyła, że pozwany od początku małżeństwa wykazywał nieproporcjonalnie duże zainteresowanie sferą finansową ich małżeństwa. Ostatecznie pozwany zrezygnował z małżeństwa w momencie, w którym przekonał się, że nie uda mu się „uwłaszczyć” na majątku powódki. W przedmiotowej sprawie miała miejsce sytuacja, kiedy cel kontrahenta stał się głównym celem zawarcia sakramentalnego małżeństwa, a małżeństwo było jedynie środkiem do osiągnięcia tego celu – *causa celebrandi* oraz *causa simulandi* zbiegły się w jednej przyczynie<sup>16</sup>.

Kolejna sprawa dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała pięć lat. Krótco po zapoznaniu się nawiązały bliską relację, której nadały również wymiar intymny. Pozwany oświadczył się powódce, a ta przyjęła jego oświadczenia. Strony postanowiły zawrzeć małżeństwo, jakkolwiek ich plany matrymonialne spotkały się z dezaprobatą osób z otoczenia powódki, którzy jasno formułowali swoje niechętnie stanowisko, odradzając powódce wiązanie się z pozwanym. Powódka jednak była w nim zakochana i idealizowała jego osobę. Zachowanie pozwanego, jakie prezentował przed zawarciem związku małżeńskiego z powódką, było niepokojące. Często nadużywał alkoholu i był agresywny w stosunku do powódki. Strony jednak zawarły małżeństwo, gdy powódka miała 23 lata, a pozwany miał 32 lata. Po licznych kłótniach powódka poleciła pozwanemu wyprowadzić się z jej domu rodzinnego, w którym strony po ślubie zamieszkały. Formalnie jedność małżeńska stron trwała dwa lata. Strony uzyskały rozwód bez orzekania o winie. Pozwany nie sprzeciwił się jednoznacznie tezie powódki o symulowaniu zgody małżeńskiej, ale również jej *expressis verbis* nie potwierdził. Przyznał jednak, że oszukał, wykorzystał i skrzywdził powódkę. Świadkowie zwrócili uwagę na fakt, że małżeństwo zostało zawarte w bardzo specyficznym momencie – wówczas, gdy pozwany nie miał gdzie mieszkać ani z czego żyć, gdyż był obciążony długami z poprzedniej działalności. Natomiast dzięki małżeństwu z powódką mógł zamieszkać w jej domu rodzinnym, gdyż matka powódki nie wyraziła zgody, aby strony mieszkały u niej bez ślubu. W przedmiotowej sprawie sędziowie orzekli nieważność małżeństwa również z tytułu niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej po stronie mężczyzny<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> Sent. c. Bogdał z 5 stycznia 2011 r., sygn. akt L.I.N.35/08, WSMK 2011 (nieopublik.).

<sup>17</sup> Sent. c. Molendys z 22 maja 2019 r., sygn. akt L.I.N.175/16, WSMK 2019 (nieopublik.).

### 2.3. Uzyskanie mieszkania

Jedyna z tego rodzaju spraw dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała dwa lata. Strony poznały się w czasie odbywania przez powoda obowiązkowej służby wojskowej. Po jego wyjściu z wojska strony kontynuowały znajomość korespondencyjnie ze względu na dzielącą je odległość. Niekiedy powód przyjeżdżał w odwiedziny do domu rodzinnego pozwanej, gdzie strony spędzały czas w obecności jej matki i sióstr. Zdaniem powoda po roku znajomości stron matka pozwanej wymogła na nim decyzję o małżeństwie z pozwaną. Powód nie przyjechał jednak na zaplanowane przez matkę pozwanej zaręczyny, w związku z czym pojawiła się ona u niego i przekonała go do podjęcia decyzji o ślubie, obiecując, że poniesie wszystkie koszty związane z uroczystością. Przez to, że powód pochodził z biednej rodziny i takie załatwienie sprawy wydało mu się bardzo korzystne, przystał na propozycję matki pozwanej. Powód liczył również na to, że, wiążąc się z pozwaną, będzie mógł w końcu otrzymać przydział na samodzielne mieszkanie. Po rocznej znajomości strony zawarły kontrakt cywilny. Pół roku później strony zawarły również, po namowach teściowej, małżeństwo kanoniczne. Powód miał wówczas 23 lata, a pozwana miała 20 lat. Pół roku po ślubie powód wprowadził się do domu rodzinnego pozwanej. Strony jednak nie mogły prowadzić oddzielnego gospodarstwa domowego, ponieważ wszystkim zarządzała teściowa. Z oświadczenia powoda wynika, że strony musiały także spać w jednym łóżku z teściową, która w ten sposób pilnowała ich, aby nie mieli dzieci. Małżeństwo zostało jednak dopełnione przez strony, co dokonać się miało ukradkiem pod nieobecność teściowej. Pożycie cielesne stron było sporadyczne. Powód najbardziej rozczarował się faktem, że matka pozwanej nie chciała mu podpisać wniosku mieszkaniowego, co uniemożliwiło mu wyprowadzenie się z pozwaną do samodzielnego mieszkania. Zdaniem powoda, pozwana była we wszystkim podporządkowana matce i nie potrafiła się jej przeciwstawić. Po czterech miesiącach wspólnego zamieszkiwania i niespełna rok od zawarcia małżeństwa powód wyprowadził się od pozwanej. Powód chciał nakłonić pozwaną do wyprowadzenia się od matki, jednak podejmowane przez niego próby zakończyły się niepowodzeniem. Formalnie więź małżeńska stron trwała trzy lata. Strony uzyskały rozwód bez orzekania o winie. Powód przyznał się do popełnionej symulacji: „Mnie zależało tylko na wniosku na mieszkanie. Ślub

kościelny uważałem za komedię<sup>18</sup>. Także w tej sprawie *causa celebrandi* oraz *causa simulandi* zbiegają się w jednej przyczynie, jaką była chęć uzyskania mieszkania<sup>19</sup>.

#### 2.4. Legalizacja pobytu

Jedyna z tego rodzaju spraw dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała rok. Już w okresie przedślubnym, kiedy pozwany (Wietnamczyk) zobaczył, że powódka zaangażowała się uczuciowo w ich związek, zaczął zaniedbywać powódkę. Często zostawiał ją samą i szedł do znajomych, mówiąc jej wprost, że interesy i praca są dla niego o wiele ważniejsze od niej. Strony początkowo zawarły kontrakt cywilny, a następnie małżeństwo kanoniczne. Powódka miała wtedy 20 lat, a pozwany miał 37 lat. Zaraz po ślubie pozwany stał się jeszcze bardziej obojętny wobec powódki. Jego obojętność wobec powódki oraz wobec ich wspólnych dzieci szybko narastała, a nawet eskalowała do aktów agresji – najpierw psychicznej, a potem także fizycznej wobec niej oraz ich dzieci. Formalnie pożycie małżeńskie stron trwało dziewięć lat. Strony uzyskały rozwód bez orzekania o winie. Brak jest w aktach przyznania się pozwanego do symulacji. Jednak świadkowie przesłuchani w sprawie zgodnie stwierdzili, że pozwany potraktował powódkę i związek z nią instrumentalnie oraz wykorzystał jej naiwność i uczucie, by się z nią ożenić i w ten sposób uzyskać możliwość przebywania w Polsce i prowadzenia swoich interesów. Małżeństwo stron miało posłużyć pozwanemu jedynie jako środek do osiągnięcia celu, jakim była możliwość zalegalizowania swojego pobytu w Polsce. W tej sprawie poważnym zastrzeżeniem obrońcy węzła przeciwko orzekaniu nieważności małżeństwa był fakt, że do uzyskania wizy w Polsce wystarczyłoby mu zawarcie kontraktu cywilnego (jak też się stało) bez konieczności zawierania małżeństwa kanonicznego. Jednak, jak zauważyli sędziowie, byłby to argument słuszny tylko wtedy, gdyby pozwany orientował się w systemie prawa polskiego. W świetle zgromadzonego materiału dowodowego sędziowie doszli do przekonania, że pozwany absolutnie nie znał zależności zachodzących między prawem polskim a prawem kanonicznym. Był on wyznawcą buddyzmu, w którym zawieranie małżeństwa następuje według form zwyczajowo przyjętych w lokalnej społeczności, także w formie religijnej,

---

<sup>18</sup> Sent. c. Molendys z 9 października 2013 r., sygn. akt L.I.N.101/10, WSMK 2013 (nieopublik.).

<sup>19</sup> Tamże.



zgodnie z prawem świeckim państwa, w którym aktualnie wyznawcy tej religii przebywają [Czapnik 2014, 354-55]. Można więc założyć, że dla pozwanego małżeństwo zostało zawarte „w pełni” dopiero w formie kanonicznej, dlatego przystał na jego zawarcie i nawet do niego dążył. Również w tej sprawie możliwość zalegalizowania pobytu stała się zarówno przyczyną zawarcia małżeństwa, jak i przyczyną symulacji zgody małżeńskiej<sup>20</sup>.

## 2.5. Możliwość emigracji

Pierwsza z tego rodzaju spraw dotyczy stron, które dopuściły się obustronnej symulacji całkowitej. Znajomość przedślubna stron trwała 5 lat. Powódka przyznała się do popełnionej symulacji. Swoje przyznanie potwierdza faktami – brakiem głębszych uczuć z pozwanym przed ślubem i niepodjęciem po ślubie sposobu życia właściwego małżonkom. Jako przyczynę zarówno zewnętrznego wyrażenia zgody małżeńskiej, jak i całkowitej symulacji zgody małżeńskiej, wskazała na chęć pomocy pozwanemu w realizacji jego emigracyjnych planów oraz ułatwienie sobie możliwości wyjazdów zagranicznych. Pozwany, odnosząc się do tezy powódki, twierdził, że wspólnie z nim świadomie realizowała plan zawarcia fikcyjnego małżeństwa. Pozwany brał czynny udział w ruchu opozycyjnym skierowanym przeciwko komunistycznemu totalitaryzmowi. Bojąc się prześladowań, nosił się z zamiarem wyjazdu do Stanów Zjednoczonych, gdzie mieszkała już jego siostra. W Konsulacie Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej dowiedział się, że jeżeli nie dostarczy zaświadczenia o zawarciu „ślubu kościelnego”, to nie otrzyma wizy. Wobec tych trudności pozwany zdecydował się na zawarcie fikcyjnego małżeństwa z koleżanką z grupy rówieśniczej. Zawarcie małżeństwa nie było poprzedzone okresem narzeczeńskim ani zaręczynami. Strony nie były postrzegane w otoczeniu jako para ludzi zakochanych w sobie. Ponadto matka pozwanego zeznała, że o planowanym ślubie dowiedziała się na dwa tygodnie przed jego terminem. Strony zawarły małżeństwo kanoniczne w tym samym dniu, w którym zawarły również kontrakt cywilny. Oboje mieli wtedy po 25 lat. Po ślubie strony oraz ich rodziny i przyjaciele spotkali się na przyjęciu w domu rodziców powódki, natomiast nigdy nie zamieszkały razem oraz zgodnie oświadczyły, że nie dopełniły małżeństwa. Formalnie więź małżeńska stron trwała rok. Strony otrzymały rozwód bez orzekania o winie. Niedługo później pozwany wyjechał do Stanów Zjednoczonych. Tam też poznał

<sup>20</sup> Sent. c. Rapacz z 13 lipca 2016 r., sygn. akt L.I.N.140/07, WSMK 2016 (nieopublik.).

kobietę, z którą zawarł kontrakt cywilny. Również w tej sprawie chęć emigracji do USA stała się zarówno przyczyną zawarcia małżeństwa, jak i przyczyną całkowitej symulacji zgody małżeńskiej przez obie strony<sup>21</sup>.

Kolejna sprawa dotyczy stron, których przedślubna znajomość trwała trzy miesiące. Strony poznały się w Grecji, dokąd oboje uciekli z Polski z zamiarem emigracji do Stanów Zjednoczonych. Strony stanowiły parę oraz podejmowały współżycie seksualne. Po otrzymaniu wiadomości, że małżeństwa łatwiej dostają wizę emigracyjną do Stanów Zjednoczonych, strony postanowiły zawrzeć fikcyjne małżeństwo. Ponieważ formalności związane z kontraktem cywilnym mogły zająć kilka miesięcy, strony postanowiły zawrzeć małżeństwo kanoniczne w Grecji, gdzie umożliwiono im to bez żadnego przygotowania w krótkim czasie. Powód miał wtedy 22 lata, a pozwana miała 19 lat. Po ślubie dochodziło między stronami do częstych kłótni. Po przyjeździe do Stanów Zjednoczonych strony zgodnie z przepisami emigracyjnymi zamieszkały razem. Nadal pojawiały się między nimi konflikty. Pozwana po roku wyjechała do Polski, skąd wróciła w następnym roku w szóstym miesiącu ciąży. Powód uznał dziecko jako swoje, aby pozwana i dziecko były objęte ubezpieczeniem zdrowotnym. Kiedy pozwana potrzebowała statusu samotnej kobiety z dzieckiem wymaganego do otrzymania stypendium, wystąpiła o rozwód. Strony nie mieszkały już wtedy razem. Formalnie pożycie małżeńskie stron trwało pięć lat. Powód przyznał się do popełnionej symulacji. Materiał dowodowy wskazuje na oczywistą przyczynę zarówno zewnętrznego wyrażenia zgody małżeńskiej, jak i przyczynę całkowitej symulacji zgody małżeńskiej, którą była chęć zwiększenia szans na otrzymanie możliwości emigracji do Stanów Zjednoczonych<sup>22</sup>.

### 3. *Causa simulandi* w wyrokach Sądu Metropolitalnego w Krakowie

#### 3.1. Brak miłości

W pierwszej z tego rodzaju spraw powódka oświadczyła, że informacja o ciąży z chłopakiem, którego nigdy nie kochała, okazała się dla niej bardzo trudna. Powódka nikomu nie chciała powiedzieć o swoim zajściu w ciążę. W krytycznym momencie swojego życia chciała usunąć dziecko,

<sup>21</sup> Sent. c. Bogdał z 8 marca 2017 r., sygn. akt L.I.N.147/13, WSMK 2017 (nieopublik.).

<sup>22</sup> Sent. c. Bogdał z 12 lipca 2017 r., sygn. akt L.I.N.172/14, WSMK 2017 (nieopublik.).

ale pozwany oświadczył jej, że jeżeli to zrobi, to dowie się o tym lokalna społeczność<sup>23</sup>.

W kolejnej sprawie pozwana zeznała, że przysięgę małżeńską składała nieszczerze, gdyż jeszcze przed ślubem skonstatowała, że nie kocha powoda i nie chce wiązać się z nim węzłem małżeńskim. Również powód oświadczył, że jeszcze przed ślubem pozwana stała się wobec niego oziębła i zdystansowana. Nie brała udziału w przygotowaniach do małżeństwa. Dodatkowo powód zeznał, że podczas błogosławieństwa przez rodziców pozwana „stała jak skazana”, podczas wesela „bawiła się, bo musiała”, a po ślubie nie zgodziła się na dopełnienie małżeństwa i całą swoją postawą pokazywała powodowi, że nie czuje się związana żadnym małżeństwem<sup>24</sup>.

W następnej sprawie pozwana zeznała, że jej początkowy entuzjazm dla osoby powoda bardzo osłabł albo został wręcz zastąpiony przez dość daleko posuniętą rezerwę. Jednak wobec faktu zaistniałej ciąży pozwana przystała na projekt zawarcia małżeństwa, jakkolwiek uczyniła to pod presją rodziny zarówno własnej, jak i powoda. Bolesne doświadczenie poronienia na kilka tygodni przed ślubem tylko wzmogło opór pozwanej wobec planowanego małżeństwa. Pozwana konsekwentnie oświadczyła: „W trakcie przysięgi małżeńskiej mówiłam, że ślubuję, ale w sercu czułam co innego i byłam temu przeciwna. Robiłam to wbrew sobie, bez miłości”<sup>25</sup>.

W kolejnej sprawie pozwany, opisując przedślubną relację stron, stwierdził: „Jeszcze przed ślubem nosiłem się z zamiarem rozwiązania małżeństwa z powódką, ponieważ jej nie kochałem”<sup>26</sup>. Pozwany wyszczególnił swoje zachowania poślubne dowodzące symulacji całkowitej: „Przez około pięć miesięcy po ślubie doskonale kryłem kłamstwo wypowiedziane w kościele. Jednak po narodzinach dziecka przyznałem się do wszystkiego powódce. Uciekałem od żony do kolegów i znajomych”<sup>27</sup>. Również matka pozwanego zeznała, że był on poddany presji z jej strony, a także szantażującej go powódki oraz że jasno komunikował swoją niechęć do powódki i do zawarcia z nią małżeństwa. W przedmiotowej sprawie sędziowie orzekli nieważność małżeństwa również z tytułu niezdolności do podjęcia istotnych

<sup>23</sup> Sent. c. Molendys z 17 lutego 2010 r.

<sup>24</sup> Sent. c. Molendys z 10 listopada 2010 r.

<sup>25</sup> Sent. c. Molendys z 5 października 2011 r.

<sup>26</sup> Sent. c. Molendys z 17 października 2017 r.

<sup>27</sup> Tamże.

---

obowiązków małżeńskich z przyczyn natury psychicznej po stronie mężczyzny, jak i po stronie kobiety<sup>28</sup>.

### 3.2. Prowadzenie „podwójnego życia”

W pierwszej z tego rodzaju spraw pozwana zeznała, że na kilka miesięcy przed ślubem z powodem zaangażowała się emocjonalnie i podjęła współżycie seksualne z żonatym mężczyzną (swoim kolegą z pracy), krótko po ślubie wróciła do intymnej relacji z nim, dopuszczając się zdrad małżeńskich, by w końcu porzucić powoda, zerwać jedność małżeńską i podjąć życie w nieformalnym związku ze swoim kolegą: „Ja na początku byłam zakochana w powodzie, ale kiedy poznałam swojego kolegę z pracy, już wiedziałam, że powoda nie kocham”<sup>29</sup>. W omawianej sprawie sędziowie orzekli nieważność małżeństwa również z tytułu wykluczenia wierności przez pozwaną. Na taką decyzję składu orzekającego należy spojrzeć krytycznie. W ocenie doktryny kanonistycznej oraz jurysprudencji rotalnej nie można jednocześnie uznać, że pozwany nie miał woli małżeńskiej (symulacja całkowita) i miał wolę małżeńską, choć zdefektowaną (symulacja częściowa), a co za tym stoi, nie można orzekać nieważności małżeństwa zarówno z tytułu symulacji całkowitej, jak i z którejś z symulacji częściowych [Sobański 2000, 146].

W kolejnej sprawie powódka zeznała, że po tym jak na kilka miesięcy przed ślubem zmieniła miejsce pracy, poznała w nim mężczyznę, z którym weszła w relację. Relacja ta, mająca początkowo charakter koleżeński, ewoluowała w kierunku zaangażowania emocjonalnego, a w końcu przekroczyła granice właściwe dla kolegów z pracy i na trzy miesiące przed planowanym ślubem z pozwanym, powódka podjęła współżycie seksualne ze swoim kolegą. W związku z tą sytuacją pojawiły się u powódki wątpliwości w odniesieniu do planowanego małżeństwa z pozwanym. Powódka dzieliła się tymi wątpliwościami również z pozwanym, który postanowił krótko przed planowanym ślubem wyprowadzić się ze wspólnie zamieszkiwanego z powódką mieszkania. Jednak pomimo tego postanowił, będąc zaangażowanym emocjonalnie w związek z powódką oraz mając nadzieję, że zerwie ona relację z kochankiem, przystąpić z nią do ceremonii zaślubin. Zawarte przez strony małżeństwo nie było udane. Wobec kryzysu małżeńskiego pozwany

---

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Sent. c. Bogdał z 5 maja 2010 r.

zapropował powódce udanie się do specjalistów, ale ona na tę propozycję nie przystała. Związała się natomiast z mężczyzną, z którym nawiązała relację przed ślubem i zerwała pożycie małżeńskie ze swoim mężem<sup>30</sup>.

W następnej sprawie pozwany przyznał się, że na pół roku przed ślubem związał się emocjonalnie z inną kobietą, a na miesiąc przed ślubem stron współżył z nią seksualnie. Znajomość ta była starannie ukrywana przed osobami z ich otoczenia. Wraz z rozwojem uczucia pozwanego do innej kobiety następowała zmiana jego zachowania w stosunku do powódki, będącej już wtedy jego narzeczoną. Pozwany był wobec niej coraz bardziej oschły, oziębły, unikał rozmów o wspólnej przyszłości i przygotowaniach do ślubu. Powódka zauważyła ten proces i chciała nawet przełożyć datę ślubu, ale ostatecznie do tego nie doszło. Po ślubie nasiliło się coraz bardziej obojętne odnoszenie się pozwanego do powódki – nie wykazywał on chęci budowania z nią prawdziwej wspólnoty małżeńskiej. Kiedy rok po ślubie wyszedł na jaw związek pozwanego z inną kobietą, nastąpiło definitywne zerwanie jedności małżeńskiej stron – pozwany wyprowadził się i zamieszkał ze swoją kochanką. Pozwany nie tylko przyznał się do przed i poślubnego współżycia z inną kobietą oraz prowadzenia z nią równoległego do małżeństwa życia, ale także do tego, że nie złożył szczerze przysięgi małżeńskiej. Po rozwodzie stron pozwany zawarł ze swoją kochanką kontrakt cywilny<sup>31</sup>.

W kolejnej sprawie powódka przyznała się, że kilka tygodni przed ślubem poznała innego mężczyznę, z którym współżyła seksualnie. Zarówno przed, jak i po ślubie, utrzymywała ona bliskie relacje emocjonalne i intymne z tym mężczyzną, z którym następnie zawarła kontrakt cywilny. Mówiła mu, że go kocha i czuła się w jego towarzystwie lepiej niż w obecności pozwanego. Osoby znające prawdę o ich relacji odradzali powódce zawieranie małżeństwa. Jednak powódka ich nie posłuchała i już na drugi dzień po swoim ślubie spotkała się ze swoim kochankiem i z nim współżyła. Potem regularnie dopuszczała się zdrad małżeńskich. Po trzech miesiącach wspólnego życia z pozwanym, kiedy wyszły na jaw jej zdrady, powódka odeszła od niego i zamieszkała ze swoim kochankiem<sup>32</sup>.

W następnej sprawie pozwana, będąc nastolatką, weszła w bliską relację z mężczyzną. Nie podobało się to jej bliskim, zwłaszcza matce, gdyż ten

<sup>30</sup> Sent. c. Molendys z 3 listopada 2010 r.

<sup>31</sup> Sent. c. Rapacz z 16 stycznia 2013 r.

<sup>32</sup> Sent. c. Rapacz z 5 lutego 2013 r.

mężczyzna przez swoje zachowanie, skłonności do alkoholu i środowisko, w jakim przebywał, nie mógł się jawić jako człowiek wzorowej konduity. Pozwana, chcąc zrobić na złość swojemu partnerowi, weszła w relację z powodem, z którym trzy miesiące po zapoznaniu się zaszła w ciążę. Na kilka dni przed planowanym terminem ślubu stron do kancelarii parafii pozwanej przybył jej wcześniejszy partner i oświadczył, że małżeństwo stron nie może być zawarte, gdyż pozwana jest z nim emocjonalnie związana. Proboszcz wezwał wówczas, w celu wyjaśnienia sprawy, strony i matkę pozwanej oraz zaproponował stronom przełożenie terminu ślubu. W obecności powoda i swojej matki oraz przysięgając na krzyż, pozwana oświadczyła, że wypowiedź jej partnera nie ma pokrycia w rzeczywistości. Stąd też strony postanowiły nie przekładać terminu ślubu. Po tym jak powód na skutek awantury domowej, która miała miejsce zaledwie dwa tygodnie po ślubie, wyprowadził się z ich wspólnie zamieszkiwanego mieszkania, również po kilku tygodniach pozwana uciekła z domu swojej matki i przeprowadziła się do swojego partnera. Po swoje rzeczy przybyła do rodzinnego domu w asyście funkcjonariuszy policji. Pozwana zawarła kontrakt cywilny ze swoim partnerem<sup>33</sup>.

W kolejnej sprawie strony przed ślubem podjęły akcję promocji swojego ośrodka jeździeckiego. W realizacji tej reklamy uczestniczył fotoreporter, z którym pozwana zaczęła się kilka miesięcy przed ślubem spotykać i zdradzać powoda. Z zeznań świadków wynika, że pozwana była w nim bardzo zakochana. Kilka tygodni po ślubie pozwana uciekła od powoda. Nie przystała na jego propozycję, by wznowić pożycie małżeńskie ani nie reagowała na próby ratowania więzi małżeńskiej stron podejmowane przez jej rodziców. Brak w aktach sprawy przyznania się pozwanej do symulacji. Zdaje się zarzucać powodowi, że to on symulował wyrażenie zgody małżeńskiej. Twierdzi, że kiedy była w ciąży, a później opiekowała się także ich wspólnymi dziećmi, to w tym samym czasie powód nawiązał romans z jedną z pracownic ośrodka jeździeckiego – swoją aktualną cywilną żoną, wskutek czego przestał być zainteresowany małżeństwem z pozwaną, a zawarł je wyłącznie z obawy przed reakcją otoczenia, zwłaszcza rodziców pozwanej. Takie twierdzenie pozwanej w ocenie składu orzekającego należy uznać za mało krytyczne i naiwne. Pozwana twierdzi bowiem, że: „O fakcie tym [domniemanym romansie powoda z pracownicą – A.R.] wiedzieli niemal

---

<sup>33</sup> Sent. c. Rapacz z 29 maja 2013 r.

wszyscy z wyjątkiem mnie oraz moich rodziców”<sup>34</sup>. Trudno wyobrazić sobie sytuację, że w niewielkim i zamkniętym środowisku pracowników stadniny życiowy partner córki właścicieli prowadzi romans z jedną z pracownic, a uchodzi to uwadze wyłącznie wspomnianych właścicieli i ich córki oraz że żadna z zatrudnionych tam osób nie próbuje zdyskontować tego rodzaju wiedzy. Sędziowie przyjęli, że pozwana znalazłszy się w rozdarciu pomiędzy emocjonalnym oraz intymnym zaangażowaniem w związku z nowo poznanym mężczyzną a dotychczasowym życiowym dorobkiem i podjętymi ustaleniami, uciekła się do sfingowania zgody małżeńskiej, co tylko potwierdziła decyzjami podjętymi krótko po ślubie<sup>35</sup>.

W następnej sprawie powódka na kilka miesięcy przed planowanym ślubem zbliżyła się emocjonalnie do swojego kolegi z pracy: „Zauroczyłam się w nim, spotykaliśmy się przed ślubem codziennie w pracy i po pracy”<sup>36</sup>. Wejście w tę relację było spowodowane rozczarowaniem się pozwanym. Rozczarowanie to – zdaniem powódki – wywołało u niej emocjonalną niechęć, a nawet obrzydzenie do pozwanego<sup>37</sup>.

W kolejnej sprawie powódka na kilka miesięcy przed planowanym ślubem z pozwanym nawiązała bliską relację z innym mężczyzną. Sygnalizowała pozwanemu obiekcje w kwestii ślubu, ale nie powiedziała mu wprost, że jest emocjonalnie związana z kimś innym. Pozwany jednoznacznie odrzucił propozycję odstąpienia od ceremonii zaślubin. Powódce zabrakło odwagi i determinacji, by podjąć ostateczną decyzję o zerwaniu i obrała, jak się jej wydawało wygodną postawę, polegającą na przystąpieniu do ceremonii zaślubin przy wewnętrznym sprzeciwie wobec jej skutków prawnych. Sędziowie stwierdzili również, że okolicznością potwierdzającą wolę symulacyjną powódki, był fakt bardzo krótkiego czasu trwania jedności małżeńskiej – były to niespełna trzy miesiące<sup>38</sup>.

W następnej sprawie powódka przedstawiła spójny i logiczny obraz całości „podwójnego życia”, którego miał dopuścić się pozwany. Na dwa lata przed ślubem stron popełnił samobójstwo mąż sąsiadki pozwanego. W miejscu zamieszkania pozwanego krążyły plotki, że pozwanego oraz jego

---

<sup>34</sup> Sent. c. Rapacz z 19 czerwca 2013 r.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Sent. c. Molendys z 19 października 2016 r.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> Sent. c. Rapacz z 7 grudnia 2016 r.

sąsiadkę łączy coś więcej niż tylko sąsiedzka znajomość. Ponadto niektórzy sąsiedzi samobójstwo męża sąsiadki łączyli z osobą pozwanego. Według świadków relacja pozwanego z sąsiadką była kontynuowana, co nie podobało się matce pozwanego, dla której sąsiadka nie wydawała się odpowiednią synową. Stąd też entuzjazm matki pozwanego dla powódki i planów matrymonialnych stron. Po ich ślubie pozwany wykazał rzucający się w oczy brak zainteresowania powódką i małżeństwem z nią, a każdy pretekst okazywał się dobry, by nie podejmować z nią wspólnego życia. Po rozstaniu z powódką pozwany szybko postarał się, aby u jego boku pojawiła się inna kobieta, którą okazała się jego sąsiadka. Stąd też zdaniem składu orzekającego twierdzenie, że przez czysty przypadek była to ta sama kobieta – sąsiadka, byłoby daleko posuniętą naiwnością<sup>39</sup>.

### 3.3. Awersja do osoby

W przedmiotowej sprawie, w jako jedynej w zaprezentowanej pracy, miała miejsce awersja pozwanej do powoda połączona z bojaźnią. Orzecznictwo rotalne często przywołuje sytuacje, kiedy awersja będąca przyczyną symulacji pojawia się w połączeniu z bojaźnią jako przyczyną symulacji. Z uwagi na to, że nupturient czegoś lub kogoś się boi (bojaźń), tylko zewnętrznie wyraża zgodę małżeńską, odczuwając jednocześnie do tej osoby, z którą zawiera związek małżeński wstręt (awersję). Pozwana zeznała: „Bałam się w noc przed zawarciem małżeństwa powiedzieć tacie, że nie chcę wyjść za powoda. Wiedziałam, że nie chcę być jego żoną, gdy się zaczęły te dziwne historie z jego zazdrością”<sup>40</sup>. Z jej zeznań wynika, że wobec nasilających się podejrzeń powoda o rzekome zdrady, których miała się dopuścić, uznała wspólne życie z nim za niemożliwe. Bała się jednak o tym poinformować swoich bliskich ze względu na długoletnią znajomość z powodem i naciski rodziny na uregulowanie sytuacji, jaką generowało wspólne zamieszkanie stron. Reasumując, sędziowie doszli do przekonania, że pozwana „wycofała” zgodę małżeńską, zorientowawszy się, że wiąże się z zazdrośnym paranoikiem<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Sent. c. Rapacz z 13 grudnia 2017 r.

<sup>40</sup> Sent. c. Molendys z 9 kwietnia 2014 r.

<sup>41</sup> Tamże.



## Podsumowanie

Przedstawiona w niniejszym opracowaniu panorama przyczyn całkowitej symulacji zgody małżeńskiej w wyrokach *pro nullitate* Sądu Metropolitalnego w Krakowie w latach 2010-2020 pozwala dostrzec, jak ważne jest udowodnienie przyczyny symulacji w dowodzeniu tego tytułu nieważności małżeństwa. Trudno bowiem mówić o udowodnieniu całkowitej symulacji zgody małżeńskiej, jeżeli nie wykazano by jasno, jaka była *causa* symulacji. Dlatego w każdym z prezentowanych wyroków udowodnienie poszczególnych przyczyn symulacji przysłużyło się do osiągnięcia przez sędziów pewności moralnej pozwalającej orzec nieważność małżeństwa z tytułu całkowitej symulacji zgody małżeńskiej.

Warto zauważyć, że większość cech charakteryzujących symulację całkowitą jest zmienna, ponieważ zależą one od konkretnego przypadku. Można podawać przykładowe okoliczności czy też przyczyny skłaniające nupturienta do symulacji całkowitej, jednak nigdy nie będzie można tego uczynić tak satywnie. Życie ludzkie poprzedza prawo, co wymaga od jurysprudencji ciągłej refleksji nad zagadnieniem symulacji całkowitej. Każdy przypadek jest inny, tak jak niepowtarzalny jest każdy człowiek, stąd też wymaga się od sądownictwa kościelnego indywidualnego podejścia do rozpatrywanych spraw.

Udowodnienie nieważności małżeństwa z tytułu całkowitej symulacji zgody małżeńskiej okazuje się być trudnym zadaniem. Świadczy o tym fakt, że w latach 2010-2020 w Sądzie Metropolitalnym w Krakowie wydano 161 wyroków, z czego jedynie 20 procesów zakończono wyrokiem orzekającym nieważność małżeństwa z powyższego tytułu.

Tym bardziej więc wzbudza zainteresowanie pytanie o to, jakie okoliczności, w tym także przyczyny symulacji, muszą pojawić się w procesie, aby przekonać sędziów, że dane małżeństwo jest nieważne. Odpowiedź na to pytanie stanowi niniejsze opracowanie, które wskazuje konkretne przyczyny symulacji poparte przykładami spraw prowadzonych przez Sąd Metropolitalny w Krakowie.

Spostrzeżenia zawarte w omawianej pracy skłaniają ku ponownemu spojrzeniu na rolę nauk przedślubnych oraz katechezy w szkole średniej dotyczącej sakramentu małżeństwa. Zastanawiające bowiem są sytuacje, w których często występującą przyczyną symulacji było prowadzenie przez symulanta „podwójnego życia” przy jednoczesnej przyczynie zewnętrznego

wyrażenia zgody, jaką był brak umiejętności wycofania się przez niego z planów zawarcia małżeństwa. Warto więc zwrócić większą uwagę na czas bezpośredniego przygotowania do małżeństwa, ponieważ to często w tym okresie życia wystąpiła u któregoś z nupturientów taka nieszczerłość.

Ponadto osiągnięcie własnej korzyści, brak miłości między nupturientami albo jednego nupturienta do drugiej strony czy też awersja do osoby miały wpływ na to, że przynajmniej jedna ze stron całkowicie symulowała zgodę małżeńską. Analizując wyroki z powyższego tytułu często odnosi się wrażenie, że strony mówiąc o miłości, która ich rzekomo łączyła, często ograniczały się przy tym do miłości rozumianej jako uczucie zauroczenia albo zakochania. Trudno natomiast doszukać się niekiedy miłości, o jakiej stanowi Kościół w swoim nauczaniu, czyli o miłości rozumianej jako odpowiedzialność za drugiego człowieka czy też bycie dla drugiego człowieka [Pastwa 1999, 97-102]. Może to wynikać z faktu, że nupturienti, z różnych przyczyn, na wcześniejszym etapie swojego życia nie poznali, czym jest prawdziwa miłość i rozumieli ją jedynie powierzchownie.

Do wyeliminowania niektórych sytuacji zawierania nieważnych małżeństw może się również przysłużyć należycie przeprowadzona rozmowa duszpasterska z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa, odpowiednio sporządzony protokół przedślubny czy po prostu szczerłość między narzeczonymi, a także między narzeczonymi a duszpasterzem.

## PIŚMIENNICTWO

- Czapnik, Aleksandra. 2014. „Małżeństwo wyznawców buddyzmu.” W *Małżeństwo w Kościele katolickim oraz czterech religiach niechrześcijańskich (judaizm, islam, hinduizm, buddyzm)*, red. Ginter Dzierżon, 269-355. Kraków: Homo Dei.
- Glinkowski, Benedykt. 2004. *Całkowita symulacja zgody małżeńskiej w orzecznictwie Roty Rzymskiej (1965-1995)*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny.
- Góralski, Wojciech. 2016. „Symulacja całkowita zgody małżeńskiej (kan. 1101 § 2 KPK) w wyroku Roty Rzymskiej c. Erlebach z 22.10.2015 r.” *Ius Matrimoniale* 27, nr 4:123-40. <https://doi.org/10.21697/im.2016.27.4.06>
- Pastwa, Andrzej. 1999. *Prawne znaczenie miłości małżeńskiej*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Sobański, Remigiusz. 2000. „Orzekanie nieważności małżeństwa z dwu (lub więcej) tytułów wadliwego konsensu.” *Ius Matrimoniale* 11, nr 5:139-50. [https://doi.org/10.21697/im.2000.5\(11\).07](https://doi.org/10.21697/im.2000.5(11).07)



# ZRZECZENIE SIĘ APELACJI PRZEZ OBROŃCĘ WĘZŁA MAŁŻEŃSKIEGO SĄDU APELACYJNEGO (KAN. 1636 § 2)

## WAIVER OF APPEAL BY THE APPEAL COURT MARRIAGE BOND DEFENDER (CANON 1636 § 2)

Ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska  
e-mail: tomasz.rozkrut@upjp2.edu.pl; <https://orcid.org/0000-0002-6189-5552>

### Abstrakt

Artykuł porusza zagadnienie zrzeczenia się apelacji przez obrońcę węzła małżeńskiego sądu apelacyjnego, która została wniesiona przez obrońcę węzła małżeńskiego sądu pierwszej instancji. Jest to problem dyskutowany obecnie w związku z reformą procesu małżeńskiego dokonaną w 2015 r. Problematykę tę należy zawsze rozważać w kontekście specyfiki kanonicznego procesu małżeńskiego, jak również w kontekście odpowiedzialności za podjęte decyzje, w tym także mając na względzie wymiar społeczny wydanego wyroku kościelnego, który winien ukazać prawdę na temat zaskarżonego małżeństwa. Nie ulega wątpliwości, że zrzeczenie się apelacji przez obrońcę węzła małżeńskiego sądu apelacyjnego wniesionej przez obrońcę węzła małżeńskiego sądu pierwszej instancji, wobec przedstawionych w artykule, w sposób bardzo syntetyczny, argumentów historycznych, prawnych i doktrynalnych, wydaje się być czymś wyjątkowym i nie może nigdy prowadzić do powstania niesprawiedliwości w kościelnym sądownictwie, zwłaszcza w sprawach małżeńskich. To przecież obrońca węzła małżeńskiego sądu pierwszej instancji zna sprawę od samego jej początku, śledził jej rozwój oraz przedstawiał swoje uwagi, łącznie z wniesioną apelacją do sądu kościelnego drugiej instancji, stąd też taka apelacja winna być traktowana w sposób jak najbardziej odpowiedzialny. Wskazane w artykule argumenty wynikające z obowiązującego prawa, magisterium biskupów rzymskich, stanowiska doktryny kanonistycznej, wskazują, że odrzucenie apelacji przez obrońcę węzła małżeńskiego sądu apelacyjnego wniesionej przez obrońcę węzła małżeńskiego sądu pierwszej instancji powinno być czymś naprawdę wyjątkowym i bardzo dobrze uzasadnionym. Mimo istnienia wskazanej możliwości prawnej, Autor artykułu opowiada się, aby w praktyce sądowej Kościoła analizowana norma kanoniczna nie była stosowana, przede wszystkim, z tego powodu, że została ona

promulgowana, kiedy istniał obowiązek wydania dwóch wyroków pozytywnych celem zawarcia nowego małżeństwa w Kościele. Sytuacja zmieniła się po 2015 r., stąd też pojawiają się postulaty nowelizacji kan. 1636 § 2.

**Słowa kluczowe:** apelacja, instancja, obrońca węzła małżeńskiego, prawda, reforma procesowa

### Abstract

The article raises issues of waiver of appeal made by the marriage bond defender of the Appeal Court that was brought by the marriage bond defender of the first instance court. This is a problem that is currently subject to discussion due to the marriage process reform that took place in 2015. That problematic aspect must always be considered in the context of specificity of the canonical marriage process as well as responsibility for the decisions made. This also includes consideration of a social dimension of the judgement delivered by the Church that ought to present the truth concerning the appealed marriage. There is no doubt that waiver of appeal made by the marriage bond defender of the Appeal Court brought by the marriage bond defender of the first instance court seems to be exceptional in the light of historical, legal and doctrinal arguments presented in this article and cannot, at any time, lead to injustice in the Church judiciary, particularly in regards to matrimonial matters. After all, this is the marriage bond defender of the first instance court who is familiar with the case from its very beginning, follows its course of development and presents his remarks, including bringing appeal to the Church court of the second instance. For that reason, such an appeal should be treated with utmost responsibility. Arguments provided in the article that result from the current law, Magisterium of the Roman Church Bishops, and the position of the canonical doctrine indicate that dismissal of appeal by the marriage bond defender of the Appeal Court that is brought by the marriage bond defender of the first instance court ought to be a very exceptional and well justified situation. Despite existence of the indicated legal possibility, the Author of this article advocates for not using the canonical norm in the judicial practice of the Church, mainly due to the fact that it was promulgated at the time when there was an obligation to deliver two positive judgements in order to enter into a new marriage in the Church. That situation has changed after 2015. Due to this reason, there appear postulates for amending Canon 1636 § 2.

**Keywords:** appeal, instance, marriage bond defender, truth, process reform

### Wprowadzenie i ukazanie współczesnego kontekstu problematyki

G. Paolo Montini, który w roku ubiegłym opublikował artykuł na temat zrzeczenia się apelacji przez obrońcę węzła małżeńskiego w nowym procesie

dotyczącym nieważności małżeństwa, o czym stanowi kan. 1636 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>1</sup>, bardzo wyraźnie wskazał, że problematyka ta była dyskutowana dość szybko po opublikowaniu przez papieża Franciszka w 2015 r. listu apostolskiego motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*<sup>2</sup> [Montini 2023, 1]. Przywołana norma kodeksowa stanowi najpierw, że „Apelujący może zrzec się apelacji, ze skutkami, o których mowa w kan. 1525” (kan. 1636 § 1 KPK/83), czyli że „Zrzeczenie dopuszczone przez sędziego, w odniesieniu do czynności, których się zrzeczone, rodzi te same skutki, co umorzenie postępowania, a także zobowiązuje zrzekającego się do poniesienia kosztów za czynności, których się zrzekł” (kan. 1525 KPK/83), oraz, to co stanowi przedmiot wypowiedzi: „Jeżeli apelację wnosi obrońca wężła lub rzecznik sprawiedliwości, zrzeczenia może dokonać obrońca wężła lub rzecznik sprawiedliwości sądu apelacyjnego, chyba że ustawa zastrzega inaczej” (kan. 1636 § 2 KPK/83).

Niejako na marginesie warto przypomnieć, że temat apelacji był przedmiotem wielu analiz, także w powstałych komentarzach do znowelizowanego w 2015 r. prawa procesowego, przy czym część z nich ma charakter wypowiedzi ogólnych, które niestety nie podejmują konkretnych, niekiedy trudnych i wątpliwych problemów procesowych, które interesują pracowników sądownictwa kościelnego, a które zrodziły się w wyniku reformy procesowej w 2015 r. Co ciekawe temat dotyczący apelacji we współczesnym procesie małżeńskim ciągle powraca, o czym świadczy nie tylko zacytowany artykuł włoskiego procesualisty, ale także wykład sędziego Trybunału Apostolskiego Roty Rzymskiej ks. prał. audytora Grzegorza Erlebacha wygłoszony 12 marca 2024 r. w ramach comiesięcznych spotkań Arcysodalicji Kurii Rzymskiej zatytułowany „Le questioni *de jure appellandi* nella recente giurisprudenza rotale”<sup>3</sup>.

<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> 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 107 (2015), s. 958-70; 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 [dalej: MIDI].

<sup>3</sup> Zob. także Erlebach, 17-44.

Przed reformą procesową dokonaną przez papieża Franciszka w 2015 r., interesujący nas kan. 1636 KPK/83 stanowił identycznie, zresztą norma ta nie została poddana nowelizacji; niemniej jednak wówczas konieczne były, celem uzyskania zdolności kanonicznej do zawarcia nowego małżeństwa kościelnego, dwa wyroki pozytywne; co więcej formalnie obowiązuje nadal przepis instrukcji procesowej *Dignitas connubii* z 2005 r.<sup>4</sup>, który w art. 279 § 2 jasno stanowi, że „Z zachowaniem tego, co zostało wskazane w art. 264, obrońca węzła jest zobowiązany z urzędu wnieść apelację, jeśli uważa za niewystarczająco umotywowany wyrok, który po raz pierwszy stwierdza nieważność małżeństwa”. A zatem jak stanowi zacytowana instrukcja procesowa przedmiotem apelacji winien być dzisiaj nie tylko sam proces małżeński, czy też wybrane jego elementy, ale także niewystarczające uzasadnienie wydanego wyroku pozytywnego.

Komentując analizowany kanon, ale jeszcze przed reformą procesową papieża Franciszka, Ryszard Sztymchmiller wskazał następująco: „słusznie zauważył prof. Pawluk (*Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, s. 301), iż nawet wycofanie apelacji przez obrońcę węzła małżeńskiego w trybunale apelacyjnym nie wstrzymuje rozpatrywania sprawy po wyroku pierwszej instancji stwierdzającym nieważność małżeństwa”, oraz zaznaczył także: „nie jest jasne, czy na podstawie kan. 1636 § 2 tylko obrońca węzła i promotor sprawiedliwości wyższej instancji, czy także ci z niższej instancji, mogą zrzec się apelacji. Stanowiska kanonistów w tej kwestii są podzielone (F. Della Rocca, *Uno sguardo al nuovo Codice di Diritto Canonico in materia processuale*, w: *Giustizia e servizio* [FS de Rosa], Napoli 1984, 154; Lüdicke, *Prozessrecht*, ad 1636/2)” [Sztymchmiller 2007, 295].

Nie ulega żadnej wątpliwości, że analizowaną problematykę dotyczącą zrzeczenia się apelacji przez obrońcę węzła małżeńskiego sądu apelacyjnego należy zawsze rozważać w kontekście specyfiki kanonicznego procesu małżeńskiego, jak również w kontekście odpowiedzialności za podjęte decyzje, w tym także mając na względzie wymiar społeczny wydanego wyroku kościelnego. Proces ten ma wydobyć prawdę na temat zaskarżonego

---

<sup>4</sup> Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesis et interdioecesis in pertractandis causis nullitatis matrimonii Dignitas connubii* (25.01.2005), „*Communicationes*” 37 (2005), s. 11-92; tekst polski w: *Komentarz do Instrukcji Procesowej „Dignitas connubii”*, red. T. Rozkrut, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2007 [dalej: DC].

małżeństwa; ponadto ma on za sobą długą tradycję kościelną oraz wiele zmian w swoim obrazie prawnym. Musi on zatem zostać przeprowadzony bardzo dokładnie, zgodnie nie tylko z obowiązującym formalnym kanonicznym prawem procesowym, ale także winien zawierać poprawną interpretację materialnego kanonicznego prawa małżeńskiego.

Wymienione dwa obszary, niewątpliwie ważne oraz formalnie różne, kanonicznego orzekania na temat nieważności zaskarżonego małżeństwa, mogą stanowić przedmiot ewentualnej apelacji ze strony obrońcy węzła małżeńskiego, przy czym w sytuacji poważnego naruszenia samej struktury współczesnego kanonicznego procesu małżeńskiego, w szczególności jego elementów fundamentalnych, będzie on także mógł złożyć skargę o nieważność wyroku.

Obrońca węzła małżeńskiego swoje zadania wypełnia w trzech współczesnych formach procesu małżeńskiego, to znaczy w procesie zwykłym (czyli praktycznie w tym najczęściej występującym w sądach kościelnych pierwszej instancji), w procesie biskupim, oraz w procesie dokumentalnym<sup>5</sup>. Stąd też idąc za myślą włoskiego kanonisty, który w cytowanym artykule wskazał także, że ukazywana problematyka wywołała również emocjonalne reakcje ze strony pracowników sądów kościelnych, dobrze będzie się jej przyjrzeć praktycznie, choćby w formie syntetycznej, aby dobrze zrozumieć jej partykularny wydzźwięk.

Oto bowiem znajdujemy się wobec następującego scenariusza sądowego: obrońca węzła małżeńskiego sądu kościelnego pierwszej instancji, zapewne po wnikliwym studium sprawy i przemyśleniu zasadności wniesienia apelacji, zdecydował się na złożenie apelacji w stosunku do wyroku pozytywnego deklarującego nieważność małżeństwa (niewątpliwie oczekiwanego przez osoby zainteresowane), wydanego przez sąd pierwszej instancji; jak powszechnie wiadomo, w takim wypadku mamy do czynienia z poważną i niewątpliwie niełatwą decyzją obrońcy węzła małżeńskiego, o dużej odpowiedzialności, która zapewne pozostaje w kontraście z oczekiwaniami strony lub stron procesowych, w pewnym sensie zawstydzająco sędziów, którzy wydali wyrok pozytywny a być może także i biskupa diecezjalnego, który jest moderatorem sądu kościelnego. Ponadto, możemy mieć do czynienia z ostatnią obroną nierozzerwalności małżeństwa, bowiem zgodnie z dokonaną reformą procesową w 2015 r., wobec braku obowiązku drugiego wyroku

---

<sup>5</sup> Zob. Montini 2017, 301-39.



pozytywnego i wobec braku apelacji, otwiera się droga do zawarcia nowego małżeństwo kanonicznego. I co się dzieje? Po przekazaniu sprawy do sądu apelacyjnego, obrońca węzła małżeńskiego tego trybunału zrzeka się apelacji, przygotowanej niewątpliwie ze sporym wysiłkiem przez obrońcę węzła małżeńskiego sądu pierwszej instancji i sprawa zamyka się definitywnie, pozostawiając zapewne takie czy inne komentarze, a być może także i rozgoryczenie [Montini 2023, 2].

Chcąc problematykę dobrze zrozumieć należy syntetycznie spojrzeć na zadania obrońcy węzła małżeńskiego sądu pierwszej instancji, których niewątpliwie świadomy jest także i obrońca węzła małżeńskiego sądu apelacyjnego.

### 1. Zadania obrońcy węzła małżeńskiego (syntetycznie)

Wprowadzenie urzędu obrońcy węzła małżeńskiego przez papieża Benedykta XIV konstytucją *Dei miseratione*<sup>6</sup> (1741) wynikało z praktycznej troski o należyłą ochronę w kanonicznym procesie małżeńskim przymiotu nierozzerwalności instytucji małżeństwa. Powodem ustanowienia tego urzędu stały się nadużycia, jakie miały miejsce w procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa, także w praktyce sądów kościelnych w ówczesnej Polsce. Według prawa papieskiego obrońca węzła małżeńskiego miał zawsze obowiązek złożenia apelacji od pierwszego pozytywnego wyroku i posiadał również prerogatywę, jednak nie obowiązek, złożenia apelacji do trzeciej instancji, jeśli w sumieniu uważał dwie zgodne, pozytywne sentencje, za niesprawiedliwe [Wójcik 2005, 89n.].

Sukcesywnie w kodyfikacji pio-benedyktyńskiej z 1917 r. ustawodawca powszechny powtórzył istniejący obowiązek apelacji ze strony obrońcy węzła małżeńskiego po pierwszym wyroku pozytywnym<sup>7</sup>; co więcej taka apelacja byłaby także nadal możliwa *post secundam sententiam, quae matrimonii*

---

<sup>6</sup> Benedictus PP. XIV, Constitutio *Dei miseratione* (03.11.1741), w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, t. I, red. P. Gasparri, Romae 1923, s. 695-701.

<sup>7</sup> „A prima sententia, quae matrimonii nullitatem declaraverit, vinculi defensor, intra legitimum tempus, ad superius tribunal provocare debet; et si negligat officium suum implere, compellatur auctoritate iudicis”. *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], kan. 1986.

*nullitatem confirmaverit*<sup>8</sup>. Ponadto, gdyby obrońca węzła małżeńskiego nie złożył apelacji w ustawowym terminie po wydanym pierwszym wyroku pozytywnym, to wówczas do wykonania tego obowiązku winien go przynaglić przewodniczący trybunału zgodnie z postanowieniem instrukcji *Provida Mater*<sup>9</sup> (1936).

Z kolei obowiązująca, posoborowa kodyfikacja stanowi, że „dla spraw, w których chodzi o nieważność świąceń albo o nieważność lub rozwiązanie małżeństwa, należy ustanowić w diecezji obrońcę węzła, którego obowiązkiem jest wnoszenie i przedstawianie wszystkiego, co w sposób rozumny może być przytoczone przeciw nieważności lub rozwiązaniu” (kan. 1432 KPK/83). Spoczywa na nim zatem konkretny obowiązek obrony nierozwawalności małżeństwa, który naturalnie związany jest z możliwością, czy też nawet i koniecznością, złożenia apelacji, jego obecność w procesie jest obowiązkowa, natomiast praktyczne i konkretne zadania obrońcy węzła małżeńskiego wyznacza DC w art. 56 § 3: „Na każdym stopniu procesu ma on obowiązek przedkładać wszelkiego rodzaju dowody, sprzeczwy i zarzuty, które, zachowując prawdę, przyczyniają się do obrony węzła”. Stąd też w kontekście analizowanej problematyki, mamy do czynienia z bardzo poważnymi obowiązkami nałożonymi na obrońcę węzła małżeńskiego w procesie małżeńskim, które dotyczą poszczególnych jego etapów.

Niewątpliwie ważnym dopowiedzeniem, dotyczącym procesowych zadań obrońcy węzła małżeńskiego we współczesnym procesie małżeńskim, pozostaje rotalne magisterium biskupów rzymskich, w szczególności papieża Jana Pawła II, który między innymi wskazał, przemawiając do Trybunału Apostolskiego Roty Rzymskiej w 1988 r., że w ostatnich czasach pojawiają się tendencje, które chciałyby zreorganizować rolę obrońcy węzła małżeńskiego; co w konsekwencji mogłoby doprowadzić do powstania poważnych

---

<sup>8</sup> „Post secundam sententiam, quae matrimonii nullitatem confirmaverit, si defensor vinculi in gradu appellationis pro sua conscientia non crediderit esse appellandum, ius coniugibus est, decem diebus a sententiae denuntiatione elapsis, novas nuptias contrahendi” (kan. 1987 KPK/17).

<sup>9</sup> „Defensor autem vinculi a prima sententia, matrimonii nullitatem declarante, ad superius tribunal provocare tenetur intra legitimum tempus; quod si facere negligat, auctoritate praesidis compellendus est (cfr. can. 1986)”. Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum *Provida Mater Ecclesia* (15.08.1936), AAS 28 (1936), s. 313-61, art. 212 § 2.

szkód w prawidłowym administrowaniu sprawiedliwości w Kościele. Dlatego też Papież ten zaznaczył, że czuje się w obowiązku przypomnieć, że obrońca wężła, zgodnie z normą kan. 1432 KPK/83 jest zobowiązany (*tenetur*) do poważnego wykonywania swojej funkcji procesowej<sup>10</sup>.

Sukcesywnie Jan Paweł II jasno zaznaczył, że konieczność wiernego wykonywania zadania procesowego przez obrońcę wężła małżeńskiego, nabiera specjalnego znaczenia w procesach małżeńskich z tytułu niezdolności psychicznej małżonków, który dzisiaj jest głównym motywem zaskarżania małżeństw w sądach Kościoła, przy czym wskazał, że pragnie ograniczyć swoją wypowiedź do dwóch elementów, na które obrońca wężła małżeńskiego musi zwrócić szczególną uwagę, chodzi tutaj o poprawną antropologiczną wizję osoby zawierającej małżeństwo i konkluzji kanonicznych wynikających z obecności manifestowanych psychopatologii (*Ad Romanae Rotae*, nr 3).

Mówiąc w tym kontekście o roli obrońcy wężła małżeńskiego, tj. o jego roli w procesach z tytułu niezdatności psychicznej, Papież przypomniał, że obrońca wężła małżeńskiego jest wezwany do tego, aby czynił stałe odniesienie do właściwej antropologicznej wizji normalności, w celu skonfrontowania z nią wyników dostarczonej opinii biegłego. Konkretnie jego zadaniem jest wskazanie sędziemu na zauważone ewentualne błędy, przede wszystkim w przechodzeniu od kategorii psychologicznych i psychiatrycznych do kanonicznych. W ten sposób przyczyni się on do uniknięcia tego, że napięcia i trudności związane z wyborem i realizowaniem ideałów małżeńskich, zostaną związane ze znakami poważnej patologii; że wymiar podświadomości normalnego życia psychicznego będzie interpretowany jako uwarunkowanie, które odbierze zasadniczą wolność osoby; że w końcu każda forma niezadowolenia albo nieprzystosowania w okresie własnej formacji ludzkiej będzie rozumiana jako faktor, który koniecznie zniszczy także zdolność wybierania i realizowania przedmiotu zgody małżeńskiej ((*Ad Romanae Rotae*, nr 10).

Ponadto obrońca wężła małżeńskiego winien zwracać uwagę czy nie zostały zaakceptowane, jako wystarczające dla uzasadnienia diagnozy, opinie naukowo niepewne albo zawężone jedynie do poszukiwania znaków

---

<sup>10</sup> Ioannes Paulus PP. II, *Ad Romanae Rotae Auditores simul cum officialibus et advocatis coram admissos, anno forensi ineunte* (25.01.1988), „Acta Apostolicae Sedis” 80 (1988), s. 1178-185 [dalej: *Ad Romanae Rotae*], nr 2.

nienormalności, bez należytej analizy zachowania kontrahenta w jego wymiarze integralnym (*Ad Romanae Rotae*, nr 11). Jan Paweł II zaznaczył, że powyższe wskazania są ważne również w wypadku, w którym podświadomość albo przeszłość byłyby prezentowane jako faktory, które nie tylko wpływają na świadome życie osoby, ale ją determinują, jednocześnie tłumiąc zdolność wolnego decydowania (*Ad Romanae Rotae*, nr 11).

Obrońca węzła małżeńskiego w wykonywaniu swojego zadania, zaznaczył Jan Paweł II, winien dostosować swoje postępowanie do różnych faz (etapów) procesu. Jego obowiązkiem jest przede wszystkim, w interesie prawdy obiektywnej, troszczyć się o to, aby pytania kierowane do biegłego były sformułowane w sposób jasny i dotyczyły analizowanej sprawy, tak aby została zachowana jego kompetencja oraz, aby nie oczekiwano od biegłego odpowiedzi w materii kanonicznej. Sukcesywnie w fazie rozstrzygającej obrońca węzła małżeńskiego musi umieć poprawnie ocenić opinie, o ile są niekorzystne dla węzła, i wskazać w porę sędziemu ryzyko ich niepoprawnej interpretacji, korzystając przy tym również z prawa do repliki, na którą zezwala mu KPK/83 w kan. 1603 § 3 („Rzecznik sprawiedliwości i obrońca węzła mają prawo ponownej repliki na odpowiedzi stron”), czy też sukcesywnej apelacji, przede wszystkim, wówczas kiedy dostrzeże braki w dowodach, na których wyrok się opiera albo też w ich ocenie (*Ad Romanae Rotae*, nr 12).

Papież Jan Paweł II wyraźnie wskazał, że szczególna współpraca obrońcy węzła małżeńskiego w dynamice procesowej, czyni z niego niezastąpionego operatora w celu uniknięcia pomyłek w wydawaniu wyroku, specjalnie tam gdzie współczesna kultura i mentalność rozwodowa przeważa nad troską o zachowanie integralności węzła małżeńskiego (*Ad Romanae Rotae*, nr 13).

Mając taki fundament doktrynalno-prawny dotyczący roli i zadań obrońcy węzła małżeńskiego, stajemy wobec rzeczywistości odrzucenia apelacji wniesionej przez obrońcę węzła małżeńskiego sądu pierwszej instancji, przez obrońcę węzła małżeńskiego sądu apelacyjnego. Powstaje praktyczne zapytanie: co go do tego skłoniło?

## **2. Zrzeczenie się apelacji według kan. 1524 § 3**

Prawodawca kodeksowy przewidział możliwość całkowitego zrzeczenia się instancji przez powoda oraz zrzeczenia się wszystkich, bądź niektórych

aktów procesowych, przez stronę powodową oraz stronę pozwaną<sup>11</sup>. DC doprecyzowuje, że chodzi tutaj przede wszystkim o te czynności procesowe, o które powód lub strona pozwana sami prosili (art. 150 § 1). Przy zrzeczeniu całkowitym, jego autor, deklaruje, że pragnie zakończyć spór bez sukcesywnego dążenia do jego definitywnego zakończenia i otrzymania decyzji merytorycznej w przedmiocie rozpoczętego sporu. Zgodnie z kan. 1636 § 1-2 KPK/83 powyższe zrzeczenie może dotyczyć także apelacji, również tej złożonej ewentualnie przez obrońcę wężła małżeńskiego lub promotora sprawiedliwości. Ponadto w procesie małżeńskim o zrzeczeniu się, chodzi tutaj niewątpliwie o pojedynczy akt procesowy, należy poinformować obrońcę wężła małżeńskiego (art. 150 § 3 DC), który zgodnie z art. 197 DC może się domagać, aby powołany świadek, mimo, że sukcesywnie strona się zrzeka jego przesłuchania, został jednak przesłuchany (kan. 1551 KPK/83). Przywołany zatem artykuł instrukcji procesowej jest niewątpliwie ważny, podkreśla on bowiem dynamiczną rolę obrońcy wężła małżeńskiego w procesie małżeńskim, w szczególności winien on zadbać o jak najlepsze zgromadzenie materiału dowodowego, aczkolwiek nie jest to jego pierwszoplanowe zadanie.

Ważnym i praktycznym zagadnieniem, o którym należy pamiętać kiedy analizujemy zrzeczenia się apelacji przez obrońcę wężła małżeńskiego sądu apelacyjnego, wniesioną przez obrońcę wężła małżeńskiego sądu pierwszej instancji, jest formalne spełnienie warunków takiego zrzeczenia, określonych w kan. 1524 § 3 KPK/83, gdzie czytamy: „Do ważności cofnięcia pozwu lub zrzeczenia się czynności procesowych wymaga się, by zostały one dokonane na piśmie, ponadto winny być podpisane przez stronę lub jej pełnomocnika, wyposażonego jednak w specjalne zlecenie, zakomunikowane drugiej stronie i przez nią zaakceptowane lub przynajmniej niezaskarżone, i dopuszczone przez sędziego”.

G.P. Montini wyraźnie wskazał, odwołując się wprost do przytoczonej normy kodeksowej, że analizowane zrzeczenie się wniesionej apelacji, domaga się, i to do ważności, spełnienia następujących warunków, które przedstawiają się następująco: 1) ma formę pisemną; 2) zostało podpisane przez obrońcę wężła małżeńskiego sądu apelacyjnego; 3) zostało

---

<sup>11</sup> „W każdym stadium i na każdym stopniu postępowania powód może cofnąć pozew; podobnie zarówno powód, jak i strona pozwana mogą się zrzec czy to wszystkich, czy niektórych tylko czynności procesowych” (kan. 1524 § 1 KPK/83).

zakomunikowane drugiej stronie, czyli w tym wypadku niewątpliwie przede wszystkim obrońcy wężła małżeńskiego sądu pierwszej instancji, jak również i stronie powodowej i pozwanej, które być może są zainteresowane, aby wniesiona apelacja była rozpatrzona; 4) zostało zaakceptowane lub przynajmniej niezaskarżone przez obrońcę wężła małżeńskiego sądu pierwszej instancji oraz/lub przez pozostałe strony procesu; 5) zostało dopuszczalne przez sędziego [Montini 2023, 26].

Analiza przedstawionych warunków wydaje się być istotna z punktu widzenia procesu małżeńskiego, w szczególności należy podkreślić, że mamy do czynienia z czynnością o charakterze publicznym, która wymaga także interwencji sędziego. Stąd też ten ostatni ma w obowiązku zapoznać się i przeanalizować nie tylko sam wyrok stwierdzający nieważność zaskarżonego małżeństwa, ale także i akta zgromadzone podczas procesu w pierwszej instancji, wniesioną apelację przez obrońcę wężła małżeńskiego oraz jego motywację, czyli konkretne poparcie przedstawionej apelacji, jak również motywy zrzeczenia się przedstawionej apelacji przez obrońcę wężła małżeńskiego sądu apelacyjnego, oraz uwagi stron w przedmiocie analizowanego zrzeczenia się, jak również aktualny etap procesu [tamże, 28].

Niewątpliwie poważny problem powstanie w wypadku kiedy obrońca wężła małżeńskiego pierwszej instancji nie zgodzi się z decyzją obrońcy wężła małżeńskiego sądu apelacyjnego i będzie chciał ją zaskarżyć. Naturalnie należy założyć, że apelacja złożona przez obrońcę wężła małżeńskiego sądu pierwszej instancji nie jest apelacją, która zgodnie z normą kan. 1680 § 2 KPK/83 jest tą, która jest działaniem na zwłokę, gdyż w tej sytuacji „sąd kolegialny powinien potwierdzić swoim dekretem wyrok poprzedniej instancji”; motywy złożonej apelacji muszą wynikać z procesowej misji obrońcy wężła małżeńskiego.

G. Paolo Montini wskazuje następujące rozwiązania rysujących się problemów. W pierwszym wypadku sędzia (przewodniczący turnusu lub ponens) akceptują lub odrzucają apelację przedstawianą przez obrońcę wężła małżeńskiego, zgodnie z art. 150 § 2 instrukcji DC; naturalnie z ewentualną możliwością złożenia przez osobę zainteresowaną rekursu do kolegium, które podejmie decyzję o akceptacji lub odrzuceniu apelacji. Druga możliwość to przekazanie od razu sprawy przez przewodniczącego lub ponensa do kolegium, mając na względzie art. 45, n. 14 DC; w tym ostatnim przypadku wyznaczone już kolegium zgodnie z normą kan. 1680 § 2, podejmie decyzję, która może albo odrzucić apelację i potwierdzić wyrok

pierwszej instancji, lub też odrzucić zrzeczenie się instancji i sprawę skierować do rozpatrzenia przez sąd apelacyjny. Naturalnie należy pamiętać, że podjęta decyzja w formie dekretu ma być umotywowana, zgodnie z kan. 1617 KPK/83, jak również charakteryzuje się tym, że posiada moc wyroku kończącego postępowanie, zgodnie z normą kan. 1618 KPK/83; stąd też decyzja ta wiąże się z ewentualnymi sukcesywnymi konsekwencjami regulowanymi kanonami procesowymi, czyli może mieć miejsce apelacja, skarga o nieważność lub *restitutio in integrum* [tamże, 36n.].

## Konkluzja

Strona, która wyrokiem czuje się pokrzywdzona ma prawo do apelacji, czyli odwołania się od sądu niższego, który wydał wyrok, do sądu wyższego [Bączkiewicz, Baron, i Stawinoga 1958, 268]. Kanoniczny system sądowy uznaje bowiem prawo do odwołania się do decyzji wyższego sądu w terminie ustalonym przez ustawodawcę powszechnego; zapewniając tym samym nową decyzję w tym samym przedmiocie, zgodnie z długą tradycją prawną Kościoła, która to apelacja jest powiązana z naturalnym prawem do obrony [Llobell 2016, 421n.]. Obowiązujący sposób postępowania przy wniesieniu apelacji jest taki sam dla powoda, strony pozwanej, obrońcy wężła małżeńskiego czy rzecznika sprawiedliwości; wszystkich obowiązują te same terminy na wniesienie apelacji oraz jej poparcie.

G. Erlebach praktycznie podpowiada, że sąd „apelacyjny, po zamianowaniu kolegium sędziowskiego i obrońcy wężła, winien w pierwszym rzędzie zweryfikować, czy istnieją wszystkie przesłanki do postępowania i, w szczególności, czy nie należy uzupełnić pewnych elementów procedury, które należały w gruncie rzeczy do sądu *a quo*, jak na przykład poprawna notyfikacja wyroku lub udzielenie istotnych informacji o prawie do apelacji i jej poparcia stronom, które nie korzystają z pomocy prawnej. W przypadku ewentualnych braków, sąd apelacyjny winien podjąć decyzję, jak należy dalej postępować. Jak więc widać, aspekt dynamiczny apelacji nie charakteryzuje się żadną nowością własną, wynikającą wprost z MIDI, taką mianowicie, która by dotyczyła samej procedury w zakresie apelacji. Istnieją natomiast różne nowości funkcjonalne, podporządkowane aspektom statycznym apelacji, częściowo zmodyfikowanym przez ostatnią reformę procesu o nieważność małżeństwa” [Erlebach 2018, 36n.]. Jednocześnie należy pamiętać, że „wyrok stwierdzający po raz pierwszy nieważność małżeństwa staje się wykonalny

po upływie terminów ustalonych w kan. 1630-1633” (kan. 1679 KPK/83). W ten sposób już pierwszy wyrok *pro matrimonii nullitate*, jeśli nie został zaapelowany w przewidzianym czasie, podlega wykonaniu i tym samym nie może być już przyjęta apelacja spóźniona [tamże, 23].

W wyniku reformy procesowej dokonanej przez papieża Franciszka, wielu autorów podkreśla odpowiedzialność obrońcy węzła małżeńskiego za współczesny kanoniczny proces małżeński, w szczególności w relacji do przedstawianej przez niego apelacji [Montini 2016, 693]. Mówiąc jeszcze inaczej – zachowuje wciąż aktualność magisterium rotalne Jana Pawła II z 1988 r. – o tym, że obrońca węzła małżeńskiego winien dostosować swoje działania do różnych etapów procesu małżeńskiego (*Ad Romanae Rotae*, nr 12).

W ostatecznej konkluzji należy wskazać, że można spotkać w doktrynie wypowiedzi, które proponują, aby ustawodawca kościelny, w formie interpretacji autentycznej, wskazał, że analizowanej normy, czyli kan. 1636 § 2 KPK/83, nie stosuje się do procesów małżeńskich, co niewątpliwie podkreśliłoby jeszcze bardziej znaczenie obrońcy węzła małżeńskiego w tych procesach, a jednocześnie wskazałoby na stałą troskę Kościoła o poznanie prawdy na temat zaskarżonego węzła małżeńskiego [Tenże 2023, 37]. Między innymi taka interpretacja, czy też pogląd doktryny, niewątpliwie jest wynikiem pierwszego punktu prezentowanej wypowiedzi i trzeba, aby była ona poważnie rozważona zwłaszcza w kontekście współczesnego procesu małżeńskiego oraz powszechnej mentalności rozwodowej dzisiejszego społeczeństwa. Być może dobrze byłoby, aby tej normy kodeksowej nie stosować w praktyce sądowej, zwłaszcza, że powstała ona w sytuacji, kiedy jeden wyrok pozytywny nie pozwalał na zawarcie nowego małżeństwa kanonicznego. Inna propozycja to ta, aby mianować *ad hoc* innego obrońcę węzła małżeńskiego, który miałby decydować jedynie w przedmiocie ewentualnej apelacji, to znaczy czy ją wnieść czy też nie, względem wydanego wyroku pozytywnego; trzecia propozycja dotyczyłaby natomiast ewentualnej redakcji katalogu kryteriów, które wskazywałyby sytuacje, kiedy należałoby wnieść apelację [tamże, 39]. Jak zatem widać z przedstawionych propozycji kościelne prawo procesowe jest dynamiczne i pozostaje w ciągłym rozwoju.

Nie ulega wątpliwości, że zrzeczenie się apelacji przez obrońcę węzła małżeńskiego sądu apelacyjnego wniesionej przez obrońcę węzła małżeńskiego sądu pierwszej instancji, wobec przedstawionych argumentów prawnych i doktrynalnych, wydaje się być czymś wyjątkowym i nie może nigdy prowadzić do powstania niesprawiedliwości w kościelnym sądownictwie,



zwłaszcza w sprawach małżeńskich. To przecież obrońca węzła małżeńskiego sądu pierwszej instancji zna sprawę od samego jej początku, śledził jej rozwój oraz przedstawiał swoje uwagi, łącznie z wniesioną apelacją do sądu kościelnego drugiej instancji.

Wskazane argumenty wynikające z obowiązującego prawa, magisterium biskupów rzymskich, stanowiska doktryny kanonistycznej, wskazują, że odrzucenie apelacji przez obrońcę węzła małżeńskiego sądu apelacyjnego wniesionej przez obrońcę węzła małżeńskiego sądu pierwszej instancji powinno być czymś naprawdę wyjątkowym i bardzo dobrze uzasadnionym, co zresztą wskazuje cząstkowa statystyka przedstawiona przez G.P. Montiniego, która demonstrowuje nie tylko bardzo rzadkie przypadki analizowanego odrzucenia apelacji na poziomie drugiej instancji, ale także ukazuje w ogóle rzadką praktykę apelacji w poszczególnych Kościołach partykularnych we współczesnych procesach małżeńskich, którą składają obrońcy węzła małżeńskiego [tamże, 7-10].

## PIŚMIENNICTWO

- Bączkowicz, Franciszek, Józef Baron, i Władysław Stawinoga. 1958. *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*. T. III. Wyd. 3. Opole: Wydawnictwo Diecezjalne św. Krzyża.
- Erlebach, Grzegorz. 2018. „Niektóre aspekty apelacji w procesie zwyczajnym o nieważność małżeństwa w świetle motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*.” W *VIII Ogólnopolskie Forum Sądowe: Reforma procesowa papieża Franciszka – pierwsze doświadczenia*. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 12-13 czerwca 2017 roku, red. Tomasz Rozkrut, 17-44. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Llobell, Joaquín. 2016. „Questioni circa l'appello e il giudicato nel nuovo processo matrimoniale. (Con brevi considerazioni sul “Tavolo di lavoro” per l'Italia).” *Ephemerides Iuris Canonici* 56, 405-48.
- Montini, Gianpaolo P. 2016. „«Si appellatio mere dilatoria evidenter appareat» (cann. 1680 §2 e 1687 §4 MIDI): alcune considerazioni.” *Periodica* 105, 663-99.
- Montini, Gianpaolo P. 2017. „Il difensore del vincolo e l'obbligo dell'appello.” *Periodica* 106, 301-39.
- Montini, Gianpaolo P. 2023. „La rinuncia all'appello del difensore del vincolo nel nuovo processo di nullità matrimoniale (can. 1636 § 2).” *Periodica* 112, 1-42.

- Sztychmiller, Ryszard. „Komentarz do kan. 1636.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. V: *Księga VII. Procesy*, red. Józef Krukowski, 294-95. Poznań: Pallottinum.
- Wójcik, Andrzej. 2005. „Rola aktywności obrońcy węzła małżeńskiego w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa.” W *I. Ogólnopolskie Forum Sądowe: Urzędy sądowe – władza i służba*. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 11-12 października 2004 roku, red. Tomasz Rozkrut, 89-99. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.



# JEDNOŚĆ MAŁŻEŃSKA A ROZDZIELNOŚĆ MAJĄTKOWA MAŁŻONKÓW. ASPEKT KANONICZNO-CYWILNY

## MARITAL UNITY VS. PROPERTY SEPARATION OF SPOUSES. THE CANONICAL-CIVIL ASPECT

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

W artykule podjęto refleksję nad ważnością małżeństwa kanonicznego w kontekście ustanowienia przez nupturientów dopuszczalnej przez prawo polskie rozdzielności majątkowej, czyli tzw. intercyzy. Analiza norm prawa polskiego regulujących rozdzielność majątkową oraz poszukiwanie analogicznych norm w prawie kanonicznym miało na celu udzielenie odpowiedzi na pytanie, czy intercyza ustanowiona przed ślubem może stanowić wykluczenie jednego z aspektów wspólnoty życia, a tym samym może mieć wartość dowodową w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa? Przeprowadzona analiza doprowadziła do wniosku, że to nie sama intercyza, ale intencja, z jaką nupturienti ją zawarli, ma znaczenie dla ważności małżeństwa kanonicznego. Podpisanie intercyzy może być niekiedy obiektywnie uzasadnione, słuszne, a nawet wskazane. Gdy jednak intercyza jest wyrazem niechęci do budowania jedności małżeńskiej, może być przesłanką wskazującą na nieważność małżeństwa w kontekście co najmniej trzech tytułów: 1) jako wykluczenie nierozzerwalności małżeńskiej (*bonum sacramentum*), 2) jako niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich oraz 3) jako wykluczenie dobra małżonków (*bonum coniugum*).

**Słowa kluczowe:** intercyza, jedność małżeńska, symulacja małżeństwa, *bonum coniugum*, nieważność małżeństwa

### Abstract

The article reflects on the validity of a canonical marriage in the context of establishing by the nupturients the separation of property allowed by Polish law, i.e.

the so-called prenup. The analysis of the norms of Polish law regulating the separation of property and the search for analogous norms in canon law aims at answering the question whether a prenup established before the wedding may constitute an exclusion of one of the aspects of the community of life and thus may have evidentiary value in the trial for the annulment of marriage? The analysis carried out led to the conclusion that it is not the prenup itself, but the intention with which the nuptial couple established it, that is important for the validity of the canonical marriage. Indeed, signing a prenup may sometimes be objectively justified, legitimate or even advisable. However, when a prenup is an expression of unwillingness to build marital unity, it will be a premise pointing to the invalidity of the marriage in the context of at least three titles: 1) as an exclusion of conjugal indissolubility (*bonum sacramentum*), 2) as an incapacity to undertake essential conjugal duties, and 3) as an exclusion of the good of the spouses (*bonum coniugum*).

**Keywords:** prenup, marital unity, simulation of marriage, *bonum coniugum*, nullity of marriage

## Wprowadzenie

Małżeństwo to wspólnota całego życia obejmująca wszystkie obszary między małżonkami, a więc również obszar finansowy. Zgodnie z katolicką koncepcją małżeństwa wydawałoby się więc, że nupturienti oddając się sobie w akcie zgody małżeńskiej dzielą się wszystkim, co mają i jednocześnie ponoszą odpowiedzialność za siebie. Czy jednak zawsze tak jest? W prawie polskim istnieje możliwość, aby sfera własności majątkowej małżonków nie była wspólna, a ich odpowiedzialność majątkowa za siebie była ograniczona. Małżonkowie mogą bowiem ustanowić między sobą rozdzielność majątkową, zarówno po jak i przed ślubem. Ta skądinąd oczywista praktyka skłaniać winna jednak do refleksji na temat jedności małżeńskiej. Rodzi się bowiem bardzo ważne z punktu widzenia prawa kanonicznego pytanie, czy nupturienti decydując się przed zawarciem małżeństwa na ustanowienie intercyzy majątkowej, zawierają małżeństwo ważne?

Zamiarem podjętych rozważań jest próba odpowiedzi na postawione wyżej pytanie. W tym celu zostaną najpierw przywołane normy prawa polskiego regulujące rozdzielność majątkową oraz zostanie podjęta próba wskazania analogicznych norm w prawie kanonicznym, a następnie zostanie podjęta refleksja czy praktyka ustanawiania intercyzy może mieć wpływ na ważność małżeństwa kanonicznego.

## 1. Ustrój majątkowy w polskim prawie cywilnym

Prawo polskie z faktu zawarcia małżeństwa wyprawdza określone prawa i obowiązki między małżonkami. Dotyczą one różnych aspektów życia małżeńskiego, które mają charakter niemajątkowy i majątkowy<sup>1</sup>.

Nie wchodząc w całą złożoność tej problematyki, wspomnieć jedynie należy, że odnosząc się do zobowiązań majątkowych między małżonkami, mogą być one dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, mogą wynikać z umów zawartych przez jednego z małżonków w związku z prowadzeniem gospodarstwa domowego<sup>2</sup> oraz z umów dotyczących zaspokajania zwykłych potrzeb rodziny<sup>3</sup>. Po drugie, mogą dotyczyć zobowiązań w zakresie majątku małżonków istniejącego przed zawarciem małżeństwa i majątku nabytego po jego zawarciu.

W pierwszym przypadku, czyli w zobowiązaniach majątkowych wynikających z prowadzenia gospodarstwa domowego oraz zaspokajania zwykłych potrzeb rodziny, małżonkowie odpowiadają solidarnie (ale tylko z majątku wspólnego), to znaczy wierzyciel może dochodzić swoich roszczeń wobec dowolnego z małżonków, niezależnie od tego, który z nich zaciągnął dług lub dokonał zobowiązania o charakterze deliktowym (np. odszkodowanie za wyrządzone szkody). Natomiast w drugim przypadku, czyli w zobowiązaniach w zakresie majątku istniejącego przed ślubem i nabytego po jego zawarciu, zakres obowiązków majątkowych reguluje k.r.o. w zależności od rodzaju ustroju majątkowego, który mogą wybrać małżonkowie.

---

<sup>1</sup> Prawa i obowiązki małżonków dotyczą między innymi: współżycia małżeńskiego, wzajemnej wierności i lojalności, poszanowania, pomocy i wsparcia, wspólnego gospodarowania i zarządzania sprawami majątkowymi, wspólnego podejmowania ważnych decyzji dotyczących rodziny, wychowania dzieci, finansów i innych spraw majątkowych, wyboru nazwiska.

<sup>2</sup> Zob. Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. – *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Dz. U. Nr 9, poz. 59 z późn. zm. [dalej: k.r.o.], art. 27: „Oboje małżonkowie obowiązani są, każdy według swych sił oraz swych możliwości zarobkowych i majątkowych, przyczynić się do zaspokajania potrzeb rodziny, którą przez swój związek założyli. Zadośćuczynienie temu obowiązkowi może polegać także, w całości lub w części, na osobistych staraniach o wychowanie dzieci i na pracy we wspólnym gospodarstwie domowym”.

<sup>3</sup> Zob. art. 30 § 1 k.r.o.: „Oboje małżonkowie są odpowiedzialni solidarnie za zobowiązania zaciągnięte przez jednego z nich w sprawach wynikających z zaspokajania zwykłych potrzeb rodziny”.

Ustawodawca polski przewidział dwa rodzaje ustrojów: ustrój wspólności ustawowej (art. 31 k.r.o.) oraz ustrój umowny (art. 47 k.r.o.).

### 1.1. Ustrój wspólności ustawowej

Ustrój wspólności ustawowej powstaje z mocy samego prawa z chwilą zawarcia małżeństwa, jeżeli małżonkowie wcześniej nie zawarli umowy majątkowej. Ma on charakter modelowy i jest preferowany przez ustawodawcę, który uznaje go za optymalny dla typowej i przeciętnej rodziny, utrzymującej się z pracy najemnej małżonków i dysponującej przede wszystkim dobrami konsumpcyjnymi [Smyczyński 2005, 78].

W tym ustroju prawo i obowiązek zarządzania oraz odpowiedzialność za zaciągnięte długi odnosi się do wspólnego majątku nabytego w trakcie trwania wspólności majątkowej przez oboje małżonków lub jednego z nich. Należec do niego będą na przykład pobrane wynagrodzenia za pracę i dochody z innej działalności zarobkowej każdego z małżonków, dochody z majątku wspólnego i z majątku osobistego każdego z małżonków, środki zgromadzone na rachunku otwartego lub pracowniczego funduszu emerytalnego każdego z nich, itd.

Do majątku wspólnego nie będzie jednak należał majątek nabyty przed powstaniem wspólności ustawowej (tj. najczęściej przed zawarciem małżeństwa) oraz niektóre prawa majątkowe nabyte w trakcie trwania wspólności majątkowej, które są wymienione w art. 33 pkt 1-10 k.r.o., jak np. przedmioty nabyte przez dziedziczenie, zapis lub darowiznę, przedmioty uzyskane z tytułu odszkodowania za uszkodzenie ciała lub wywołanie rozstroju zdrowia, prawa autorskie, itd.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Do majątku osobistego każdego z małżonków należą: 1) przedmioty majątkowe nabyte przed powstaniem wspólności ustawowej; 2) przedmioty majątkowe nabyte przez dziedziczenie, zapis lub darowiznę, chyba że spadkodawca lub darczyńca inaczej postanowił; 3) prawa majątkowe wynikające ze wspólności łącznej podlegającej odrębnym przepisom; 4) przedmioty majątkowe służące wyłącznie do zaspokajania osobistych potrzeb jednego z małżonków; 5) prawa niezbywalne, które mogą przysługiwać tylko jednej osobie; 6) przedmioty uzyskane z tytułu odszkodowania za uszkodzenie ciała lub wywołanie rozstroju zdrowia albo z tytułu zadośćuczynienia za doznaną krzywdę; nie dotyczy to jednak renty należnej poszkodowanemu małżonkowi z powodu całkowitej lub częściowej utraty zdolności do pracy zarobkowej albo z powodu zwiększenia się jego potrzeb lub zmniejszenia widoków powodzenia na przyszłość; 7) wierzytelności z tytułu wynagrodzenia za pracę lub z tytułu innej działalności zarobkowej jednego z małżonków; 8) przedmioty majątkowe

## 1.2. Ustrój umowny

Ustrój wspólności ustawowej nie jest jedynym i obligatoryjnym systemem w prawie polskim regulującym wspólność majątkową. Małżonkowie mogą bowiem zawrzeć umowę, w której swoje stosunki majątkowe unormują odmiennie. Taka umowa nazywa się intercyzą i można ją ustanowić przed jak i po zawarciu małżeństwa. Umowa intercyzy określa, jakie składniki majątku są wspólne, a jakie pozostają osobistym majątkiem każdego małżonka. W prawie polskim intercyza określa ponadto zakres odpowiedzialności majątkowej małżonka za długi drugiego małżonka, a także reguluje inne kwestie majątkowe, takie jak dziedziczenie. Zawierając umowę intercyzy małżonkowie mogą wspólność ustawową rozszerzyć, ograniczyć oraz wyłączyć, wprowadzając w ten sposób rozdzielność majątkową<sup>5</sup>.

Umowa intercyzy powinna być zawarta w formie aktu notarialnego. Można ją zawrzeć przed jak i po zawarciu małżeństwa, przy czym zawarta przed małżeństwem staje się skuteczna dopiero od chwili zawarcia małżeństwa.

### 1.2.1. Rozszerzenie wspólności ustawowej

Rozszerzając wspólność ustawową małżonkowie włączają do wspólnego majątku przedmioty i prawa majątkowe, które do tej pory należały do ich osobistego majątku, np. nabyte przez nich przed zawarciem małżeństwa, lub służące do zaspokajania osobistych potrzeb i wykonywania zawodu. Zgodnie jednak z art. 49 § 1 k.r.o. małżonkowie nie mogą rozszerzyć wspólności na: 1) przedmioty majątkowe, które będą pochodzić z tytułu dziedziczenia, zapisu lub darowizny<sup>6</sup>; 2) prawa majątkowe, które wynikają ze wspólności łącznej podlegającej odrębnym przepisom; 3) prawa niezbywalne, które mogą przysługiwać tylko jednej osobie; 4) wierzytelności z tytułu

---

uzyskane z tytułu nagrody za osobiste osiągnięcia jednego z małżonków; 9) prawa autorskie i prawa pokrewne, prawa własności przemysłowej oraz inne prawa twórcy; 10) przedmioty majątkowe nabyte w zamian za składniki majątku osobistego, chyba że przepis szczególny stanowi inaczej.

<sup>5</sup> Art. 47 § 1 k.r.o.: „Małżonkowie mogą przez umowę zawartą w formie aktu notarialnego wspólność ustawową rozszerzyć lub ograniczyć albo ustanowić rozdzielność majątkową lub rozdzielność majątkową z wyrównaniem dorobków (umowa majątkowa). Umowa taka może poprzedzać zawarcie małżeństwa”.

<sup>6</sup> O ewentualnym poszerzeniu kręgu uprawnionych do majątku spadkowego lub darowanego powinien decydować spadkodawca lub darczyńca, a nie spadkobierca lub obdarowany.



odszkodowania za uszkodzenie ciała lub wywołanie rozstroju zdrowia, o ile nie wchodzi one do wspólności ustawowej, jak również wierzytelności z tytułu zadośćuczynienia za doznaną krzywdę; 5) niewymagalne jeszcze wierzytelności o wynagrodzenie za pracę lub z tytułu innej działalności zarobkowej każdego z małżonków.

### **1.2.2. Ograniczenie wspólności ustawowej**

Z kolei ograniczając wspólność ustawową małżonkowie wyłączają z majątku wspólnego określone rodzajowo przedmioty i prawa majątkowe, np. wynagrodzenie za pracę, dochody z majątku osobistego, itd. Wyłączenie ze wspólności może nastąpić na przyszłość, ale może odnosić się też do przedmiotów majątkowych już należących do wspólności. W takim przypadku do majątków osobistych każdego z małżonków wchodzi udział we współwłasności ułamkowej w tych przedmiotach. Ograniczenie wspólności nie może prowadzić do całkowitego jej zniesienia [tamże, 97].

### **1.2.3. Rozdzielność majątkowa**

Poza rozszerzeniem i ograniczeniem wspólności ustawowej, małżonkowie mogą również w drodze umowy ustanowić rozdzielność majątkową między sobą. Rozdzielność majątkowa może być dwojakiego rodzaju: rozdzielność pełna i trwała oraz rozdzielność z wyrównaniem dorobków.

Przy ustanowieniu przed zawarciem małżeństwa rozdzielności majątkowej pełnej i trwałej, małżonkowie zachowują nie tylko swoje dotychczasowe majątki, ale do majątku osobistego każdego z nich będzie należał także majątek nabyty później. Konsekwencją takiej umowy jest to, że każdy z małżonków będzie zarządzał swoim majątkiem indywidualnie (art. 51 i 51(1) k.r.o.). Natomiast jeśli małżonkowie umownie wyłączyli wspólność majątkową w czasie trwania małżeństwa, wspólność ta ustaje z chwilą określoną w umowie intercyzy. Wówczas majątek wspólny ulega podziałowi, a przypadające każdemu z małżonków przedmioty i prawa majątkowe wchodzi do ich majątków osobistych, podobnie jak majątek nabyty przez każdego z nich po ustaniu wspólności.

Mimo ustroju rozdzielności majątkowej małżonkowie mogą być współwłaścicielami rzeczy na podstawie przepisów *Kodeksu cywilnego*, względnie współuprawnieni do mieszkania spółdzielczego<sup>7</sup>.

Oprócz rozdzielności majątkowej pełnej i trwałej ustawodawca polski wprowadził w 2004 r. tzw. rozdzielność majątkową z wyrównaniem dorobków. Polega ona na tym, że w czasie jej trwania małżonkowie mają tylko majątek osobisty, natomiast po ustaniu tego ustroju, np. wskutek ustania samego małżeństwa, pojawia się obowiązek wyrównania dorobków obojga małżonków. W ten sposób chroni się interes tego małżonka, którego dorobek z różnych przyczyn był mniejszy od dorobku współmałżonka (np. jeden z małżonków z powodu wychowywania dzieci nie podejmował pracy zarobkowej). Oczywiście nie w każdym przypadku żądanie wyrównania jest moralnie uzasadnione i pożądane. Mogą bowiem wystąpić okoliczności, które usprawiedliwią zmniejszenie obowiązku wyrównania dorobków, jak naganna postawa życiowa żądającego wyrównania małżonka przejawiająca się niechęcią do pracy, bądź inne zawinione niewykorzystanie swoich możliwości zarobkowych, trwonienie majątku, alkoholizm czy narkomania [tamże, 98].

## 2. Majątek małżonków w prawie kanonicznym

W prawie kanonicznym nie ma analogicznych rozwiązań dotyczących wspólności majątkowej małżonków, jak w prawie polskim. Nie ma przepisu, który regulowałby wprost kwestie majątkowe między małżonkami. Czy jednak rzeczywiście prawo kanoniczne w tej kwestii milczy?

Normy regulującej wzajemne odniesienie małżonków w sferze finansowej należy poszukiwać w pojęciu *bonum coniugum*, które obok *bonum prolis*, stanowi jeden z dwóch zasadniczych celów małżeństwa chrześcijańskiego. Tym pojęciem – głęboko zakorzenionym w katolickiej teologii małżeństwa – posłużyli się ojcowie soborowi w konstytucji *Gaudium et spes*<sup>8</sup>, dla podkreślenia personalistycznego wymiaru małżeństwa.

---

<sup>7</sup> Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – *Kodeks cywilny*, Dz. U. Nr 16, poz. 93 z późn. zm. [dalej: k.c.], art. 680(1).

<sup>8</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.

Najszerzym pojęciem, z którego wypływa rozumienie i określenie *bonum coniugum*, jest wspólnota całego życia<sup>9</sup>. Według soborowej wizji małżeństwa, która znalazła swoje odbicie w redakcji Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>10</sup>, mężczyzna i kobieta zawierając małżeńskie przymierze tworzą ze sobą „wspólnotę całego życia skierowaną ze swej natury do dobra małżonków oraz zrodzenia i wychowania potomstwa” (kan. 1055), a obydwójgu małżonkom przysługują jednakowe prawa i obowiązki „w tym, co dotyczy wspólnoty życia małżeńskiego” (kan. 1135).

Nie wchodząc w całą problematykę związaną z *bonum coniugum*<sup>11</sup>, dość powiedzieć, że doktryna przyjmuje, iż małżeńskie przymierze, które stanowi „wspólnotę całego życia”, obejmuje wszystkie dziedziny życia ludzkiego<sup>12</sup>. Chodzi więc nie tylko o sferę intymną (seksualną) między małżonkami, ale również o inne dziedziny życia: społeczną, gospodarczą, kulturową czy duchową [Góralski 2011, 129]. W jednym z wyroków Trybunału Roty Rzymskiej czytamy, iż wspólnota całego życia małżonków utożsamiona jest z *bonum coniugum*, które jest sumą wszystkich istotnych dóbr, które tworzą życie małżeńskie ujmowane w sposób łączny, i które należy do istotnych elementów małżeńskiego przymierza<sup>13</sup>. Nupturienci więc przekazując się sobie wzajemnie w akcie zgody małżeńskiej wchodzą ze sobą w głęboką relację interpersonalną opartą na miłości, obdarowując się wszystkim – kim są i co posiadają. Nie ulega więc wątpliwości, iż w takim ujęciu małżeństwa, wspólnota całego życia małżonków obejmować musi również sferę finansowo-majątkową. Stanowi ona jeden z istotnych elementów składających się na życie małżeńskie i kształtuje się przede wszystkim w oparciu o wartości chrześcijańskie, takie jak miłość, solidarność, wspólnota i troska o innych.

<sup>9</sup> Dec. c. Huot z 2 października 1986 r., RRDec. 78 (1986), s. 503; Dec. c. Giannecchini z 26 czerwca 1984 r., RRDec. 76 (1984), s. 392; Dec. c. Pinto z 6 lutego 1987 r., RRDec. 79 (1987), s. 33.

<sup>10</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>11</sup> Więcej na ten temat zob. Góralski 1996, 77-88; Tenże 2000, 43-62; Leszczyński 2003, 101-15; Góralski 2011, 127-43; Kraiński 2011, 99-116; Pastwa 2016; Tenże 2018, 111-41.

<sup>12</sup> Dec. c. Jarawan z 10 marca 1989 r., RRDec 31 (1989), s. 194-95.

<sup>13</sup> Dec. c. Giannecchini z 26 czerwca 1984 r., RRDec. 26 (1984), s. 392-93.

Małżonkowie zawierając niepodzielną wspólnotę całego życia zobowiązują się więc między innymi do wzajemnego wsparcia i solidarności również w sferze materialnej. Oznacza to, że powinni troszczyć się o dobrobyt swojego współmałżonka i rodziny, zapewniając środki do życia. Powinni dążyć do wspólnego zarządzania swoimi finansami. Decyzje dotyczące wydatków, inwestycji i oszczędności powinny być podejmowane wspólnie, w duchu wzajemnej zgody. Powinni podjąć wszelkie niezbędne działania, aby zapewnić odpowiednie warunki bytowe i edukacyjne dla swoich dzieci. Obowiązki finansowe małżonków powinny opierać się na zasadzie równości i szacunku, to znaczy, że każdy małżonek powinien mieć prawo do współdecydowania w kwestiach finansowych i wyrażania swojego zdania w sprawach majątkowych. Wreszcie, małżonkowie w duchu solidarności i miłości powinni być otwarci na pomoc tym, którzy znajdują się w trudnej sytuacji materialnej, dzieląc się z nimi swoimi zasobami.

Tak więc niezależnie od tego, iż KPK/83 nie zawiera przepisów, które by wprost zobowiązywały nupturientów do wspólności majątkowej i wzajemnej odpowiedzialności majątkowej za siebie, doktryna kanoniczna nie pozostawia wątpliwości, iż sfera ekonomiczno-materialna małżonków jest jedną z istotnych, które zawierają się w pojęciu *bonum coniugum*. W związku z tym rodzi się pytanie, czy decyzja nupturientów o ustanowieniu rozdzielności majątkowej przed zawarciem małżeństwa (co – jak wskazano wyżej – umożliwia prawo polskie) oznaczać może niechęć do budowania jedności małżeńskiej? Czy wykluczenie wspólności majątkowej małżeńskiej stanowi wykluczenie jednego z aspektów wspólnoty całego życia i tym samym należałoby je postrzegać w kategorii wykluczenia istotnego elementu zgody małżeńskiej, czyli *bonum coniugum*? Czy fakt zawarcia intercyzy przedślubnej może mieć zatem znaczenie dowodowe w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa i rzutować na końcowe rozstrzygnięcie?

### **3. Rozdzielność majątkowa małżonków i jej implikacje kanoniczno-prawne**

Na ostatnie z pytań postawionych wyżej nie ma krótkiej i jednoznacznej odpowiedzi. Oczywista jest bowiem wielość i różnorodność możliwych przypadków. Dlatego nie o udzielenie odpowiedzi na to pytanie w niniejszej publikacji chodzi. Ten wątek analiz można rozpocząć stwierdzeniem, że nie każde działanie skutkujące ustanowieniem rozdzielności majątkowej przed

zawarciem związku małżeńskiego, jest argumentem za nieważnością małżeństwa. Podpisanie intercyzy może być bowiem niekiedy obiektywnie uzasadnione, słuszne, a nawet i wskazane. Na przykład może być zrozumiałym sposobem zabezpieczenia majątku tworzącej się rodziny w sytuacji, gdy jedno z nupturientów prowadzi działalność gospodarczą obciążoną wysokim ryzykiem finansowym, znajduje się w upadłości konsumenckiej, prowadzi inwestycje czy też wykonuje zawód wymagający angażowania znacznych środków finansowych, itd. W takim przypadku wprowadzenie rozdzielności majątkowej może być wyrazem właściwie rozumianej troski o to, aby – w przypadku realnie grożącego fiaska – problemy ekonomiczne nie dotknęły współmałżonka.

Sytuacja ulega jednak zmianie, gdy w sprawie nie ma żadnych obiektywnych racji, które w momencie zawierania małżeństwa podpisanie intercyzy mogłoby uzasadniać, bądź też, nawet jeśli takie racje obiektywnie istniały w momencie zawierania małżeństwa, to nie one były przyczyną wprowadzenia rozdzielności majątkowej, a była nią troska wyłącznie o własny interes ekonomiczny jednego z małżonków (z reguły tego silniejszego ekonomicznie). W takim przypadku, jednoznaczne wykluczenie wspólności finansowej małżonków poprzez zawarcie intercyzy przedślubnej może oznaczać niechęć do budowania jedności małżeńskiej i tym samym, może stanowić przesłankę wskazującą na nieważność małżeństwa, przynajmniej w kontekście trzech tytułów: 1) jako wykluczenie nierozzerwalności małżeńskiej (*bonum sacramentum*); 2) jako niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich; 3) jako wykluczenie dobra małżonków (*bonum coniugum*).

### 3.1. Wykluczenie *bonum sacramentum* (kan. 1101 § 2)

Nie popadając w nadmierną kazuistykę i nie powielając ugruntowanego stanowiska judykatury i doktryny dotyczącej wskazanych tytułów, w odniesieniu do problemu tu sygnalizowanego podnieść jedynie należy, że niewątpliwie o nieważnej zgodzie małżeńskiej będzie można mówić wtedy, gdy intercyza w założeniu swym (wyrażonym w sposób bardziej lub mniej wyraźny) miała regulować i zabezpieczać interesy majątkowe małżonka lub małżonków na wypadek rozwodu. Intercyza pozwala bowiem – jak wskazano wyżej – bardziej indywidualnie uregulować podział wspólnego majątku małżeńskiego w przypadku rozwodu lub innych zdarzeń. Zawarcie jej przed ślubem może być więc argumentem świadczącym o tym, że nupturienti nie zamierzali wiązać się ze sobą na całe życie, zastrzegając sobie prawo

do zerwania wspólnoty w przypadku wystąpienia jakiś problemów. Będzie miało wówczas miejsce wykluczenie nierozzerwalności małżeńskiej (kan. 1101 § 2).

### 3.2. Niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095, 3°)

Podpisanie intercyzy majątkowej przez nupturientów może być niekiedy również argumentem za nieważnością z tytułu, o którym w kan. 1095, 3°. Może się bowiem zdarzyć, że jedna ze stron tak bardzo egoistycznie jest skupiona na sobie, że z przyczyn natury psychicznych nie jest zdolna do dzielenia się swoimi dobrami materialnymi z nikim, również ze współmałżonkiem. Na marginesie zauważyć należy, że psychiatria zna takie pojęcie jak sylogomania – patologiczne zbieractwo, ale też nadmierne przywiązania do swojej własności; niekiedy rozpoznaje się też przypadki tzw. skrajnego skąpstwa.

### 3.3. Wykluczenie *bonum coniugum* (kan. 1101 § 2)

Ustanowienie rozdzielności majątkowej może być też wyrazem braku zaufania do drugiej strony i próbą odrzucenia odpowiedzialności za współmałżonka. Będzie miało wówczas miejsce wykluczenie *bonum coniugum* (kan. 1101 § 2). Konkretyzacja tego dobra małżeńskiego (*bonum coniugum*) wyrażać się bowiem powinna wzajemnym obdarowaniem się nupturientów i ustanowieniem trwałej i wyłącznej relacji międzyosobowej, w której strony będą służyć sobie radą i pomocą w rozwoju duchowym, materialnym i socjalnym [Colantonio 1996, 235]<sup>14</sup>. Trudno wyobrazić sobie taką relację bez wzajemnego głębokiego zaufania i wzięcia odpowiedzialności za siebie nawzajem również w sferze majątkowo-finansowej. Jeśli małżonkowie zawierają przed ślubem intercyzę tylko dlatego, że o swoich zarobkach, majątku, sposobie ich pozyskiwania oraz wydatkowania chcą decydować wyłącznie samodzielnie, bez konieczności liczenia się ze zdaniem współmałżonka oraz z założenia przyjmują, że długów za siebie nawzajem płacić nie będą – to pojawia się uzasadniona wątpliwość, czy małżonkowie ci rzeczywiście oddali się sobie w pełni, czy rzeczywiście wyrazili gotowość wzajemnej troski o siebie i wspólnotę, którą w akcie zgody małżeńskiej mieli stworzyć?

---

<sup>14</sup> Dec. c. Bruno z 6 grudnia 1996 r., RRDec. 38(1996), s. 240.

Czy tego rodzaju postawa nie dowodzi wykluczenia właśnie tego, co w doktrynie prawa kanonicznego rozumiemy pod pojęciem *bonum coniugum*?

Ten trzeci aspekt – intercyza jako *stricte* przejaw wykluczenia *bonum coniugum* – należy zaakcentować w sposób szczególny. Pojęcie *bonum coniugum* w aspekcie nieważności małżeństwa wciąż bowiem pozostaje w kanonistyce swoistym „kwiatem paproci”: wielu o niej mówiło i pisało, ale niewielu ją widziało. Wydaje się, że poruszany tu aspekt wykluczenia wspólnoty ekonomicznej małżonków może stanowić – zwłaszcza w realiach współczesnych – konkretny przykład obrazujący nieważność małżeństwa z tytułu wykluczenia *bonum coniugum* w praktyce.

### Zamiast zakończenia

Dla lepszego przedstawienia wyrażonego tu poglądu, można posłużyć się następującym przykładem. Otóż skarga o stwierdzenie nieważności małżeństwa dotyczyła dwojga młodych lekarzy. Z materiału dowodowego sprawy nie wynikało, aby zawierając związek małżeński nupturienci wykluczali nierozzerwalność lub potomstwo, albo żeby byli niezdolni do małżeństwa z przyczyn natury psychicznej. W sprawie ustalono jedynie, że tuż przed zawarciem małżeństwa nupturienci zawarli w formie aktu notarialnego intercyzę, w której wprowadzili całkowitą rozdzielność majątkową małżeńską. Z intercyzy tej wynikało, że małżonkowie postanowili, iż po ślubie każde z nich będzie zarządzało swoim majątkiem w pełni indywidualnie, wszelkie przedmioty i prawa majątkowe będą nabywać wyłącznie do swoich majątków osobistych, będą posiadali osobne konta w banku i nie będą ponosić odpowiedzialności za długi majątkowe współmałżonka. Na poczet utrzymania (czynsz, opłaty, żywność) każdy z małżonków zadeklarował comiesięczną kwotę, oboje w tej samej wysokości. Inne wydatki, na przykład w restauracji i związane z wyjazdami urlopowymi będą ponosili w jednej drugiej części. Małżonkowie w dacie zawarcia intercyzy nie prowadzili żadnej działalności gospodarczej, nie byli w upadłości, wywodzili się z rodzin o podobnej sytuacji ekonomicznej i posiadali zbliżony status majątkowy (oboje pracowali w tym samym szpitalu i uzyskiwali z tego tytułu podobne wynagrodzenie). Znali i rozumieli nauczanie Kościoła co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich. Intercyza – jak podali – miała zapewnić im niezależność i autonomię w kwestiach finansowych, umożliwić korzystanie z własnych zasobów na własną rękę, wyeliminować konieczność

uzyskiwania zgody współmałżonka na wydatkowanie środków, i to bez względu na ich wysokość. Brak zgody na ponoszenie odpowiedzialności za długi współmałżonka oboje uznawali za naturalną konsekwencję przyjętej autonomii w zarządzaniu swoim własnym majątkiem, w myśl zasady: „każdy pracuje na siebie i płaci za siebie”.

Czy w tym przypadku małżonkowie zamierzali stworzyć wspólnotę całego życia, czy oddali się sobie w pełni, czy byli ukierunkowani na osiągnięcie celu małżeństwa i czy w związku z tym zawarli ważny związek małżeński? Aby nie pozbawiać nikogo możliwości i przyjemności w poszukiwaniu wspomnianego „kwiatu paproci” na własną rękę – pytanie to pozostanie bez odpowiedzi.

### PIŚMIENNICTWO

- Colantonio, Rosario. 1996. „La prova della simulazione e dell'incapacità relativamente al *bonum coniugum*.” W *Il Bonum coniugum nel matrimonio canonico* [Studi Giuridici XL], 213-57. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Góralski, Wojciech. 1996. „Pojęcie *bonum coniugum* (kan. 1055 § 1 KPK) w świetle orzecznictwa Roty Rzymskiej.” *Roczniki Nauk Prawnych* 6:77-88.
- Góralski, Wojciech. 2000. „Znaczenie prawne zwrotu *bonum coniugum* w kan. 1055 § 1 KPK.” *Ius Matrimoniale* 5:43-62.
- Góralski, Wojciech. 2011. „Małżeństwo w prawie kanonicznym.” *Prawo Kanoniczne* 54, nr 1-2:127-43.
- Kraiński, Wiesław. 2011. „*Bonum coniugum* i jego wykluczenie w doktrynie i orzecznictwie Roty Rzymskiej.” *Ius Matrimoniale* 16:99-116.
- Leszczyński, Grzegorz. 2003. „Pojęcie *bonum coniugum* w prawie małżeńskim Kościoła.” *Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne* 36, nr 1:101-15.
- Pastwa, Andrzej. 2016. *Identyfikacja elementu „ad validitatem” w orzecznictwie Roty Rzymskiej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Pastwa, Andrzej. 2018. „*Bonum coniugum*: problem hermeneutyczny orzecznictwa kościelnego.” *Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich* 31:111-41. <https://doi.org/10.32077/bskp.5246>
- Smyczyński, Tadeusz. 2005. *Prawo rodzinne i opiekuńcze*. Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck.





**MAŁŻEŃSTWO MIESZANE KATOLICKO-  
-PRAWOSŁAWNE WEDŁUG OBOWIĄZUJĄCEGO  
PRAWA KANONICZNEGO W POLSCE**

**MARRIAGE OF A CATHOLIC AND AN ORTHODOX  
ACCORDING TO THE CANON LAW IN POLAND**

Ks. dr Bartosz Trojanowski

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Polska  
e-mail: b.trojanowski@hadak.pl; <https://orcid.org/0000-0003-0158-1647>

**Abstrakt**

Sakrament małżeństwa pomiędzy katolikiem i prawosławnym traktowany jest w prawie kanonicznym jako małżeństwo mieszane. Jednak ze względu na bliskość doktrynalną obu Kościołów, jest ono również traktowane odmiennie niż inne możliwe małżeństwa mieszane. Nie zwalnia to jednak od przestrzegania wymaganych przez prawo przepisów w celu uzyskania wymaganego zezwolenia i ewentualnie dyspensy od formy kanonicznej. Przyczyny i możliwe kwestie kanoniczne i duszpasterskie, które mogą stanowić problem w takich małżeństwach, stanowią zasadniczą treść tego artykułu. Dlatego też, wychodząc od koncepcji małżeństwa mieszanego i wymogów prawnych, przedstawiono także niebezpieczeństwa, jakie wiążą się z takim związkiem, czyli wszelkiego rodzaju zagrożenia duchowe dla strony katolickiej, jakie mogą wystąpić w takim małżeństwie. Do potencjalnych trudności takich małżeństw należą: rozbieżności w rozumieniu małżeństwa, zagrożenie wiernością własnemu Kościołowi i niebezpieczeństwo indyferentyzmu religijnego, przeszkody w praktykowaniu wiary, trudności w wychowaniu religijnym dzieci.

Wymagane przez prawo zezwolenie ordynariusza miejsca powinno spełniać warunki, które ułatwią kompetentnej władzy rozstrzygnięcie konkretnego przypadku. W artykule wymieniono także najczęstsze sytuacje, z jakimi mogą spotkać się duszpasterze w przypadku małżeństw mieszanych katolika i prawosławnego. Wśród nich wymieniono: trudność w udowodnieniu sakramentu chrztu lub stanu wolnego, niechęć do instytucji rękoma po stronie katolickiej lub niekatolickiej, wyrażanie chęci przyłączenia się do Kościoła drugiej strony.

**Słowa kluczowe:** małżeństwo mieszane, forma kanoniczna, ważność sakramentu, strona prawosławna, zezwolenie, dyspensacja

### Abstract

The sacrament of marriage between a Catholic and an Orthodox is treated in canon law as a mixed marriage. However, due to the doctrinal closeness of the two Churches, it also has a different treatment than other possible mixed marriages. This, however, does not exempt from compliance with the regulations required by law in order to obtain the required permission and possibly a dispensation from the canonical form. The reasons and possible canonical and pastoral issues that may be a problem in such marriages constitute the core content of this article. Therefore, starting with the concept of mixed marriage and legal requirements, the dangers related to a mixed marriage are also presented, i.e. all kinds of spiritual threats to the Catholic side that may be experienced in such a marriage. The potential difficulties of such marriages include: discrepancies in the understanding of marriage, the threat of fidelity to one's own Church and the danger of religious indifferentism, impediment to the practice of faith, difficulties in the religious education of children.

The permission of the local ordinary, required by law, to be granted, should be met with conditions that will help the competent authority to judge the specific case. The article also lists the most common situations that priests may encounter in the case of mixed marriages of a Catholic and an Orthodox person. Among them was mentioned: the difficulty of proving the sacrament of baptism or singleness, reluctance to the institution of warranty on the Catholic or non-Catholic side, expressing the desire to join the Church of the other part.

**Keywords:** mixed marriage, canonical form, validity of the sacrament, Orthodox person, permission, dispensation

### Wstęp

Nowe wyzwania duszpasterskie Kościoła w Polsce, które przyczyniły się do wydania dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski o *przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego*<sup>1</sup>, to między innymi znaczący wzrost liczby małżeństw mieszanych zawieranych przez katolików z osobami należącymi

---

<sup>1</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego* (08.10.2019), „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 31 (2019) 28-49 [dalej: *Dekret*].

do innych wyznań i religii, a także z osobami, które nie identyfikują się z żadną wspólnotą religijną. W świetle obecnie obowiązujących przepisów prawa kanonicznego w Polsce warto przyrzeć się szczególnej kwestii małżeństwa zawieranego pomiędzy katolikiem a osobą wyznania prawosławnego, z uwzględnieniem szczególnego przypadku, kiedy sakrament małżeństwa nie jest zawierany wobec kapłana katolickiego, czyli bez zachowania formy kanonicznej, ale w innej formie dopuszczonej przez prawo kanoniczne.

## 1. Małżeństwa mieszane w prawie kanonicznym

Jako małżeństwo mieszane prawodawca w Kodeksie Prawa Kanonicznego dla Kościoła łacińskiego<sup>2</sup> określił: „małżeństwo między dwiema osobami ochrzczonymi, z których jedna została ochrzczona w Kościele katolickim lub po chrzcie została do niego przyjęta, druga zaś należy do Kościoła lub wspólnoty kościelnej niemającej pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim” (kan. 1124 KPK/83), takie małżeństwa są zakazane, to znaczy, że nie mogą być zawarte bez wyraźnego zezwolenia właściwej władzy kościelnej (kan. 1124 KPK/83). Taki zakaz jest motywowany tym, że może ono napotkać „z dużym prawdopodobieństwem” trudności w istotnych sferach, których powodem są różnice wyznaniowe (*Dekret*, nr 70). Kościół zajmuje takie stanowisko w oparciu o wielowiekowe doświadczenie<sup>3</sup>. Wśród potencjalnych trudności takich małżeństw należy wymienić: rozbieżności w pojmowaniu małżeństwa, zagrożenie wierności względem własnego Kościoła i niebezpieczeństwo indyferentyzmu religijnego, utrudnienie praktykowania wiary, trudności w religijnym wychowaniu potomstwa (*Dekret*, nr 70). To dlatego Kościół jest niechętnie nastawiony do małżeństw mieszanych, a w związku z tym jeszcze w instrukcji z 1989 r. usilnie zalecano, aby młodych od tych małżeństw odwozдить (*Instrukcja*, nr 73). Jednak ze względu na prawo naturalne, które dotyczy nie tylko możliwości zawarcia samego

<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> Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele Katolickim* (13.12.1989), Wydawnictwo św. Stanisława B.M. Archidiecezji Krakowskiej, Kraków 1990 [dalej: *Instrukcja*], nr 74.

małżeństwa, ale również wolnego wyboru współmałżonka, Kościół katolicki dopuszcza zawarcie takiego małżeństwa, jednak pod pewnymi warunkami<sup>4</sup>.

Usilnie zachęca się, aby podczas przygotowania do małżeństwa mieszanego szczególnie kłaść nacisk na pozytywne aspekty tego, co jest wspólne dla małżonków jako chrześcijan w życiu łaski, wiary, nadziei i miłości oraz innych wewnętrznych darów Ducha Świętego (*Dekret*, nr 71). W interesującej nas kwestii małżeństwa mieszanego: katolika z osobą prawosławną, warto wspomnieć, że niektóre z tych obaw i trudności są zdecydowanie mniejsze, ponieważ „Kościóły te mimo odłączenia posiadają prawdziwe sakramenty, szczególnie zaś, na mocy sukcesji apostołskiej, kapłaństwo i Eucharystię, dzięki którym są dotąd z nami złączone najściślejszym węzłem”<sup>5</sup>; *Dyrektorium o ekumenizmie* z 1993 r. te relacje nazywa: „ściłą komunią istniejącą między Kościołem katolickim i wschodnimi Kościołami prawosławnymi”<sup>6</sup>. Z tego względu zostały wprowadzone przepisy specjalne dotyczące małżeństw mieszanych zawieranych przez katolika z osobą prawosławną, na podstawie których zachowanie formy kanonicznej jest wymagane jedynie do godziwości, a do ważności jest wymagana obecność kapłana (kan. 1127, kan. 1108 KPK/83) [Nowicka 2007, 193-94]<sup>7</sup>. Jednakże te wszystkie wymienione argumenty powodują, że należy przeanalizować dokładnie aspekty prawne, a w konsekwencji także i duszpasterskie, dotyczące małżeństwa mieszanego z osobą prawosławną.

<sup>4</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium duszpasterstwa rodzin*, Rada Episkopatu Polski do spraw Rodziny, Warszawa 2003, nr 36.

<sup>5</sup> Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de oecumenismo Unitatis reintegratio* (21.11.1964), AAS 57 (1965), p. 90-112; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallotinum, Poznań 2002, s. 203-18, nr 15.

<sup>6</sup> Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam, *Directorium oecumenicum noviter compositum* (25.03.1993), AAS 85 (1993), p. 1039-119; tekst polski w: *Ut unum. Dokumenty Kościoła katolickiego na temat ekumenizmu 1982-1998*, red. S.C. Napiórkowski, K. Leśniewski, J. Leśniewska, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 30-101, nr 98b.

<sup>7</sup> Istotną rolę kapłana przy zawieraniu małżeństwa w Kościołach wschodnich uznaje również zmiana w KPK/83 w zakresie formy kanonicznej zawierania małżeństwa z osobą należącą do Kościołów wschodnich katolickich lub niekatolickich (zob. dodany § 3 w kan. 1108 KPK/83), dokonana w 2016 r. Franciscus PP., *Litterae apostolicae motu proprio datae De concordia inter Codices quibus nonnullae Codicis Iuris Canonici immutantur* (31.05.2016), AAS 108 (2016) s. 602-606.

## 2. Wymagania prawne stawiane nupturientom

Prawodawca powszechny zastrzegł, że do udzielenia zezwolenia przez ordynariusza miejsca na małżeństwo mieszane, wymagana jest słuszna i rozumna przyczyna oraz muszą zostać spełnione następujące warunki: 1) strona katolicka oświadczy, że jest gotowa odsunąć od siebie niebezpieczeństwo odejścia od wiary, a także złoży szczere przyrzeczenie, że uczyni wszystko, co w jej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim; 2) druga strona zostanie powiadomiona o przyrzeczeniach strony katolickiej; 3) obydwie strony zostaną pouczone o celach oraz istotnych przymiotach małżeństwa, których nie może wykluczać żadna ze stron (kan. 1125 KPK/83). Przyczynę – słuszną i rozsądną – może stanowić poważny zamiar zawarcia małżeństwa, w którym jest zawarte m.in. dobro duchowe stron oraz ich potomstwa (*Dekret*, nr 82); może też nią być niewielka liczba katolików w danym regionie zamieszkiwanym przez kontrahentów, konieczność uregulowania swojego związku i w ten sposób zerwanie z życiem w konkubinacie, uzasadniona nadzieja, że strona niekatolicka może być skłonna do przejścia do Kościoła katolickiego zbudowana przykładem życia katolickiego małżonka [Chiappetta 2012, 400].

Na uwagę zasługuje wspomniane w kan. 1125 KPK/83 oświadczenie strony katolickiej, które powinna przyjąć do wiadomości również strona niekatolicka. Ta instytucja, zwana rękojmią, przez lata funkcjonowała w sposób dwustronny, a mianowicie zarówno strona katolicka, jak i niekatolicka były zobowiązane do przyrzeczeń i zobowiązań wobec dobra duchowego strony katolickiej [Góralski 2006, 220]. Od motu proprio *Matrimonia mixta*<sup>8</sup> rękojmia nie jest wymagana od strony niekatolickiej i w ten sposób wprowadzono w życie w materii małżeństw mieszanych postanowienie Soboru Watykańskiego II zawarte w deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae*, które stanowi, że nikt nie powinien być zmuszany do działania wbrew swojemu sumieniu<sup>9</sup>. Jednakże należy stroną niekatolicką „w odpowiednim

<sup>8</sup> Paulus PP. VI, Litterae apostolicae motu proprio datae. Normae de matrimoniis mixtis statuuntur *Matrimonia mixta* (31.03.1970), AAS 62 (1970), s. 257-63; tekst polski: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, t. III, z. 2, tłum. E. Szafrowski, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1971, nr 5226-269, s. 5-25.

<sup>9</sup> Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Declaratio de libertate religiosa *Dignitatis Humanae* (07.12.1965), AAS 58 (1966), s. 926-46; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 414-26 [dalej: DH], nr 2.

czasie” poinformować o zobowiązaniach strony katolickiej, aby była świadoma nie tylko samego faktu, ale także treści tego przyrzeczenia i wypływającego z niego obowiązku (kan. 1125, 2° KPK/83).

To zobowiązanie i oświadczenie strony katolickiej i poinformowanie o nich drugiej strony powinny być traktowane jako narzędzia, które otrzymują duszpasterze, aby mogły zostać wykluczone, lub przynajmniej w pewnym stopniu zminimalizowane potencjalne zagrożenia, leżące u podstaw zakazu zawierania małżeństw, w których strony różnią się wyznaniem (*Dekret*, nr 83). Natomiast ordynariusz miejsca powinien w szczególności koncentrować się na rękojmi strony katolickiej i na tej podstawie osądzić, czy to małżeństwo nie niesie ze sobą niebezpieczeństwa dla jej wiary [Hendriks 2001, 267]. W stosunku do potomstwa należy być świadomym, że obie strony mogą deklorować, że uczynią wszystko, aby były ochrzczone i wychowywane w wyznaniu rodziców. Niemożliwość zrealizowania zobowiązania do ochrzczenia dziecka, czy też np. wychowywanie dzieci w dwóch tradycjach nie powinno być rozpoznawane jako przestępstwo kanoniczne (kan. 1367 KPK/83) [Mosconi 2022, 1120].

### 3. Konieczność zezwolenia oraz dyspensy od formy kanonicznej

Prawo kanoniczne, zarówno ustawy powszechne zawarte w KPK/83, jak również przepisy partykularne dla Kościoła w Polsce podkreślają, że do zawarcia małżeństwa mieszanego potrzebne jest zezwolenie właściwej władzy. Bez wyraźnego zezwolenia takie małżeństwo jest zakazane (kan. 1124 KPK/83). Jako właściwą władzę prawodawca powszechny w pierwszej kolejności przedstawia ordynariusza miejsca (kan. 1125 KPK/83), jednakże przypadki o charakterze wyjątkowym – to znaczy takie, które nie spełniają warunków podanych w kanonach dotyczących małżeństw mieszanych lub powodują wątpliwości ordynariusza miejsca z powodu ryzyka dla wiary strony katolickiej – można przedstawić obecnej Dykasterii do Spraw Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (*Dekret*, nr 85), jako instytucji kurialnej kompetentnej w tej materii<sup>10</sup>, chociaż w bardzo skomplikowanych

---

<sup>10</sup> Francesco, *Costituzione apostolica sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo Praedicate Evangelium* (19.03.2022), „L'osservatore Romano” (31.03.2022); tekst polski 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. P. Majer, Wolters

przypadkach nie można też z całą pewnością wykluczyć kompetencji Dykasterii Nauki Wiary [Chiappetta 2012, 399], o której *Dekret* Konferencji Episkopatu Polski nie wspomina, należy jednak stwierdzić, że ustalenie właściwości zawarte w PE dopuszcza taką ewentualność (art. 90 § 1). Autorzy podkreślają, że nie jest możliwe uzyskanie zezwolenia na małżeństwo, gdy zachodzi poważne zagrożenie dla wiary strony katolickiej [Majer i Adamowicz 2021, 192-93].

Chociaż kan. 1125 KPK/83 mówi o zezwoleniu na takie małżeństwo, to jednak wymóg przyczyny słusznej i rozumnej odsyła, mimo wszystko, do koncepcji dyspensy, ponieważ są to klasyczne przymioty niezbędne do dyspensowania [Dzierżon 2020, 133-39]. W rzeczywistości termin dyspensa został zastąpiony przez słowo zezwolenie dopiero w ostatniej fazie redakcji KPK/83 i zastąpiony przez słowo zezwolenie (łac. *licentia*) [Peters 2005, 1005]. Zmiana wydaje się być znacząca, ponieważ zakaz zawarty w kan. 1124 KPK/83, okazuje się nie mieć tego samego waloru dla wszystkich małżeństw mieszanych. Chociaż w każdym przypadku wymagana jest taka zgoda ordynariusza miejsca do zawarcia małżeństwa z niekatolikiem, to jednak prawodawca wprowadza wyjątek, iż w małżeństwach z osobą prawosławną forma kanoniczna jest tylko do godziwości, a do ważności wymagana jest obecność świętego szafarza (kan. 1127 KPK/83). Wydaje się zatem, że w tym przypadku brak zgody na małżeństwo mieszane przez ordynariusza strony katolickiej, a co za tym idzie zawarcie sakramentu małżeństwa wobec świętego szafarza Kościoła wschodniego nie będącego w łączności z Kościołem katolickim, nie wpłynie na nieważność tego małżeństwa, ponieważ został zrealizowany wymóg co do ważności takiego małżeństwa. Takie postępowanie nie jest jednak zgodne z przepisami prawa kanonicznego, a w konsekwencji należy stwierdzić, że powyższa hipoteza prawna na pewno nie jest zgodna z intencją prawodawcy.

#### **4. Obowiązek moralny próśby o takie zezwolenie oraz o dyspensę od formy kanonicznej**

##### **4.1. Godziwość sprawowania sakramentu warunkiem jego owocności**

Chociaż prawodawca stwierdził, że sakrament zawarty bez formy kanonicznej jednak w obecności świętego szafarza jest ważny (kan. 1127 KPK/83,



kan. 834 § 2 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich<sup>11</sup>), to jednak należy pamiętać, że w pierwszej kolejności prawodawca powszechny podkreślił konieczność zachowania formy kanonicznej. Stwierdzenie, że w przypadku sakramentu małżeństwa katolika z osobą należącą do Kościoła prawosławnego zachowanie formy kanonicznej nie jest do ważności, a jedynie do godziwości jest spowodowane przede wszystkim poszanowaniem tej bliskości duchowej, o której wspominają dokumenty Kościoła. Chodzi o niemalże wspólną doktrynę sakramentalną, a przez to uznawanie ważności wszystkich sakramentów udzielanych w danym Kościele, przy spełnieniu warunków, które wymaga Kościół katolicki przy ich sprawowaniu. Brak obecności szafarza Kościoła prawosławnego, którym powinien być kapłan, aby mógł dokonać obrzędu błogosławieństwa małżonków spowoduje nieważność tak zawartego małżeństwa. Można zatem stwierdzić, że prawodawca zezwolił w rozważanej przez nas sytuacji „dwie alternatywne formy kanoniczne” zawarcia sakramentu małżeństwa. Pierwsza zgodnie z przepisem zawartym w kan. 1108 KPK/83, gdzie wymagane do ważności są: obecność uprawnionego kapłana (nie jest dopuszczalne asystowanie przez diakona (kan. 1108 § 3 KPK/83) oraz dwóch świadków. Druga to ta, o której wspomina kan. 1127 KPK/83<sup>12</sup>, czyli przedstawiająca następujący warunek: obecność kapłana. Na podstawie tego zapisu powstaje kilka wątpliwości, przede wszystkim jest mowa o kapłanie (łac. *sacerdos*), a zatem nie jest stwierdzone czy chodzi o szafarza katolickiego czy niekatolickiego; kolejna wątpliwość to fakt, że nie został określony jego aktywny udział w ceremonii, a jedynie wymagany udział, który można również rozumieć jako obecność – łacińskie określenie *interventus* oznacza bowiem przybycie, zjawienie się [Plezia 1998, 236]; nie ma też mowy o dwóch świadkach i chociaż w niektórych komentarzach te wszystkie wymogi uważa się za obowiązujące przez stwierdzenie końcowe tego kanonu: „z zachowaniem innych wymogów prawa”

<sup>11</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].

<sup>12</sup> Źródło tej normy znajduje się już w: *Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis Orientalium Ecclesiarum* (21.11.1964), AAS 57 (1965), p. 76-89; tekst polski w: *Sobór Watykański II, Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 181-91 [dalej: OE], nr 18; *Sacra Congregatio pro Ecclesia Orientali, Decretum de matrimoniis mixtis inter catholicos et orientales baptizatos acatholicos Crescens matrimonium* (22.02.1967), AAS 59 (1967), s. 165-66.

(kan. 1127 KPK/83) [Navarro-Valls 2004, 1512], to jednak nie można się z tym zgodzić. W pierwszej kolejności, ze względu na to, iż konstrukcja tego kanonu nie byłaby logiczna, ponieważ zasada ogólna jest przedstawiona w pierwszym zdaniu o konieczności formy kanonicznej (odwołanie do kan. 1108 KPK/83), a dopiero potem jest przedstawiony wyjątek, a mianowicie ważność zawieranego sakramentu, nawet bez formy kanonicznej. Należy zatem przyjąć, iż prawodawca przez świętego szafarza ma na myśli bardziej szafarza niekatolickiego niż katolickiego, chociaż ten drugi nie jest wykluczony<sup>13</sup>, a także należy stwierdzić, że skoro nie jest wyraźnie powiedziane, że wymagani są świadkowie, nie należy wprowadzać takiego wymogu przy interpretowaniu tej normy. Można dopuścić jako możliwą interpretację wskazującą na udział szafarza katolickiego przy takim małżeństwie mieszanym, bez udziału świadków, bo wtedy rzeczywiście nie jest zachowana forma kanoniczna. Wyraźnie zatem widać, że zastosowanie wyjątku od formy kanonicznej, jednak z zachowaniem przepisów jej dotyczących z kan. 1108 KPK/83, nie miałyby sensu. Potwierdza to zapis w KKKW, który uzależnia ważność małżeństwa od pobłogosławienia go przez kapłana niekatolickiego, pomimo niezachowania katolickiej formy kanonicznej, która w przypadku małżeństwa katolicko-prawosławnego zawieranego nawet nielegalnie w cerkwi wymagana jest jedynie do godziwości (kan. 834 § 2 KKKW). Podobnie przy małżeństwach zawieranych w formie nadzwyczajnej (także przez dwoje katolików wschodnich), w szczególnych okolicznościach (kan. 832 § 2 KKKW), może być poproszony kapłan akatolicki.

Te ostatnie formy zawarcia małżeństwa mieszanego mogą mieć dwa aspekty: tylko ważności, kiedy jest sprawowany sakrament bez zezwolenia ordynariusza miejsca strony katolickiej, lub ważności i godziwości, kiedy małżeństwo jest zawierane za zgodą kompetentnej władzy oraz z dyspensą od formy kanonicznej. Chociaż małżeństwo bez wymaganej przez prawo kanoniczne formy jego zawarcia zwykle wiąże się z brakiem przeprowadzenia badania kanonicznego nupturientów, to jednak – gdy zostało ono zawarte przy udziale kapłana – cieszy się domniemaniem ważności (kan. 1060 KPK/83) [Kędracka 2020, 161]. Należy podkreślić, że przyjmowanie sakramentów niegodziwie obciąża sumienie tych, którzy je przyjmują, a przez to ogranicza działanie łaski i przez to możliwość korzystania z owoców przyjętych sakramentów. Dlatego z pewnością istnieje moralny obowiązek

---

<sup>13</sup> Prawodawca w kan. 844 KPK/83 wyraźnie używa określenia „szafarz niekatolicki”.

prośby o zezwolenie oraz dyspensę od formy kanonicznej, aby sakrament małżeństwa przyjąć w sposób godziwy.

#### 4.2. Przepięstwo przyjęcia sakramentu w innym wyznaniu

Brak poszanowania przepisów prawa kanonicznego, to znaczy przyjęcie sakramentu małżeństwa niezgodnie z postanowieniami prawodawcy powszechnego, nawet jeśli ten uznaje jego ważność, ale określa je jako niegodziwe należy rozważyć nie tylko w porządku moralnym, które dotyczy sumienia, ale także w porządku prawnym. Chociaż te kwestie w prawie kanonicznym się ze sobą łączą, ponieważ od początków Kościoła grzech był traktowany jako nierozdzielny komponent przestęstwa [Burchard 2014, 44]. W myśl zasady: „przestęstwo jest zawsze grzechem, lecz nie każdy grzech stanowi przestęstwo” [Myrcha 1986, 46], należałoby zadać pytanie, czy ze względu na brak godziwości sakramentu, nie wypełniają się też znamiona przestęstwa w świetle prawa kanonicznego. Skoro prawodawca stwierdził, że małżeństwo mieszane „jest zabronione bez wyraźnego zezwolenia kompetentnej władzy” (kan. 1124 KPK/83). A w księdze VI, w tytule: *Przestęstwa przeciwko sakramentom*, prawodawca wprowadził ustawę: „winny zakazanego uczestnictwa w rzeczach świętych powinien być ukarany sprawiedliwą karą” (kan. 1381 KPK/83). W świetle tych przepisów należy zauważyć, że rozważana sytuacja może wypełniać znamiona tego przestęstwa, jeśli występują wszystkie elementy przestęstwa (kan. 1321 § 2 KPK/83). Nie można zatem tłumaczyć braku poszanowania dla postanowień prawa kanonicznego, nowym duchem ekumenizmu [Chiappetta 2012, 700], ponieważ prawodawca w wielu miejscach KPK/83 wskazał, iż bierze pod uwagę postanowienia Soboru Watykańskiego II, również w kierunku ekumenizmu (kan. 844 KPK/83), jednak sakrament małżeństwa nie jest objęty regulacjami *communicatio in sacris* [Jakubiak 2013, 130-31]. Dlatego takie postępowanie mogłoby zostać uznane za kanoniczne przestęstwo nie jako udzielanie sakramentów osobom, którym prawo tego zakazuje (kan. 1379 § 4 KPK/83)<sup>14</sup>, ale jako inicjatywy wykraczające poza *communicatio in sacris*, o której mowa w kan. 844 KPK/83 nie tylko w zakresie

---

<sup>14</sup> Niektórzy autorzy wspominają o braku możliwości podjęcia tego zagadnienia jako przestęstwo w myśl ustawy zawartej w kan. 1379 § 4 KPK/83 [Pighin 2021, 383].

sakramentów w nim wspomnianych, szczególnie jeśli postępowanie to zakładałoby indyferentyzm religijny przeciwny prawu Bożemu<sup>15</sup>.

*Instrukcja w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej* z 1987 r. nie dostrzegала tego rodzaju postępowania w kategorii przestępstwa, ale bardziej w kategorii grzechu, a dokładniej „winy wobec własnego Kościoła”, ponieważ zezwala, aby tę sprawę – jeśli chodzi o sakrament małżeństwa katolika z osobą prawosławną – strona katolicka mogła rozwiązać na forum wewnętrznym podczas sakramentu pokuty i pojednania. Uprzednio jednak wymaga się, aby zostały złożone rękojmie *post factum* konieczne do wydania zezwolenia na małżeństwo mieszane<sup>16</sup>. *Dekret* o rozmowach kanonicznych w tej materii jest już bardziej precyzyjny stwierdzając, że jest to małżeństwo zawarte ważnie, ale niegodziwie, czyli nielegalnie (*Dekret*, nr 117). Dlatego istnieje „konieczność zweryfikowania, czy nie zostały naruszone zasady prawa Bożego oraz czy strona katolicka spełniła wszystkie warunki do ważnego zawarcia małżeństwa, zanim zostanie dopuszczona do Komunii eucharystycznej [...]” (tamże). Stąd w *Dekreście* przewidziana jest procedura, która ma służyć takiemu zbadaniu okoliczności zawarcia małżeństwa (tamże). Chociaż *Dekret* również nie wspomina o możliwości popełnienia przestępstwa, to jednak daje jeszcze większe podstawy, mówiąc o naruszeniu prawa Bożego lub kościelnego.

Te wymagania wskazują, że nie jest to kwestia tylko i wyłącznie dotycząca forum wewnętrznego, a przez to nie jest wykluczone, że możliwe jest również podjęcie decyzji, w przypadku zewnętrznego naruszenia prawa i jednocześnie ciężko poczytalnego (kan. 1321 § 2 KPK/83), przez ordynariusza miejsca do nałożenia sprawiedliwej kary, np. jakiejś pokuty

<sup>15</sup> Jednak opracowanie wydane przez Dykasterię ds. Tekstów Prawnych daje wyjaśnienie dotyczące ustawy karnej o zabronionej *communicatio in sacris*, która nie wyklucza działania nupturienta katolickiego jako przestępstwa. Wszystkie działania niezgodne z przepisami kan. 844 KPK/83, a w konsekwencji dotyczy to także innych sakramentów poza wymienionymi w tymże kanonie. Dicastero per i testi legislativi, *Le sanzioni penali nella Chiesa. Sussidio applicativo del Libro VI del Codice di Diritto Canonico*, <https://www.delegumtextibus.va/content/dam/testilegislativi/TESTI%20NORMATIVI/Testi%20Norm%20CIC/Libro%20VI/LibroVISussidio/Sanzioni%20penali%20Sussidio.pdf> [dostęp: 13.11.2023], s. 141-42.

<sup>16</sup> Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja w sprawie duszpasterstwa małżeństw o różnej przynależności kościelnej* (14.03.1987), w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, s. 1356-362 [dalej: i.d.m.r.p.k.], IV, nr 8.

kanonicznej, ponieważ zawarcie sakramentu małżeństwa bez zezwolenia było formą publiczną, również taka pokuta mogłaby mieć publiczny charakter (kan. 1340 § 2 KPK/83). Mogłoby do tego dojść, gdyby strona katolicka postąpiła w ten sposób z wyraźnego braku poszanowania dla przepisów prawa kanonicznego, a nie z ignorancji lub z powodu chęci uniknięcia konfliktów ze stroną niekatolicką już na początku wspólnej drogi.

## **5. Niezbędne czynności przed wydaniem zezwolenia na małżeństwo mieszane**

Zanim ordynariusz miejsca wyda zezwolenie na małżeństwo mieszane i ewentualnie udzieli dyspensy od formy kanonicznej, powinien upewnić się o oddaleniu lub zminimalizowaniu potencjalnego zagrożenia błędu indyferentyzmu religijnego, zagrożenia wierności względem własnego Kościoła czy wreszcie o braku rozbieżności w pojmowaniu sakramentu małżeństwa (tamże, nr 70), które również dotyczy kwestii dyscyplinarnych różnych w Kościele katolickim i Kościele prawosławnym. Ordynariusz miejsca, aby mógł właściwie ocenić konkretny przypadek przedstawiony przez proboszcza na prośbę narzeczonych, powinien przeanalizować wszystkie te okoliczności. Stąd też prawo kanoniczne przewiduje konkretne narzędzia do ich zweryfikowania, aby umożliwić ordynariuszowi miejsca podjęcie właściwej decyzji.

### **5.1. Konieczność przeprowadzenia rozmów kanoniczno-duszpasterskich**

Prawodawca powszechny, kiedy dopuszcza odstępstwo od formy kanonicznej w przypadku małżeństwa mieszanego katolika z osobą prawosławną, podkreśla jednak warunek zawarty w klauzuli końcowej: „z zachowaniem innych wymogów prawa” (kan. 1127 KPK/83). Jak już zostało wspomniane wcześniej, niektórzy kanoniści upatrują w tej klauzuli odniesienia jednak do przepisów o świadkach lub o aktywnym uczestnictwie świętego szafarza, jednak stwierdzenie to należy odczytać w szerszym znaczeniu. Wspomniane tutaj „inne wymogi prawa” podkreślają, że tylko takie małżeństwo będzie ważnie zawarte, które spełnia wszystkie warunki co do ważności w świetle prawa kanonicznego, ponieważ prawo to stoi na straży zachowania katolickiej doktryny dotyczącej sakramentu małżeństwa, a nawet

prawa obowiązującego stronę prawosławną (*Dekret*, nr 71, 80)<sup>17</sup>. Dlatego należy przeprowadzić rozmowy kanoniczno-duszpasterskie z narzeczonymi przed zawarciem kanonicznego małżeństwa, aby upewnić się, że są spełnione wszystkie inne warunki do ważności sakramentu małżeństwa. Przeprowadzenie takich rozmów wyraźnie wymagane jest w *Dekrecie* Konferencji Episkopatu Polski, gdzie stwierdzono, iż sporządzony protokół rozmów kanoniczno-duszpasterskich, ze wszystkimi załącznikami – ze szczególnym uwzględnieniem rękopisów obu stron – należy przesłać do kurii (tamże, nr 83), ma to na celu możliwość zweryfikowania wszystkich wymogów prawa: brak przeszkód zrywających, uzasadnienie słusznej i rozumnej przyczyny małżeństwa mieszanego itd. O obowiązku przeprowadzenia rozmów w przypadku małżeństwa mieszanego, które ma się odbyć z dyspensą od formy kanonicznej, wyraźnie wspomina inny artykuł tego *Dekretu*: „przed udzieleniem dyspensy od formy kanonicznej proboszcz strony katolickiej winien przeprowadzić pełne badanie kanoniczne narzeczonych w zwyczajnej formie, a więc sporządzić protokół rozmów kanoniczno-duszpasterskich, stwierdzić stan wolny stron i integralność konsensu oraz uzyskać potrzebne zezwolenia i dyspensy, w tym zezwolenie na zawarcie małżeństwa mieszanego” (tamże, nr 91). Dekret wyraźnie wspomina o sytuacji, kiedy to małżeństwo mieszane katolika i osoby prawosławnej zostałoby zawarte bez zezwolenia i bez dyspensy od formy kanonicznej, chociaż ważne zawarte to jednak niegodziwie (nielegalnie). Taką sytuację opisano już w i.d.m.r.p.k., jest tam zapisane, że po fakcie należy uzupełnić w kancelarii parafialnej oświadczenia i przyrzeczenia stron, nie jest jednak nic wspomniane o protokole (IV, nr 8), który pomógłby w określeniu czy to małżeństwo jest rzeczywiście ważne zawarte, czyli zgodnie z wymogami prawa. W *Dekrecie* stwierdza się, że należy przeanalizować zachowanie nie tylko prawa Bożego, ale także przepisów wymaganych do ważności zawarcia małżeństwa mieszanego. Stąd *Dekret* wymaga przeprowadzenia szeregu działań po zawarciu małżeństwa, zanim strona katolicka zostanie dopuszczona do Komunii eucharystycznej (*Dekret*, nr 117).

---

<sup>17</sup> Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesis et interdioecesis in pertractandis causis nullitatis matrimonii Dignitas connubii* (25.01.2005), „*Communicationes*” 37 (2005), s. 11-92; tekst polski w: *Komentarz do Instrukcji Procesowej „Dignitas connubii”*, red. T. Rozkrut, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2007 [dalej: DC], art. 2-3.

## 5.2. Trudności, które można napotkać w ustaleniach stanu faktycznego podczas rozmów kanonicznych

W przeprowadzeniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich proboszcz strony katolickiej może napotkać na szereg trudności związanych z ustaleniem stanu faktycznego co do zdolności narzeczonych do zawarcia małżeństwa kanonicznego oraz ich intencji. Dlatego warto przeanalizować przynajmniej te, które uważane są za najczęściej występujące, a przez to omówione przez autorów dokumentów dotyczących małżeństw mieszanych.

### 5.2.1. Odmowa podpisania rękojmi przez stronę katolicką

Podczas przeprowadzenia rozmów kanoniczno-duszpasterskich może okazać się, że strona katolicka odmawia złożenia oświadczenia na piśmie, że jest gotowa odsunąć od siebie niebezpieczeństwo odejścia od wiary oraz przyrzeczenia o tym, że dołoży wszelkich starań, aby zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolickim wszystkie dzieci z tego małżeństwa. Gdyby nastąpiła taka sytuacja, duszpasterz jest zobowiązany do tego, aby stanowczo wyjaśnić, iż jest to nakaz wiary wynikający z prawa Bożego oraz wyjaśnić znaczenie treści zobowiązania (tamże, nr 83). Warto zauważyć, że jest to podkreślone w nauczaniu Soboru Watykańskiego II kiedy mowa o współdziale w czynnościach liturgicznych (*communicatio in sacris*), taki udział „szkodzący jedności Kościoła albo zawierający w sobie formalne przyłgnięcie do błędu lub też niebezpieczeństwo zbłądzenia w wierze, zgorzzenia i indyferentyzmu, jest z prawa Bożego zabroniony” (OE 26). Duszpasterz powinien podkreślić, że strona katolicka jest zobowiązana postępować w zgodzie ze swoim sumieniem – właściwie uformowanym i respektującym prawo Boże – w odniesieniu do chrztu i katolickiego wychowania dzieci, jednak w poszanowaniu wolności religijnej i sumienia drugiego rodzica, w trosce o jedność i trwałość małżeństwa i zgodę w rodzinie. „Należy zwrócić uwagę stronie katolickiej, że niemożność fizyczna lub moralna zrealizowania zobowiązań nie pociąga za sobą odpowiedzialności moralnej (grzech) i karno-kanonicznej. Natomiast świadoma rezygnacja lub faktyczne zaniechanie, przy możliwości wypełnienia zobowiązań, rodzi odpowiedzialność moralną lub nawet karną” [Majer i Adamowicz 2021, 189]. Oprócz już poruszonych czynów mogących nosić znamiona przestępstwa należy dodać oddanie do chrztu lub wychowanie dzieci w religii niekatolickiej (kan. 1367 KPK/83). Jeżeli pomimo takiego wyjaśnienia strona katolicka nie wyraża

zgody na złożenie wymaganych rękojmi, należy przerwać starania o uzyskanie zezwolenia od ordynariusza miejsca na małżeństwo mieszane, ponieważ takie zobowiązania stawiane przez Kościół stronie katolickiej są świętym wymogiem wiary. Bez realizacji tego wymogu nie można udzielić zezwolenia, a przez to małżeństwo nie może być zawarte (*Dekret*, nr 83). Nawet gdyby było zawarte poza Kościołem katolickim, z pewnością będzie zawarte niegodziwie, jeśli nie zachodzą jakieś powody nieważności.

### 5.2.2. Odmowa strony niekatolickiej

*Dekret* Konferencji Episkopatu Polski nie analizuje sposobu postępowania w przypadku kiedy strona niekatolicka bardzo zdecydowanie nie chce uczestniczyć w rozmowach kanoniczno-duszpasterskich wobec proboszcza strony katolickiej. Dlatego należy posłużyć się kolejny raz zapisami z i.d.m.r.p.k., gdzie jest wspomniane, iż „duszpasterz przeprowadzi czynności związane z protokołem rozmów kanoniczno-duszpasterskich przed zawarciem małżeństwa przynajmniej ze stroną katolicką (jeśli strona niekatolicka nie wyraziła woli przybycia) [...]” (IV, nr 7, c). Należy jednak podkreślić, że brak woli przybycia stanowi duży problem w ocenie zagrożeń dla małżeństwa mieszane. Proboszcz powinien przedstawić w prośbie do ordynariusza miejsca wyjaśnienie strony katolickiej dlaczego druga strona nie wyraziła woli przeprowadzenia rozmowy kanonicznej. Z całą pewnością ordynariusz miejsca powinien przy wydaniu zezwolenia na takie małżeństwo wziąć pod uwagę taką postawę strony niekatolickiej oraz kierować się zasadą zachowania szczególnej ostrożności i rozwagi w trosce o dobro duchowe strony katolickiej.

W przypadku jednak kiedy strona niekatolicka uczestniczy w przedmażeńskich rozmowach kanonicznych, ale po poinformowaniu jej w odpowiednim czasie o zobowiązaniach strony katolickiej, niekatolik odmówił potwierdzenia takiego faktu swoim podpisem, to wtedy potrzebne jest wyjaśnienie duszpasterza o znaczeniu składanego oświadczenia, tzn. że, jeśli działa on w dobrej wierze, Kościół nie wymaga od niego zobowiązania niezgodnego z jego sumieniem, a jedynie przyjęcie do wiadomości jakie zobowiązania ma strona katolicka. Jeśli nadal sprzeciwia się podpisaniu takiego oświadczenia, może to zrobić duszpasterz, jeśli ma moralną pewność, że niekatolik ma świadomość do czego zobowiązuje się strona katolicka. Jednakże w prośbie o zezwolenie powinien ten fakt opisać (*Dekret*, nr 84), ponieważ ma to wielkie znaczenie w decyzji ordynariusza miejsca



co do oceny zagrożeń dla takiego małżeństwa oraz dla wiary strony katolickiej. Takie trudności pojawiające się na początku wspólnej drogi powinny być przedyskutowane przez obie strony, ponieważ może to stanowić poważne zagrożenie dla jedności małżeństwa i rodziny oraz chrześcijańskiego wychowania dzieci [tamże, 191].

### 5.2.3. Udowodnienie chrztu

*Dekret* Konferencji Episkopatu Polski zobowiązuje stronę niekatolicką do przedstawienia świadectwa chrztu. W rozważanej przez nas kwestii małżeństwa mieszanego między katolikiem a osobą prawosławną może pojawić się jednak problem natury praktycznej. A mianowicie strona niekatolicka może mieć trudność z przedstawieniem świadectwa chrztu z różnych powodów: niemożliwość udania się do miejsca chrztu, zniszczenie z powodu wojny ksiąg chrzcielnych, odmowa wydania takiego świadectwa przez parafię prawosławną itd. [Adamowicz 2014, 70]. W takiej sytuacji należy zastosować zasady udowodnienia chrztu, w pierwszej kolejności „wystarczy oświadczenie jednego świadka będącego poza wszelkim podejrzeniem albo przysięga samego ochrzczonego, jeżeli ten przyjmował chrzest będąc dorosłym” (kan. 876 KPK/83). Pozostaje rozważyć warunek, który prawodawca zawarł w tym kanonie, a mianowicie „jeżeli to nie przynosi nikomu szkody”. W kwestii małżeńskiej jednak pewność przyjętego chrztu jest nie tylko potrzebna dla zainteresowanego, ale także dla drugiej strony oraz ze względu na społeczny charakter tego sakramentu [Blanco 2004, 484], tzn. ze względu na „dobro publiczne” (kan. 1430 KPK/83)<sup>18</sup>. Należy uznać, że jest konieczne udowodnienie przyjętego chrztu przez dokument stwierdzający ten fakt. Taką interpretację wydaje się potwierdzać również *dekret* Konferencji Episkopatu Polski, chociaż w przypadku obu stron katolickich dopuszcza zwykle postępowanie zapisane w kan. 876 KPK/83, to jednak

---

<sup>18</sup> „Ten święty związek, ze względu na dobro tak małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie jest uzależniony od ludzkiego sądu. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami. Wszystko to ma ogromne znaczenie dla trwania rodzaju ludzkiego, dla rozwoju osobowego i wiecznego losu poszczególnych członków rodziny, dla godności, stałości, pokoju i pomyślności samej rodziny oraz całego społeczeństwa ludzkiego”. 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*, s. 526-606 [dalej: GS], nr 48.

wymaga w pierwszej kolejności konsultację z kurią diecezjalną w celu ustalenia dalszego postępowania, a zatem ocenę pozostawia się właściwej władzy kościelnej (*Dekret*, nr 22). Natomiast sytuacja jest nieco odmienna, jeśli chodzi o małżeństwo mieszane, ponieważ w tej materii autorzy *dekretu* stwierdzają: „w razie wątpliwości co do tego, czy fakt chrztu jest dostatecznie pewny lub jeśli zachodzi wątpliwość co do jego ważności, należy się zwrócić do ordynariusza miejsca. Jeśli wątpliwości nie da się wyjaśnić, wskazane jest, by obok zezwolenia na zawarcie małżeństwa mieszanego została udzielona *ad cautelam* dyspensa od przeszkody różnicy religii” (tamże, nr 78). Jeżeli zatem nie został wystawiony dokument przyjęcia chrztu, należałoby warunkowo udzielić dyspensy od różnicy religii. Brak takiej dyspensy w przypadku braku chrztu lub jego nieważności powodowałby również nieważność zawartego małżeństwa, a to pokazuje, że szkodę również poniosłaby strona katolicka, a niewykluczone również, że taki fakt mógłby budzić zamieszanie wśród wspólnoty wierzących.

#### 5.2.4. Udowodnienie stanu wolnego

W konsekwencji braku przedstawienia metryki chrztu pojawia się również problem wykazania stanu wolnego. Warto jednak podkreślić, że nie zawsze stwierdzenie stanu wolnego przez duchownych innych wyznań, w tym również Kościołów wschodnich prawosławnych, jest stwierdzeniem z całą pewnością stanu wolnego w świetle prawa kanonicznego Kościoła katolickiego. „Nie można akceptować dokumentów wydawanych przez niekatolickie organy władzy duchownej stwierdzających stan wolny nupturienta (np. decyzji o uznaniu rozwodu cywilnego czy unieważnienia małżeństwa lub decyzji hierarchy prawosławnego o zezwoleniu na drugie lub trzecie małżeństwa)” (tamże, nr 79). Także świadectwo chrztu wydane przez Kościół prawosławny (nawet świeżej daty) nie potwierdza stanu wolnego. Dlatego należy w każdym przypadku posłużyć się zaprzysiężonym zeznaniem przynajmniej dwóch wiarygodnych świadków, którzy dobrze znają stronę niekatolicką przynajmniej od osiągnięcia przez nią pełnoletniości (tamże, nr 22). Jeśli strona prawosławna zawarła wcześniej jakiś związek małżeński w cerkwi lub z zachowaniem kanonicznej formy to należałoby przedstawić stwierdzenie nieważności tego małżeństwa w świetle prawa kanonicznego Kościoła katolickiego wydane w formie wyroku przez sąd kościelny (DC 3).

### 5.2.5. Przejście współmałżonka do Kościoła katolickiego

*Dekret* Konferencji Episkopatu Polski rozważa również możliwość, że strona niekatolicka może wyrazić gotowość przystąpienia do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim. Taki stan rzeczy usunąłby przeszkodę różnicy wyznania, ponieważ oddaliłby niebezpieczeństwa związane z tego rodzaju związkami, gdzie w małżeńskiej wspólnocie całego życia pojawiają się jednak różnice ze względu na wyznanie. Chociaż taka sytuacja pomogłaby uniknąć wielu niedogodności, jak również uprościłaby kwestię przygotowania dokumentacji do sakramentu małżeństwa, to jednak podczas rozmów kanoniczno-duszpasterskich nie można stawiać niekatolickiemu narzeczonemu takiego warunku. Jest to praktyczne zastosowanie zasady wolności religijnej podkreślonej przez ojców Soboru Watykańskiego II (DH 2). Jednakże gdyby taki zamiar został zadeklarowany przez stronę niekatolicką, to wtedy należy dokładnie zweryfikować go: „badając przyczyny i stopień dojrzałości takiej decyzji” (*Dekret*, nr 81).

W przypadku przejścia do Kościoła katolickiego stronie niekatolickiej zostaje określona przynależność do danego Kościoła *sui iuris* na zasadzie zgodności z tradycją Kościoła wschodniego, z którego przeszła (kan. 35 KKKW). Należy zatem zauważyć, że w przypadku takiego małżeństwa nie zachodzi różnica wyznania, ale może istnieć różnica obrządku<sup>19</sup>. Prawodawca powszechny zezwala jednak na to, aby na czas trwania małżeństwa strony mogły praktykować jedną tradycję obrzędową. Jednakże należy pamiętać, że KPK/83 zezwala na przejście do innego Kościoła *sui iuris* małżonkom obu płci (kan. 112 § 1, 2°), natomiast KKKW zezwala, aby do Kościoła *sui iuris* męża przeszła kobieta (kan. 33). Takie rozróżnienie ma na celu ochronę mniejszych pod względem liczby wiernych Kościołów *sui iuris*. Oba kodeksy zgodnie zezwalają na powrót do wcześniejszego Kościoła *sui iuris* po ustaniu małżeństwa.

<sup>19</sup> „[...] osoba ochrzczona poza Kościołem katolickim, niezależnie od tego, kto przyjął od niej katolickie wyznanie wiary, osoba ta zachowuje odpowiedni obrządek wschodni (jeśli była dotąd niekatolikiem wschodnim) lub łański (jeśli dotąd była protestantem, anglikaninem, polskokatolikiem itd.)”. Rada Prawna Konferencji Episkopatu Polski, *Pro memoria dotyczące relacji duszpasterskich Kościoła łańskiego z katolikami Kościołów wschodnich* (04.10.2018), „Wrocławskie Wiadomości Kościelne” 71/2 (2018), s. 59-68.

### 5.2.6. Obowiązek zapisu i informacji o zawarciu małżeństwa

W przypadku zawierania małżeństwa mieszanego istnieje również obowiązek dokonania sporządzenia aktu małżeństwa w księdze zaślubionych. Prawodawca powszechny nie wprowadził w tej materii podziału na małżeństwa jednowyznaniowe oraz mieszane. Co prawda takie rozróżnienie mogłaby wprowadzić konferencja biskupów lub biskup diecezjalny, zgodnie z uprawnieniem danym przez prawodawcę powszechnego o określeniu sposobu dokonywania takiego zapisu w księdze (kan. 1121 § 1 KPK/83). Co więcej, istnieje również obowiązek poinformowania parafii chrztu o zawartym sakramencie małżeństwa. Nawet gdyby strona prawosławna nie dostarczyła świadectwa chrztu, nie zwalnia to jednak z wypełnienia obowiązku przesłania informacji o zmianie statusu kanonicznego danej osoby z Kościoła prawosławnego (kan. 1122 KPK/83).

Podobnie sytuacja ma się w przypadku, kiedy małżeństwo zostało zawarte z dyspensą od formy kanonicznej, to znaczy, że odbyło się w cerkwi prawosławnej lub innym dogodnym miejscu, a przez to duszpasterz, który sporządził protokół z rozmów kanoniczno-duszpasterskich nie miał możliwości zweryfikować czy związek małżeński został rzeczywiście zawarty. Dlatego to na stronie katolickiej ciąży prawny obowiązek powiadomienia o zawartym małżeństwie proboszcza i ordynariusza, przekazując również informację co do miejsca zawarcia małżeństwa oraz formy publicznej zastosowanej przy zawieraniu tego związku (kan. 1121 § 3 KPK/83). *Dekret Konferencji Episkopatu Polski* uszczegóławia ten zapis stwierdzając, że strona katolicka ma obowiązek powiadomienia proboszcza, a ten ma kontynuować przewidziane prawem procedury: dokonać adnotacji w księdze małżeństw oraz zatroszczyć się, aby została dokonana adnotacja o zawartym małżeństwie w księdze ochrzczonych strony katolickiej. Do sporządzenia aktu małżeństwa wystarczająca jest obecność strony katolickiej, jednakże dobrze jest, jeśli są obie strony. W takim przypadku powinny obie strony podpisać zapisany akt małżeństwa w księdze oraz powinien znaleźć się przy tym zapisie podpis proboszcza, który go dokonał. W przypadku nieobecności strony niekatolickiej, podpisuje się tylko strona katolicka i proboszcz. Akt małżeństwa powinien zostać zapisany na podstawie odpowiedniego dokumentu potwierdzającego zawarcie małżeństwa (np. świadectwa ślubu z cerkwi, dokumentu z urzędu stanu cywilnego itp.).

### 5.2.7. Próba przejścia strony katolickiej do Kościoła wschodniego prawosławnego

*Dekret* Konferencji Episkopatu Polski nie daje wskazówek duszpasterzowi, w przypadku gdyby strona katolicka – czy to w momencie zgłaszania faktu zawarcia małżeństwa z chrześcijaninem nie będącym w jedności z Kościołem katolickim czy też w innym momencie – przestawiła swoją decyzję o przejściu z Kościoła katolickiego do innego wyznania. Jednakże i.d.m.r.p.k. jest nadal dla duszpasterzy wskazówką aktualną jak postąpić w takiej sytuacji. To właśnie na duszpasterzu spoczywa „ścisły obowiązek sumienia podjąć wszystkie stosowne wysiłki (pouczenie, prośba, upomnienie)”, tak by strona katolicka odstąpiła od takiego zamiaru (IV, nr 9). Zrealizowanie tego zamiaru doprowadziłoby taką osobę do schizmy: „odmowy uznania zwierzchnictwa Biskupa Rzymskiego lub utrzymywania wspólnoty z członkami Kościoła, uznającymi to zwierzchnictwo” (kan. 751 KPK/83). Takie zaś postępowanie jest nie tylko grzechem, ale także przestępstwem w świetle prawa kanonicznego zagrożonym ekskomuniką *latae sententiae* (kan. 1364 § 1 KPK/83).

#### Zakończenie

Małżeństwa mieszane w obecnych okolicznościach są coraz częstsze, ponieważ ludzie mają większą swobodę przemieszczania oraz wymagania zawodowe lub inne okoliczności wymuszają zmianę miejsca zamieszkania (wojna, migracja zarobkowa), a przez to powodują możliwość znalezienia się w innej kulturze, której częścią jest też inna religia lub wyznanie.

W przypadku małżeństwa mieszanego katolika z osobą prawosławną, chociaż w kwestiach doktrynalnych różnice są niewielkie, to jednak w dyscyplinie i sposobie praktykowania obrzędów różnice są znaczne. Również w momencie przygotowania do sakramentu małżeństwa strony powinny wypełnić wszystkie obowiązki przewidziane przez prawodawcę powszechnego lub przez uprawnionych prawodawców partykularnych.

Ze strony duszpasterza wymaga się, aby pomógł stronom dobrze przygotować się do sakramentu małżeństwa, upewnił się o wiedzy nupturientów co do katolickiej doktryny małżeństwa, a także zweryfikował ewentualne zagrożenia takiego małżeństwa mieszanego, aby móc przedstawić to wszystko ordynariuszowi miejsca celem udzielenia wymaganego zezwolenia.

Duszpasterz jest zatem tym, który ma za zadania pomóc nupturientom w przezwyciężeniu trudności zarówno prawnych, jak i duszpasterskich, które zauważono przy przygotowaniu do zawarcia małżeństwa mieszanego. Jak również tym, który przedstawia sprawę małżeństwa mieszanego ordynariuszowi miejsca, aby ocenił czy jest możliwe wydanie wymaganego prawem zezwolenia na taki związek.

## PIŚMIENNICTWO

- Adamowicz, Leszek. 2014. „Aspekt liturgiczno-prawny zawarcia małżeństwa katolików z prawosławnymi.” W *Kanoniczno-liturgiczne aspekty zawierania małżeństw mieszanych i im podobnych*, red. Urszula Nowicka, 69-81. Warszawa: Prymasowskie Wydawnictwo Gaudentinum.
- Blanco, María. 2004. „Can. 876.” W *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*. T. III/1, red. Ángel Marzoa, Ernest Caparros, Jorge Miras, i in., 484-85. Montréal-Chicago: Wilson & Lafleur.
- Burchard, Łukasz. 2014. „Kształtowanie się pojęcia przestępstwa w systemie prawa kanonicznego.” *Łódzkie Studia Teologiczne* 23, nr 2:39-65.
- Chiappetta, Luigi. 2012. *Il Codice di diritto canonico*. T. II. Bologna: Edizioni Dehonianiane Bologna.
- Dzierżon, Ginter. 2020. *Dyspensa w kanonicznym porządku prawnym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Góralski, Wojciech. 2006. *Kościelne prawo małżeńskie*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Hendriks, Jan. 2001. *Diritto matrimoniale. Commento ai canoni 1055-1165 del Codice di diritto canonico*. Milano: Ancora.
- Jakubiak, Tomasz. 2013. „Naprawienie zaistniałego stanu rzeczy po zawarciu małżeństwa przez stronę łańską ze stroną akatolicką obrządku wschodniego bez dyspensy od formy kanonicznej przy udziale świętego szafarza.” *Roczniki Nauk Prawnych* 13, nr 4:119-42.
- Kędracka, Malwina. 2020. „Legalizacja małżeństw zawartych w Cerkwi prawosławnej.” *Kościół i Prawo* 9, nr 2:159-74.
- Majer, Piotr, i Leszek Adamowicz. 2021. *Praktyczny komentarz do Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski o przeprowadzeniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego z dnia 8 października 2019*. Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.

- Mosconi, Marino. 2022. „Liber VI. De sanctionibus poenalis in Ecclesia.” W *Codice di Diritto Canonico Commentato*, red. Redazione di „Quaderni di Diritto Ecclesiale”, 1067-152. Milano: Ancora.
- Myrcha, Marian. 1986. „Problem grzechu w karnym ustawodawstwie kanonicznym.” *Prawo Kanoniczne* 29, nr 1-2:43-80.
- Navarro-Valls, Rafael. 2004. „Can. 1127.” W *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*. T. III/2, red. Ángel Marzoa, Ernest Caparros, Jorge Miras, i in., 1510-511. Montréal-Chicago: Wilson & Lafleur.
- Nowicka Urszula. 2007. *Szafarz sakramentu małżeństwa. Studium historyczno-prawne*. Wrocław: Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu.
- Peters, Eduardus (red.). 2005. *Incrementa in Progressu 1983 Codicis Iuris Canonici*. Montréal: Wilson & Lafleur.
- Pighin, Bruno F. 2021. *Il nuovo sistema penale della Chiesa*. Venezia: Marcianum Press.
- Plezia, Marian. 1998. *Słownik łacińsko-polski*. T. III. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

# RECENZJE





**FILADELFIO ALBERTO IRACI, *DIRITTO CANONICO  
E TEOLOGIA MORALE. EVOLUZIONE STORICA  
E PROSPETTIVA INTERDISCIPLINARE IN RELAZIONE  
CON LA QUAESTIO FORI*, GPB, ROMA 2021, SS. 487**

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>

W znanej i cieszącej się powszechnym uznaniem w środowisku kano-  
nistycznym edycji „Tesi Gregoriana” ukazała się kolejna, bo już 120 z kolei  
godna uwagi pozycja *Diritto canonico e teologia morale. Evoluzione stori-  
ca e prospettiva interdisciplinare in relazione con la quaestio fori*, autorstwa  
włoskiego kanonisty i moralisty Filadelfio Alberto Iraciego, poświęcona  
problematyce niełatwych relacji pomiędzy dwiema kościelnymi dyscyplina-  
mi wiedzy: kanonistyką i teologią moralną.

Zasadniczy korpus monografii tworzą trzy części, w skład których weszło  
aż siedem rozdziałów. W części pierwszej *Evolucja historyczna (Evoluzione  
storica)* przedmiotem uwagi Iraciego stała się ewolucja więzi pomiędzy pra-  
wem kanonicznym a teologią moralną. W rozdziale pierwszym *Pomieszenie  
obszarów (Permixtio amibituum)* Autor rozważył pewne zagadnienia wstęp-  
ne, które – jak się później okaże – staną się kontekstem do podjęcia za-  
sadniczej tematyki dysertacji: genezę kształtowania się obu dziedzin wiedzy,  
dokonania Soboru Laterańskiego IV, kwestię specyficznych gatunków zwią-  
zanych ze sprawowaniem sakramentu pokuty (*Summae poenitentiales, Sum-  
mae confessorum*) oraz niezwykle ważną z aspektu specyficznej opcji mono-  
grafii problematykę etymologii, genezy i typologii zakresów władzy. Badając  
średniowieczne źródła i opracowania dowiódł, iż w tym okresie występował  
ściśły związek pomiędzy interesującymi go dyscyplinami, który scharak-  
teryzował jako *un’immagine fortamente unitaria*, co znalazło odzwiercie-  
dlenie w fenomenie wzajemnego przenikania się ich treści. Argumentując  
przywołał pogląd Georgesa Renarda utrzymującego, że prawo kanoniczne

jest dzieckiem narodzonym ze związku pomiędzy prawem a teologią. Konkludując, doktor Gregoriano odniósł się do problemu zakresu władzy, zauważając, iż znaczenie tego terminu ukształtowało się na początku XIII w. pod wpływem średniowiecznej praktyki penitencjarnej.

Kolejny rozdział drugi *Pomieszenie dyscyplin* (*Permixtio disciplinarum*) kanonista a zarazem moralista poświęcił fenomenowi określonymu w jego tytule, występującemu w okresie XVI–XVIII w. W jego opinii, zjawisko to przejawiało się w tym, że obok pojawienia się tendencji separatystycznych, dało się także zaobserwować istnienie współpracy pomiędzy przedstawicielami tych dyscyplin, co znalazło zwłaszcza wyraz w nauczaniu instytucjonalnym. Zdaniem Iraciego zjawisko to pozostawało w opozycji do ówczesnych procesów społecznych przejawiających się w ewolucji założeń antropologicznych, których znamioną cechą było m.in. odróżnienie sfery sumienia od sfery prawnej. Wyraził pogląd, iż ten długofalowy proces w efekcie doprowadził do separacji dziedzin wiedzy.

Ustosunkowując się do problematyki zakresów sprawowania władzy Autor dysertacji spostrzegł, iż wraz z upływem czasu wystąpił progresywny namysł nad tym zagadnieniem, co znalazło wyraz w wyodrębnieniu zakresu pośredniego pozasakramentalnego. Wyraził pogląd, iż ten poznawczy proces sprokurował przenikanie się zakresów.

Trzeci rozdział z kolei Iraci, w oparciu o myśl wybitnego niemieckiego moralisty Bernarda Häringa, opatrzył z pozoru prozaicznym tytułem *Do konkubinatu...* (*A concubinato...*). Jak się później okaże, zamysł Autora był na wskroś metodologicznie przemyślany. Treść bowiem tego rozdziału wraz z następnym tworzą jedną organiczną całość z aspektu procesów, które zaszły na przestrzeni wieków. Iraci wyjaśnił, iż substancjalnie sformułowanie rozdziału trzeciego wynika nie tyle z wymiaru epistemologicznego, co treściowego. W rozdziale tym jego wywód ogniskuje się wokół kwestii związku zachodzącego pomiędzy interesującymi go dyscyplinami, występującego w XX w. W związku z tym, najpierw podjął namysł nad Kodeksem Prawa Kanonicznego z 1917 r. oraz podręcznikami niektórych autorów (D.M. Prümmer, J. Creusen – A. Vermeersch), opublikowanymi po promulgacji tego zbioru. Odnosząc się do reakcji jaka powstała na zaistniały „konkubinatu” poddał analizie dyskusję mającą miejsce podczas obrad Międzynarodowego Kongresu Prawnego (1934 r.), w której uwidoczniła się niejednoznaczność poglądów moralistów oraz kanonistów w kwestii charakteru dyscyplin będących obiektem jego zainteresowania (I. Zeiger, E. Fogliaso,

B. Häring, J. Fuchs). W jego przekonaniu zmiana więzi pomiędzy dziedzinami wiedzy nastąpiła niezależnie od procesu kodyfikacyjnego. Uważał, iż mająca miejsce wyraźna polaryzacja pomiędzy dwoma zakresami *de facto* powinna prowadzić do konstruktywnej refleksji nad tą samą materią z perspektywy różnych aspektów, determinowanych charakterem badanych dyscyplin. Przeprowadzona przez Autora opracowania analiza treści podręczników teologii moralnej jednak doprowadziła do sformułowania konkluzji, z której wynikało, że nie dało się zauważyć różnicy substancjalnej w strukturze przed i pokodeksowych pozycji teologii moralnej; pewne zmiany jedynie zaobserwował on w podręcznikach kanonistycznych. Ostatni wątek rozważań Autor poświęcił kwestii wymiaru prawnego zakresu wewnętrznego. Powołując się na opinię wyrażoną przez Gommarusa Michelsa spostrzegł, że ówcześni uczeni z reguły stali na stanowisku, iż zakresy te nie są istotowo niezależne, różne, ale są zakresami jednego porządku prawnego, dlatego też zakres wewnętrzny, oprócz wymiaru moralnego, w jego opinii, posiada także wymiar prawny.

Część druga monografii *Sviluppi problematici* została poświęcona zagadnieniom problemowym. Kolejny czwarty z rozdziałów, a pierwszy w tej części ...*Až do rozvodu* (...*Usque ad divortium*), jak nadmieniono, pozostaje w ścisłym związku z poprzednim. Tym razem Iraci przedstawił procesy, które miały miejsce po zakończeniu obrad Soboru Watykańskiego II, znajdujące odzwierciedlenie w nurcie odnowy kanonistyki i teologii moralnej. Punktem wyjścia wywodów doktora Gregoriana stały się z jednej strony dyrektywy Stolicy Apostolskiej w przedmiocie formacji kapłańskiej oraz nauczania na uniwersytetach i wydziałach kościelnych, z drugiej zaś posoborowe pozycje moralistów i kanonistów. Wskazał on na dwa nurty: dominujący, w którym opowiadano się za niezależnością pomiędzy dyscyplinami oraz mniejszościowy, w którym optowano za współpracą. W tym kontekście spostrzegł, iż po okresie dominacji nurtu separatystycznego, współcześnie pojawiły się inicjatywy zmierzające do podjęcia konstruktywnego dialogu pomiędzy przedstawicielami tych dyscyplin. Wydaje się, iż ta opcja w głównej mierze wpłynęła na charakter wywodów w dalszej części dysertacji.

I tak, w rozdziale piątym Iraci rozważył kwestię współczesnych problemów doktrynalnych wiążących się z pojmowaniem kategorii zakres (*Quaestio hodierna fori*). Poddał rzeczowej analizie następujące zagadnienia: debaty nad drugim i dziewiątym pryncypium kodyfikacyjnym, prace nad rewizją kan. 196 KPK/17, które ostatecznie znalazły odzwierciedlenie w brzmieniach

kan. 130 KPK/83 i kan. 980 KKKW, oraz dorobek doktryny. W jego opinii, na współczesne ujęcie istotny wpływ wywarł pogląd Wilhelma Betramsa utrzymującego, iż kategorycznie należy odejść od utożsamiania forum wewnętrznego z forum sumienia, rozumianego wyłącznie w wymiarze moralnym. Niemiecki kanonista bowiem twierdził, że forum wewnętrzne jest forum mieszanym, w obszarze którego zakresowo mieszczą się zarówno materia sumienia, jak i materia prawna. Z drugiej strony Autor monografii przywołał doktrynę wyartykułowaną w „Praenotanda” do Schematu z 1977 r., w której ferowano tezę, iż istnieje jedna władza sprawowana na dwa sposoby: zwyczajnie – w obu zakresach; wyjątkowo – zakresie wewnętrznym.

Trzecia część monografii nosi tytuł *Status quaestionis et prospettive*. W rozdziale szóstym Iraci pokazał obecny stan teologii moralnej i prawa kanonicznego. Kreśląc kontekst wywodów, jeszcze raz powrócił do zagadnień poruszanych w rozdziałach poprzednich, syntetycznie ukazując spektrum procesów, które zaszły w przeszłości. Kluczem hermeneutycznym wyводу stała się kwestia rozumienia zakresów władzy, która w przekonaniu doktora Gregoriana, w istotny sposób rzutowała na relacje zachodzące pomiędzy kanonistyką a teologią moralną. W jego opinii, niektórzy uczeni obrali dwie niewłaściwe drogi rozwiązania piętrzących się trudności. Pierwszą z nich postrzegali w kategoriach przecinania; drugą zaś – w kategoriach skrzyżowania, charakteryzującego się brakami. Wykazał, iż przedstawiciele pierwszej opcji w argumentacjach opierali się na typologii *publicum – privatum*, wypracowanej przez Karola Sebastiana Berardiego, utrzymującego, iż prawo jest publiczne; etyka z kolei sprawą prywatną. Genezy tego podejścia Autor upatruje w procesach reformy protestanckiej, która w jego przekonaniu, sprokurowała zjawisko separacji pomiędzy kanonistyką a teologią moralną. Co się zaś tyczy drugiego modelu, obwinia kanonistykę o to, że w przeciwieństwie do teologii moralnej, nie dokonała odnowy swej dyscypliny w duchu *Vaticanum II*. Na tym jednak włoski kanonista i moralista nie poprzestał, gdyż w punkcie 3.4. zasugerował nowatorskie rozwiązanie, w którym podjęty wysiłek zmierzałby do wypracowania drogi interdyscyplinarnej. Argumentując, poparł się poglądem Pedro Lombardii, optującego za wizją jedności pomiędzy wymaganiami wewnętrznymi normy, a jej odniesieniem do dobra wspólnego.

Wreszcie w ostatnim rozdziale siódmym *Novam viam quaerens* Iraci konsekwentnie poszukuje nowych dróg wyjścia z zaistniałego impasu. Punktem wyjścia jego wyводу stało się przykładowe wskazanie dokumentów i instytucji, w których, w jego przekonaniu, pojawiły się bądź pojawiają

konflikty interdyscyplinarne (adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, nieważność przywileju rozważonego w kontekście zapisu kan. 63 § 1-2 KPK/83, instytucja małżeństwa tajnego, przysięga złożona wskutek podstępny). Również i w tym wypadku jego narracja koncentruje się wokół problemu zakresów władzy. Twierdzi, iż w celu znalezienia właściwych dróg rozwiązań w pierwszej kolejności należałoby zmienić terminologię. Stąd też postuluje z jednej strony wprowadzenie do obiegu dychotomii typu: notoryczny–tajny, z drugiej zaś sugeruje powrót do terminu forum sumienia, funkcjonującego w przeszłości. Na tym jednak nie poprzestaje. Opowiada się za wypracowaniem metodologii interdyscyplinarnej, znalezieniem wspólnego fundamentu eklezjologicznego, roztropną reintegracją prawa kanonicznego w obszarze teologii moralnej oraz nowym podejściem do problemu kazuistyki.

Kończąc, do recenzowanej pozycji pragnę odnieść się na wskroś pozytywnie. Filadelfio Alberto Iraci zaprezentował nie tylko zagadnienie istotnie ważkie z aspektu badawczego, a zarazem poznawczego, ale w sposób niezwykle dogłębny i wyczerpujący badając źródła i literaturę przedmiotu ukazał proces ewolucji skomplikowanej, częstokroć niełatwej relacji pomiędzy interesującymi go dyscyplinami: kanonistyką oraz teologią moralną. Pragnę podkreślić, iż jego wywody charakteryzuje głębia analiz oraz rzetelna dyscyplina metodologiczna. Mam świadomość tego, że początkowo podczas niełatwej lektury pierwszych rozdziałów czytelnik może ulec wrażeniu, iż podtytuł *Evoluzione storica e prospettiva interdisciplinare in relazione con la quaestio fori* został niepotrzebnie, „nienaturalnie” dodany do tytułu głównego monografii. W istocie tak jednak nie jest. Dopiero po lekturze całości monografii (zwłaszcza rozdziału szóstego) uważny czytelnik zauważy, iż to kwestia kształtowania się i pojmowania problematyki zakresów władzy na przestrzeni dziejów, według Iraciego, stanowiła klucz hermeneutyczny umożliwiający dogłębny i rzetelny prezentację zagadnienia zasadniczego monografii. Co więcej, włoski kanonista i moralista w swym wywodzie, co jest zapewne wartością dodaną dysertacji, na tym nie poprzestał, ale zaproponował również drogi wyjścia z zaistniałego impasu, co znalazło wyraz w wywodach trzeciej części monografii.

Treści zawarte w recenzowanej monografii uznaję jako poważny wkład w rozwój badań interdyscyplinarnych. Uważam, iż jest to pozycja niezwykle cenna nie tylko dla kanonistów i moralistów, ale może okazać się także cenna dla przedstawicieli innych dziedzin wiedzy rzetelnie pragnących zgłębić doktrynę Kościoła.



# **SPRAWOZDANIA**





## **SPRAWOZDANIE Z WALNEGO ZEBRANIA STOWARZYSZENIA KANONISTÓW POLSKICH, MIEJSCE PIASTOWE, 5 WRZEŚNIA 2023 ROKU**

### **REPORT ON THE GENERAL ASSEMBLY OF THE ASSOCIATION OF POLISH CANONISTS, MIEJSCE PIASTOWE, SEPTEMBER 5, 2023**

Ks. dr Paweł Lewandowski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska  
e-mail: lewandowski@kul.pl; <https://orcid.org/0000-0003-4543-4382>

Dnia 5 września 2023 r. w Centrum Duchowości Michalickiej w Miejscu Piastowym odbyło się Walne Zebranie Stowarzyszenia Kanonistów Polskich podczas Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej pt. *Współdziałanie między Państwem a Kościołem na rzecz poszanowania instytucji małżeństwa i rodziny* zorganizowanej z okazji 40. rocznicy proklamacji Karty Praw Rodziny Stolicy Apostolskiej oraz 30. rocznicy podpisania Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską pod patronatem Jego Ekscelencji Arcybiskupa Adama Szala, Metropolity Przemyskiego.

1. Walne Zebranie otworzył ks. prof. dr hab. Józef Krukowski, prezes Stowarzyszenia, który przewodniczył posiedzeniu.
2. Na sekretarza Walne Zebranie zatwierdziło ks. dr. Pawła Lewandowskiego.
3. Sprawozdanie z działalności Zarządu za okres od 1 września 2022 r. do 31 sierpnia 2023 r. przedstawił prof. Krukowski. W roku sprawozdawczym Stowarzyszeniem kierował Zarząd w składzie: ks. 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, dr hab. Justyna Krzywkowska – członek i ks. kmdr dr Zbigniew Jaworski – członek.

Przy Zarządzie działał Komitet Redakcyjny „Biuletynu Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” w składzie: ks. prof. Krukowski – redaktor naczelny, ks. prof. Sitarz – sekretarz, o. dr Stanisław Kawa, ks. dr Lewandowski, ks. dr hab. Jozef Marčín, dr Monika Menke, dr Michaela Moravčíkova i dr Agnieszka Romanko.

W roku sprawozdawczym Stowarzyszenie liczyło 32 członków honorowych i 867 członków zwyczajnych. Do SKP należą nie tylko kanoniści z Polski, ale także ze Słowacji, Czech, Ukrainy, Białorusi, Niemiec, Hiszpanii, Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej. W 2023 r. Zarząd nadał godność członka honorowego abp. Adamowi Szalowi, Metropolicie Przemyskiemu, w dowód wdzięczności za poparcie celów i działalności Stowarzyszenia oraz za patronat nad tegoroczną Konferencją, a także ks. Dariuszowi Wilkowi, Przełożonemu generalnemu Zgromadzenia św. Michała Archanioła. Ponadto do SKP przyjęto 31 członków zwyczajnych. Prof. Krukowski podkreślił, że Stowarzyszenie rozwija się pod względem ilościowym i jakościowym, w realizacji zadań statutowych podejmuje współpracę z pracownikami Kurii Rzymskiej i biskupami Kościoła katolickiego w Polsce oraz jest cenione w Polsce i za granicą.

Prezes poinformował, że w roku sprawozdawczym Zarząd współorganizował dwie konferencje naukowe. Pierwsza chronologicznie odbyła się w Instytucie Teologicznym XX. Misjonarzy w Krakowie w dniach 5-7 września 2022 r. pod patronatem abpa Marka Jędraszewskiego, Metropolity Krakowskiego, w czasie której referaty wygłosiło 13 prelegentów. Konferencja dotyczyła trzech zagadnień: reformy kościelnego prawa karnego według konstytucji apostolskiej papieża Franciszka *Pascite gregem Dei*; problematyki kolegalności i synodalności w Kościele; aktualnych problemów prawa małżeńskiego i rodzinnego.

Następną była XII Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Kodeks Prawa Kanonicznego w badaniach młodych naukowców”, która odbyła się w Lublinie w dniu 3 czerwca 2023 r. Została zorganizowana przez ks. prof. Sitarza we współpracy z Katedrą Kościelnego Prawa Publicznego i Konstytucyjnego KUL, Komisją Prawniczą Polskiej Akademii Nauk Oddział w Lublinie oraz Stowarzyszeniem Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Na Konferencję zakwalifikowano 28 prelegentów z 8 ośrodków naukowych: Uniwersytetu Pałackiego w Ołomuńcu, Akademii Prawa Kanonicznego w Brnie,

Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Uniwersytetu Warszawskiego, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.

Prezes nadmienił, że aktualna Konferencja odbywa się w ścisłej współpracy z Centrum Duchowości Michalickiej w Miejscu Piastowym. Szczególne wyrazy wdzięczności za wkład organizacyjny i życzliwe przyjęcie prof. Krukowski złożył ks. Wilkowi, Przełożonemu generalnemu oraz ks. dr. Rafałowi Kamińskiemu, Prodziekanowi Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW, Koordynatorowi Konferencji i ks. dr. Andrzejowi Żarkowskiemu, Dyrektorowi Centrum wraz ze współpracownikami.

W roku sprawozdawczym Stowarzyszenie opublikowało „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” XXXIII (2023), nr 36. Ks. prof. Krukowski podziękował ks. prof. Sitarzowi i ks. dr. Lewandowskiemu oraz pozostałym członkom Komitetu redakcyjnego, którzy swoją pracą przyczynili się do wydania i rozesłania kolejnego numeru periodyku członkom SKP, biskupom diecezjalnym oraz bibliotekom uprawnionym do otrzymywania egzemplarzy obowiązkowych. Przypomniał również, że zgodnie z uchwałą „Biuletyn” jest wysyłany tylko do członków, którzy mają uregulowane składki. Zgodnie z Komunikatem Ministra Edukacji i Nauki z dnia 17 lipca 2023 r. w sprawie wykazu czasopism naukowych i recenzowanych materiałów z konferencji międzynarodowych, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” został podniesiony do poziomu 70 p. Poinformował, że dla „Biuletynu” została przygotowana nowa strona internetowa <https://ojs.academicon.pl/bskp> wdrożona na podstawie systemu open source do redagowania czasopism – Open Journal System. Zachęcił do zgłaszania artykułów i publikowania.

4. Sprawozdanie finansowe Stowarzyszenia za okres sprawozdawczy przedstawił prof. Sitarz. SKP nie posiada żadnych zobowiązań z tytułu dłużnych instrumentów finansowych, gwarancji i poręczeń lub zobowiązań warunkowych nieuwzględnionych w bilansie. Nie udziela kredytów członkom organów administrujących, zarządzających i nadzorujących, a także nie ma zobowiązań zaciągniętych w ich imieniu tytułem gwarancji i poręczeń wszelkiego rodzaju. Na aktywa obrotowe w punkcie dotyczącym inwestycji krótkoterminowych składają się środki wyrażone w walucie polskiej na koncie bankowym w Pekao S.A. Bank Polska Kasa

Opieki III Oddział w Lublinie, które zawiera konto główne przeznaczone dla środków finansowych pochodzących ze składek członkowskich i darowizn oraz subkonto dedykowane realizacji grantu ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki. Przychody z działalności statutowej (składki członkowskie, darowizny, dotacja ministerialna) w roku sprawozdawczym wyniosły 48 686 zł 32 gr, zaś poniesione koszty 27 075 zł 87 gr. Jedynie 221 członków uiściło składkę członkowską, co stanowi 25,49% wszystkich członków Stowarzyszenia.

Skarbnik podziękował ks. dr. Lewandowskiemu za przygotowanie wniosku grantowego do Ministerstwa Edukacji i Nauki, dzięki któremu Stowarzyszenie otrzymało na lata 2022-2024 dotację przyznaną w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” na rzecz „Biuletynu Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” w wysokości 62 032 zł 36 gr.

5. Ks. prof. Steczkowski poinformował, że Komisja Rewizyjna, na podstawie przedłożonych dokumentów finansowych stwierdziła, iż działalność Stowarzyszenia Kanonistów Polskich w roku sprawozdawczym była zgodna ze statutem i postawił wniosek o udzielenie Zarządowi SKP absolutorium.
6. Przeprowadzono dwa głosowania jawne. W pierwszym Walne Zebranie jednogłośnie udzieliło absolutorium Zarządowi i Komisji Rewizyjnej za rok sprawozdawczy od 1 września 2022 r. do 31 sierpnia 2023 r. W drugim, również jednogłośnie, zatwierdziło sprawozdanie finansowe za rok obrotowy oraz przeznaczyło dodatni wynik finansowy w kwocie 21 610 zł 45 gr na fundusz statutowy.
7. Prezes SKP przedstawił plan działalności Stowarzyszenia na przyszły rok. Następnie zachęcił uczestników do dyskusji. Głos zabrali: ks. prof. Krzywda zaproponował, aby podczas kolejnej konferencji podjąć tematykę wzajemnych relacji między władzą kościelną a państwową; ks. prof. Góralski zwrócił uwagę, aby obracać jeden temat wiodący, co pozwoli prowadzić pogłębioną refleksję naukową, ponadto planować mniej referatów a pozostawić więcej czasu na dyskusję, zaproponował także, aby na kolejnej konferencji pogłębić problematykę małżeństwa zarówno w wymiarze prawa materialnego, jak i procesowego; ks. dr hab. Tomasz Jakubiak, prof. AKW zaapelował o podejmowanie zagadnień, które będą miały nie tylko charakter naukowy, ale także praktyczny, pastoralny; ks. dr Paweł Makarewicz zaproponował wprowadzenie ankiety ewaluacyjnej na koniec każdej konferencji.

8. Przewodniczący podziękował Zarządowi za owocną współpracę, członkom Stowarzyszenia za współdziałanie w tworzeniu wspólnoty kano-nistów. Przeprosił za ewentualne niedoskonałości, jakie zdarzyły się w działalności SKP i zamknął Walne Zebranie.



# **PRO MEMORIA**





## ŚP. DR HAB. ELŻBIETA SZCZOT, PROF. KUL (1965-2024)

### DR. HABIL. ELŻBIETA SZCZOT, UNIVERSITY PROFESSOR (1965-2024)

Ks. mgr lic. Marcin Dunaj

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska  
e-mail: marcin.dunaj@kul.pl; <https://orcid.org/0009-0008-5920-4530>

Fotografia: [https://www.kul.pl/dr-hab-elzbieta-szczot-prof-kul,art\\_57342.html](https://www.kul.pl/dr-hab-elzbieta-szczot-prof-kul,art_57342.html) [dostęp: 18.04.2024]



Pani Profesor urodziła się 23 lipca 1965 r. w Brzegu Dolnym, a wychowywała się na Podkarpaciu w Ropczycach-Witkowicach. W 1985 r. rozpoczęła studia na Wydziale Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Ukończyła je w 1990 r. z wyróżnieniem. Tytuł zawodowy magistra nauk prawnych uzyskała na podstawie pracy magisterskiej pt. *Kredytowanie działalności przedsiębiorstw na przykładzie Banku Depozytowo-Kredytowego w Lublinie i Banku Przemysłowo-Handlowego w Krakowie*, napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. Wandy Wójtowicz. Następnie w latach 1990-1993 studiowała również na KUL prawo kanoniczne. Studia te ukończyła w 1993 r. i uzyskała tytuł zawodowy magistra prawa kanonicznego oraz stopień naukowy licencjata prawa kanonicznego na podstawie rozprawy pt. *Udział wiernych świeckich w uświęcającym zadaniu Kościoła w świetle adhortacji apostolskiej Jana Pawła II Christifideles laici*, napisanej pod kierunkiem o. prof. dra hab. Bronisława W. Zuberta OFM.

Od 1993 r. pracowała na stanowisku asystenta w Katedrze Prawa Sakramentów KUL, z którą to katedrą związała swoją dalszą karierę naukową. W 1998 r. uzyskała tytuł naukowy doktora w zakresie prawa kanonicznego na podstawie rozprawy pt. *Prawo wiernego do Eucharystii według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*. Promotorem pracy był o. prof. Zubert,

którego uważała za swojego naukowego Mistrza. Kolejnym wielkim krokiem w jej karierze naukowej było uzyskanie habilitacji w 2011 r. na podstawie rozprawy pt. *Ochrona rodziny w prawie Kościoła łacińskiego*.

Jako wybitny dydaktyk zainicjowała powstanie Koła Naukowego Kano-nistów na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL, którego też w latach 2005-2008 była pierwszą opiekunką. W latach 1998-2008 prowadziła wykłady w Wyższej Szkole Służby Społecznej ks. Franciszka Blachnickiego w Suwałkach. W latach 2011-2017 kierowała Katedrą Nauk o Polityce w Instytucie Europeistyki na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL.

Swoją działalność naukową nie ograniczała jedynie do środowiska polskiego. W latach 2012-2016 współpracowała z Akademią Prawa Kanonicznego w Brnie. W 2016 r. zorganizowała wyjazd integracyjno-naukowy na Ukrainę, w którym uczestniczyli naukowcy z całej Polski. Odbyła staże zagraniczne, m.in. w Akademii Teologii Prawosławnej w Ukrainie. Uczestniczyła w IX Europäische Sommerakademie w Bonn (Gustav-Stresemann Institut e.V.). Uzyskała stypendia w Austrii i Niemczech. Była promotorką prac magisterskich wielu studentów z Czech, Słowacji, Białorusi.

Jako uznany badacz należała do wielu naukowych organizacji, m.in. Towarzystwa Naukowego KUL (od 2000 r.), Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo (od 2001 r.), Stowarzyszenia Inicjatyw Naukowych (od 2013 r.), Polskiego Towarzystwa Studiów Europejskich (od 2014 r.), Fundacji PRO BONO FUTURO, gdzie była przewodniczącą Rady Fundatorów (od 2005 r.) oraz Wołyńskiego Klubu Automobilowego.

Warto również zaznaczyć, że zasiadała w zarządzie głównym Polskiego Towarzystwa Studiów Europejskich, a od 2015 r. była prezesem zarządu oddziału lubelskiego. W 2024 r. została powołana w skład Rady Doskonałości Naukowej. Ponadto pełniła funkcje delegata Oddziału Lubelskiego na Zjazdy Krajów PTSE na kadencję 2015-2018, skarbnika Stowarzyszenia Inicjatyw Naukowych oraz kierownika studiów podyplomowych w zakresie audytu wewnętrznego w sektorze finansów publicznych (2015/2016 i 2016/2017).

Jej badania naukowe dotyczyły m.in. spraw związanych z realizacją zadań polityki społecznej, kwestii ubóstwa w prawie i nauczaniu Kościoła Katolickiego; polityki regionalnej UE; prawnej ochrony rodziny; praw

podmiotowych wiernych w Kościele; a także skutków kanonicznych dotyczących katolików pozostających w związkach niesakramentalnych.

Organizowała i współorganizowała wiele krajowych, jak i międzynarodowych konferencji naukowych. Jest autorką wielu monografii, artykułów naukowych oraz redaktorką i współredaktorką innych publikacji. Najważniejsze monografie to np. *Prawo wiernego do Eucharystii według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000; czy *Ochrona rodziny w prawie Kościoła łacińskiego*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2011.

Za wybitne zasługi w pracy naukowej w 2005 r. została odznaczona Brązowym Krzyżem Zasługi. Do śmierci pracowała w Katedrze Historii, Norm Ogólnych, Prawa Sakramentów i Instytutów Życia Konsekwowanego Instytutu Prawa Kanonicznego KUL. W życiu prywatnym była kochającą i szczęśliwą żoną i matką dwójki dzieci.

Odeszła do Domu Ojca po długiej i ciężkiej chorobie dnia 10 marca 2024 r. w Warszawie.

Elżbieta Szczot zostanie zapamiętana jako wymagająca i niezwykle rzetelna uczona, będąca przy tym niezwykle ciepłą i serdeczną osobą – prawdziwą „Matką” dla studentów i wszystkich, którzy czerpali z jej wiedzy i mądrości. Dała się poznać także jako człowiek pokornej, głębokiej wiary: zakochana w swoim Panu „Uczennica Mistrza” oraz wierna „Córa Kościoła”.

Uroczystości żałobne odbyły się 14 marca 2024 r. w Lublinie w kościele akademickim KUL, a następnie w kościele parafialnym w rodzinnych Ropczycach-Witkowicach, gdzie też spoczęła na miejscowym cmentarzu. W uroczystościach pogrzebowych udział wzięły m.in. władze KUL, przedstawiciele władz samorządowych, środowisk naukowych oraz wielu duchownych. Przy trumnie wartę pełnili członkowie Lubelskiego Bractwa Strzelców Kurkowych Św. Jana Kantego oraz Samorządu Studentów KUL.

## PIŚMIENNICTWO

„Dr hab. Elżbieta Szczot, prof. KUL.” [https://www.kul.pl/dr-hab-elzbieta-szczot-prof-kul,art\\_57342.html/](https://www.kul.pl/dr-hab-elzbieta-szczot-prof-kul,art_57342.html/) [dostęp: 18.04.2024].

„Elżbieta Szczot.” [https://pl.wikipedia.org/wiki/El%C5%BCbieta\\_Szczot](https://pl.wikipedia.org/wiki/El%C5%BCbieta_Szczot) [dostęp: 18.04.2024].

„KUL: Zmarła śp. prof. Elżbieta Szczot – przyczyniła się do wykształcenia pokoleń prawników i kanonistów.” <https://www.radioplus.pl/lublin/kul-zmarla-sp-prof-elzbieta-szczot-przyczynila-sie-do-wykształcenia-pokolen-prawnikow-i-kanonistow-aa-pW7u-hzMi-2UJz.html> śp. prof. Elżbieta Szczot – przyczyniła się do wykształcenia pokoleń prawników i kanonistów - Radioplus.pl/ [dostęp: 18.04.2024].

„Uroczystości pogrzebowe profesor Elżbiety Szczot.” <https://radio.lublin.pl/2024/03/uroczystosci-pogrzebowe-profesor-elzbiety-szczot/> [dostęp: 18.04.2024].

## ŚP. KS. INFUŁAT DR TADEUSZ ŚLIWOWSKI (1945-2022)

### REV. DR. TADEUSZ ŚLIWOWSKI (1945-2022)

Ks. mgr Jan Krupka

Kuria Diecezjalna w Łomży, Polska  
e-mail: [krupjan@interia.pl](mailto:krupjan@interia.pl); <https://orcid.org/0000-0002-5928-1543>

Fotografia: Archiwum Kurii Diecezjalnej w Łomży



Ks. inf. dr Tadeusz Śliwowski urodził się 17 kwietnia 1945 r. w miejscowości Zalesie (parafia Topczewo, diecezja drohiczyńska), jako syn Józefa i Marianny z d. Ostrowska. Do szkoły podstawowej uczęszczał w Zalesiu, a następnie w Topczewie. Ukończył Liceum Pedagogiczne w Łapach, gdzie otrzymał świadectwo dojrzałości w 1964 r. Studiował następnie dwa semestry matematykę na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Podjął jednak decyzję o zdążaniu ku kapłaństwu i złożył podanie do Wyższego Seminarium Duchownego w Łomży, gdzie został przyjęty w 1965 r.

Po ukończeniu studiów seminaryjnych został wyświęcony na kapłana diecezji łomżyńskiej 30 stycznia 1971 r. przez bpa Mikołaja Sasinowskiego. Pełnił posługę wikariuszowską w parafiach: Bargłów (od 6 lutego 1971 r.) i Suwałki, pw. św. Aleksandra (od 10 grudnia 1971 r.). Został następnie skierowany na studia z prawa kanonicznego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (z dniem 4 lipca 1972 r.), gdzie otrzymał magisterium (23 czerwca 1975 r.) po obronie pracy pt. *Problem wznowienia diakonatu stałego w wotach zgłoszonych na Sobór Watykański II*. Został mianowany prefektem w Wyższym Seminarium Diecezjalnym w Łomży (od 1 sierpnia 1975 r.). Po dwóch latach (z dniem 1 lipca 1977 r.), kontynuował studia na KUL, uzyskując doktorat nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego na podstawie pracy pt. *Diakonat stały w Kościele łacińskim w nauce Soboru Watykańskiego II. Studium kanoniczne* (27 kwietnia 1981 r.).

Powrócił do Łomży, gdzie został mianowany notariuszem kurii i sądu biskupiego w Łomży (od 1 lipca 1981 r.). Z dniem 12 kwietnia 1984 r. został wicekanclerzem kurii, a następnie przez wiele lat był kanclerzem (27 marca 1986 r. – 30 czerwca 2015 r.). Prowadził wykłady z prawa kanonicznego w Punkcie Konsultacyjnym Akademii Teologii Katolickiej w Suwałkach (od 1984 r.), w Licencjackim Studium (następnie: Podyplomowym Studium Pastoralnym) dla Księży (1986-2015 r.), w Ełku (1996-1997 r.), oraz w WSD w Łomży (2001-2018 r.).

Włączony został w prace I Synodu Diecezji Łomżyńskiej, zwołanego przez bpa Juliusza Paetza, który powołał go do komisji głównej synodu oraz do przewodniczenia komisji ds. prawnych i przygotowania tekstów synodalnych (14 czerwca 1995 r.). Po wznowieniu prac synodalnych przez bpa Stanisława Stefanka został członkiem komisji głównej i komisji ds. przygotowania tekstów synodalnych (24 czerwca 1998 r.). Zajmował się przez wiele lat redagowaniem i publikowaniem wydawnictw diecezjalnych: *Wiadomości Urzędowych Łomżyńskiej Kurii Diecezjalnej* (zmienione później na: *Łomżyńskie Wiadomości Diecezjalne*) oraz *Rocznika Diecezji Łomżyńskiej*.

Jako kanclerz kurii był członkiem z urzędu lub z nominacji biskupiej wielu gremiów diecezjalnych (w różnym czasie), m.in. rady kapłańskiej, kolegium konsultorów, diecezjalnej komisji liturgicznej. Był członkiem zyczajnym Stowarzyszenia Kanonistów Polskich.

Obdarzony został godnościami honorowymi. Został kanonikiem honorowym Kapituły Katedralnej Łomżyńskiej (6 grudnia 1985 r.), a następnie – kanonikiem gremialnym (9 grudnia 1987 r.). W 2000 r. został wybrany kanonikiem sekretarzem tej kapituły i funkcję tę pełnił do 2020 r., kiedy został kanonikiem seniorem w związku z ukończeniem 75. roku życia. W dniu 13 listopada 1992 r. został kapelanem Jego Świątobliwości, 17 grudnia 2000 r. – prałatem honorowym Jego Świątobliwości, a 8 września 2011 r. – protonotariuszem apostolskim „supra numerum”.

Przez wiele lat mieszkał we własnym mieszkaniu w Łomży, a w ostatnim okresie życia – w Domu Wspólnoty Kapłańskiej.

Śp. ks. Śliwowski zmarł 31 grudnia 2022 r. Główne uroczystości pogrzebowe miały miejsce w katedrze łomżyńskiej 4 stycznia 2023 r. Mszy św. pogrzebowej przewodniczył bp łomżyński Janusz Stepnowski, a homilię wygłosił bp pomocniczy Tadeusz Bronakowski. Ciało zmarłego kapłana zostało pochowane na cmentarzu parafii katedralnej w Łomży.

## ŚP. KS. PRAŁAT PROF. DR HAB. WIESŁAW WENZ (1957-2024)

### REV. PROF. DR HABIL. WIESŁAW WENZ (1957-2024)

Ks. dr Bolesław Lasocki

Metropolitalny Sąd Duchowny we Wrocławiu, Polska  
e-mail: blasocki@archidiecezja.wroc.pl; <https://orcid.org/0000-0002-9650-2480>

Fotografia: Archiwum Metropolitalnego Sądu Duchownego we Wrocławiu



Ks. prof. dr hab. Wiesław Wenz urodził się 20 maja 1957 r. w Tarnowie, w katolickiej, wielodzietnej rodzinie, z której wyniósł głęboką wiarę, przywiązanie do Kościoła i Ojczyzny oraz wielką pracowitość. Po ukończeniu Szkoły Podstawowej nr 9 i 19 w Tarnowie (1964-1972), uczył się w IV Liceum Ogólnokształcącym w Tarnowie-Mościcach, gdzie w maju 1976 r. złożył egzamin dojrzałości. Po maturze pracował przez jakiś czas na Poczcie Polskiej, aby wesprzeć swoją rodzinną generacyjną i móc zrealizować swoje podstawowe potrzeby. Idąc za głosem powołania kapłańskiego wstąpił do Zgromadzenia Księża Misjonarzy, gdzie w latach 1976-1982 starannie odbył formację zakonną oraz studia filozoficzno-teologiczne w Instytucie Teologicznym Zgromadzenia Księża Misjonarzy w Krakowie na Stradomiu, afiliowanym do Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (aktualnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II), gdzie dnia 12 grudnia 1981 r. obronił pracę magisterską z zakresu teologii moralnej pt. *Grzech w teologii Pieta Schoonenberga SJ*. W okresie formacji teologicznej przez 5 lat podejmował pracę w zespole redakcyjnym teologicznego czasopisma kleryków „METEOR”, gdzie publikował swoje pierwsze opracowania i teksty z zakresu duchowości chrześcijańskiej, liturgiki, przymiotów charyzmatu wincentyńskiego, jak również biografie zmarłych



misjonarzy, które zostały odnotowane przez *Bibliografię Historyczną* wydaną przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie (do 1982 r.).

Po złożeniu ślubów świętych i przyjęciu diakonatu, w dniu 24 kwietnia 1982 r. przyjął święcenia kapłańskie w Krakowie, z rąk JE. bpa Albina Małysiaka. Następnie został skierowany do pracy duszpasterskiej w Iłowej (diecezja zielonogórsko-gorzowska), gdzie posługiwał jako wikariusz w latach 1982-1986, następnie w parafii pw. św. Anny we Wrocławiu (1986-1990) oraz już jako administrator w parafii pw. Świętej Trójcy w Żmigrodzie (1990-1997). Dnia 1 lipca 1998 r. uzyskał zgodę Przełożonego Generalnego Zgromadzenia Misji w Rzymie na inkardynację do archidiecezji wrocławskiej. Został inkardynowany do grona prezbiterów Kościoła Wrocławskiego w dniu 18 sierpnia 1998 r., na podstawie dekretu JE. kard. Henryka Gulbinowicza z dnia 14 sierpnia 1998 r. Następnie dnia 20 września 2001 r., decyzją kard. Henryka Gulbinowicza, Arcybiskupa Metropolity Wrocławskiego, został ustanowiony archidiecezjalnym referentem ds. życia konsekrowanego, celem koordynacji podejmowanych i realizowanych prac, związanych z formacją członków instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego. W tym czasie każdego roku uczestniczył w spotkaniu Komisji Konferencji Episkopatu Polski w Warszawie ds. instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego z wikariuszami biskupimi i diecezjalnymi referentami. Abp Marian Gołębiowski, Metropolita Wrocławski, mianował ks. Wiesława Wenza w dniu 20 września 2004 r. wikariuszem biskupim ds. życia konsekrowanego w archidiecezji wrocławskiej, a w dniu 14 grudnia 2005 r. cenzorem ksiąg w archidiecezji wrocławskiej. Również w grudniu 2004 r. został powołany przez Przewodniczącego Rady naukowej Konferencji Episkopatu Polski bpa prof. dra hab. Stanisława Wielgusa na członka Podkomisji Rady naukowej Konferencji Episkopatu Polski ds. dostosowania nauk kościelnych do procesu bolońskiego. W 2005 r. ks. Wenz został ustanowiony kapłanem honorowym Ojca Świętego (prałatem), a 22 stycznia 2011 r. włączony do grona kanoników gremialnych Kapituły Katedralnej Wrocławskiej. W archidiecezji wrocławskiej był również członkiem rady kapłańskiej (2009-2014) i kolegium konsultorów (2009-2014) oraz w latach 2009-2014 pełnił bardzo ofiarnie funkcję wikariusza sądowego Arcybiskupa Metropolity Wrocławskiego – oficjała Metropolitalnego Sądu Duchownego. Jednakże wcześniej, tj. dnia 28 października 1986 r. został mianowany obrońcą węzła małżeńskiego w tymże Metropolitalnym Sądzie Duchownym we Wrocławiu, którą to funkcję pełnił

przez okres 23 lat. Praca w charakterze *defensora vinculi* umożliwiła mu dokładniejsze poznanie i praktykowanie kanonicznej dyscypliny procesowej, stosowanie norm prawnych, określających ważność zgody małżeńskiej, jak również stała się bardzo pomocna szczególnie w prowadzonych zajęciach akademickich. Od 1 lipca 1998 r. do 25 czerwca 2003 r. pracował również jako notariusz Sądu Metropolitalnego we Wrocławiu. Pełnił także obowiązki obrońcy węzła sakramentu święceń w instrukcji procesowej o nieważność sakramentu święceń, ustanowiony przez J.E. kard. Henryka Gulbinowicza na podstawie zlecenia procesowego watykańskiej Kongregacji ds. kultu Bożego i sakramentów.

Ks. prof. Wiesław Wenz był kierownikiem Katedry Prawa Kanonicznego i Prawa Wyznaniowego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu oraz wykładowcą prawa kanonicznego. Wcześniej, tj. w 1986 r. obronił licencjat z zakresu teologii prawa kanonicznego na PWT we Wrocławiu pt. *Specyfika Zgromadzenia Księży Misjonarzy do 1660 roku*; następnie w 1998 r. doktorat z zakresu teologii prawa kanonicznego też na wrocławskim PWT na podstawie rozprawy pt. *Prawno-teologiczne elementy charyzmatu Zgromadzenia Misji Wincentyńskiej do powstania pierwszych Reguł Wspólnych (1617-1655)*, oraz w 2001 r. habilitację z zakresu teologii prawa kanonicznego pt. *Struktura władzy w ujęciu św. Wincetego a Paulo a jej współczesny model w Zgromadzeniu Misji*, jak również uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego (PWT, Wrocław 2003 r.), profesora (16 lutego 2010 r.), profesora zwyczajnego (PWT, Wrocław 2010 r.). Rozprawa profesorska została opracowana nt. *Kancelaria parafialna jako przestrzeń kościelnego posługiwania. Studium kanoniczno-pastoralne*, Wrocław 2008.

Studia specjalistyczne na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu, Sekcja Kanoniczna, ks. Wenz odbywał pod naukowym patronatem ks. prof. zw. dr hab. Jana Dudziaka. Recenzentami dorobku naukowego byli: ks. prof. dr hab. Jan Dudziak, ks. prof. dr hab. Edward Górecki, ks. prof. dr hab. Julian Kałowski, ks. prof. dr hab. Józef Krukowski, ks. prof. dr hab. Jan Maciej Dyduch, prof. dr hab. Krystian Wojacek.

Ks. prof. Wenz był promotorem licznych prac magisterskich, licencjackich i doktorskich. Na recenzenta prac doktorskich był powoływany przez Radę Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Radę Wydziału Teologicznego Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie, Radę Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

oraz Centralną Komisję Kwalifikacyjną w Warszawie w przewodach habilitacyjnych oraz w postępowaniu w zakresie uzyskania tytułu naukowego profesora. Był także członkiem Stowarzyszenia Kanonistów Polskich, Polskiego Stowarzyszenia Prawa Wyznaniowego, Wrocławskiego Towarzystwa Teologicznego, Konwentu Oficjałów Sądów Kościelnych w Polsce oraz Towarzystwa Studiów Interdyscyplinarnych we Wrocławiu.

Dnia 17 stycznia 2024 r., w godzinach popołudniowych, ks. prof. Wiesław Wenz, po spowiedzi św. i przyjęciu Wiatyku, pod dachem plebanii parafii pw. św. Jacka we Wrocławiu–Swojczycach, gdzie był proboszczem, odszedł pobożnie do Pana, z którym na ostatnim etapie życia był szczególnie zjednoczony w chorobie i wielkim cierpieniu i któremu przez 42 lata ofiarnie służył jako kapłan, profesor i wychowawca pokoleń młodzieży duchownej i świeckiej.

Niech odpoczywa w pokoju Zmartwychwstałego i Uwielbionego Chrystusa.

*Życie Twoich wiernych o Panie zmienia się, ale się nie kończy. I gdy rozpadnie się dom doczesnej pielgrzymki znajdą przygotowane w niebie wieczne mieszkanie* (z prefacji Mszy św. pogrzebowej). Niech ta nadzieja rozpromieni nasze oblicza i niech na stałe zadomowi się w umysłach i sercach nas – współbraci w kapłaństwie, krewnych, przyjaciół i wychowanków śp. ks. prof. dra hab. Wiesława Wenza.

Msza św. pogrzebowa w intencji śp. ks. prof. Wiesława Wenza została odprawiona z udziałem wielu kapłanów i wiernych pod przewodnictwem JE. bpa prof. Jacka Kicińskiego CMF, w kościele pw. św. Jacka we Wrocławiu–Swojczycach, przy ul. Miłoszyckiej 20A, w dniu 27 stycznia 2024 r. o godzinie 11:00, po czym złożono ciało zmarłego kapłana do grobu na cmentarzu parafialnym pw. św. Jacka.

