

ROK XXXV (2025), NR 38

**BIULETYN
STOWARZYSZENIA
KANONISTÓW POLSKICH**



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

ROK XXXV (2025), NR 38

**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 Moravčíková** (Uniwersytet Trnavski w Trnawie, Słowacja);
Dr **Agnieszka Romanko** (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska)

Rada Naukowa

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

Recenzenci

Ks. dr hab. **Leszek Adamowicz**, prof. KUL (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska);
Dr hab. **Paweł Bucoń** (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska); O. dr **Stanisław Kawa**
(Instytut Teologiczny im. Św. Józefa Bilczewskiego we Lwowie, Ukraina); Ks. prof. dr **Janusz Kowal**
(Papieski Uniwersytet Gregoriański, Włochy); Ks. prof. dr **Wojciech Kowal** (Uniwersytet Świętego Pawła
w Ottawie, Kanada); Ks. dr hab. **Józef Marčín** (Uniwersytet Katolicki w Ružomberku, Słowacja);
Dr **Monika Menke** (Uniwersytet Palackiego w Ołomuńcu, Czechy); Dr **Michaela Moravčíková**
(Uniwersytet Trnavski w Trnawie, Słowacja); O. prof. dr **Damian Némec** (Uniwersytet Palackiego
w Ołomuńcu, Czechy); Bp dr **Krzysztof Nykiel** (Papieski Uniwersytet Gregoriański, Włochy);
Dr **Agnieszka Romanko** (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Polska); Ks. dr **Wiesław Susz**
(Uniwersytet w Huelvie, Hiszpania); Prof. dr **María Alejandra Vanney** (Uniwersytet Austral, Argentyna)

Opracowanie redakcyjne

Ks. Paweł Lewandowski

Skład komputerowy, druk i oprawa

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

Adres Redakcji i Wydawcy:

Al. Racławickie 14, C-742, 20-950 Lublin
tel./fax. 81 445 37 42; e-mail: kkpp@kul.pl
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

Barbara Cichorska , Wzajemna relacja dowodów w sprawach o rozwód i sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa	9
Wiktor Dziemski , Źródła <i>impedimentum ligaminis</i> w Dekretach Grzegorza IX	31
Ginter Dzierżon , Pracoholizm jako przyczyna niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa w orzecznictwie Roty Rzymskiej. Implikacje procesowe	49
Wojciech Góralski , Wykluczenie <i>bonum coniugum</i> w doktrynie i orzecznictwie Roty Rzymskiej	63
Paulina Jabłońska , Ewolucja nauczania Kościoła o wolności religijnej i ochronie życia poczętego	81
Zbigniew Jaworski , Rola sędziego w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa – wybrane zagadnienia	93
Rafał Kamiński , Normy wydane przez Konferencję Episkopatu Polski obowiązujące duchownych, osoby konsekrowane i niektórych świeckich w ich działalności medialnej	105
Barłomiej Kijas , Metrykalne księgi parafialne	127
Józef Krukowski , Wpływ bojaźni szacunkowej na nieważność małżeństwa. Glosa do wyroku Roty Rzymskiej w sprawie kaliskiej z dnia 13 października 2016 r. coram Vito A. Todisco	145
Józef Krzywda , Szczególny status małżeństwa i rodziny w świetle ich cech-przymiotów i celów	161
Justyna Krzywkowska , Najczęściej popełniane błędy w praktyce adwokackiej z perspektywy kanonicznego procesu małżeńskiego	173
John Okello Ogutu , Refleksja nad nieprawidłowością spowodowaną amencją i innymi chorobami psychicznymi	187
Dawid Pietras , Rola Dykasterii Nauki Wiary i biskupa diecezjalnego w rozeznawaniu domniemanych zjawisk nadprzyrodzonych w świetle Norm z 17 maja 2024 roku	203

Adrian Redzyna , Nieoczekiwana ciąża symptomem oczywistej nieważności małżeństwa. Glosa do wyroku c. Jeż z 15 grudnia 2017 roku (symulacja całkowita po stronie kobiety)	223
Ryszard Sztychmiller , Nauczanie i postawa Kościoła wobec ideologii <i>gender</i>	237
Lucjan Świto , <i>Nova causae propositio</i> w teorii i praktyce	259

Recenzje

Maciej Andrzejewski , Józef Krukowski, Paweł Kaleta, <i>Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego</i> . T. IV/2: Księga VI. Sankcje karne w Kościele zreformowane przez papieża Franciszka, Pallottinum, Poznań 2022, ss. 363	271
Ginter Dzierżon , Łukasz Pawicki, <i>Existencia, validez y eficacia del acto jurídico canónico</i> , EUNSA, Pamplona 2023, ss. 396	283

Sprawozdania

Paweł Lewandowski , Sprawozdanie z Walnego Zebrania Stowarzyszenia Kanonistów Polskich, Kalwaria Zebrzydowska, 5 września 2024 roku ..	291
---	-----

CONTENTS

Articles

Barbara Cichorska , The Correlation of Evidence in Divorce Cases and Pronouncing the Nullity of Marriage Cases	9
Wiktor Dziemski , The Sources of <i>Impedimentum Ligaminis</i> in Decretals of Gregory IX	31
Ginter Dzierżon , Workaholism as a Cause of Consensual Incapacity to Marry in the Jurisprudence of the Roman Rota. Procedural implications	49
Wojciech Góralski , Exclusion of the <i>Bonum Coniugum</i> in the Doctrine and Jurisprudence of the Roman Rota	63
Paulina Jabłońska , The Evolution of the Church's Teaching on Religious Freedom and the Protection of Unborn Life	81
Zbigniew Jaworski , The Role of the Judge in the Canonical Process for the Nullity of Marriage – Selected Issue	93
Rafał Kamiński , The Legal Rules Issued by the Polish Bishops' Conference Applicable to Clergy, Consecrated Persons and Certain Lay Faithful in Their Media Activities	105
Barłomiej Kijas , Parish Metric Records	127
Józef Krukowski , The Influence of the Reverential Fear to the Marriage Invalidity. The Gloss on the Sentence of the Roman Rota of the Calissien Case of 13 October 2016 coram Vito A. Todisco	145
Józef Krzywda , The Special Status of Marriage and the Family in the Light of their Characteristics-Qualities and Purposes	161
Justyna Krzywkowska , The Most Common Errors in the Practice of Law from the Perspective of the Canonical Marital Proceedings	173
John Okello Ogutu , Reflection on Irregularity Incurred Due to <i>Amentia</i> and Other Psychic Infirmities	187
Dawid Pietras , The Role of the Dicastery for the Doctrine of the Faith and the Diocesan Bishop in Discerning Alleged Supernatural Phenomena in Light of the Norms of 17 May 2024	203

Adrian Redzyna , Unexpected Pregnancy a Symptom of Manifest Nullity of Marriage. Gloss to the Judgment c. Jez of 15 December 2017 (Total Simulation on the Part of the Woman)	223
Ryszard Sztychmiller , Teaching and the Church's Stance on Gender Ideology	237
Lucjan Świto , <i>Nova causae propositio</i> in Theory and Practice	259

Reviews

Maciej Andrzejewski , Józef Krukowski, Paweł Kaleta, <i>Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego</i> . T. IV/2: Księga VI. Sankcje karne w Kościele zreformowane przez papieża Franciszka, Pallottinum, Poznań 2022, ss. 363	271
Ginter Dzierżon , Łukasz Pawicki, <i>Existencia, validez y eficacia del acto jurídico canónico</i> , EUNSA, Pamplona 2023, pp. 396	283

Reports

Paweł Lewandowski , Report on the General Assembly of the Association of Polish Canonists, Kalwaria Zebrzydowska, September 5, 2024	291
--	-----

ARTYKUŁY

WZAJEMNA RELACJA DOWODÓW W SPRAWACH O ROZWÓD I SPRAWACH O STWIERDZENIE NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA

THE CORRELATION OF EVIDENCE IN DIVORCE CASES AND PRONOUNCING THE NULLITY OF MARRIAGE CASES

Mgr lic. Barbara Cichorska

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska
e-mail: b.cichorska@gmail.com; <http://orcid.org/0009-0001-7302-6741>

Abstrakt

Zakres jurysdykcji sądów państwowych i kościelnych w sprawach małżeńskich i wzajemna zależność wydanych przez nie orzeczeń ma istotne znaczenie dla małżonków, którzy z racji obywatelstwa podlegają cywilnemu prawu polskiemu, a w związku z przynależnością do Kościoła katolickiego – również prawu kanonicznemu. Przyjęty w Polsce autonomiczny model jurysdykcji oznacza rozdzielenie kompetencji sądów państwowych i sądów kościelnych orzekających w sprawach małżeńskich. Konsekwencją takiego rozdziału jest brak skutków prawnych orzeczeń sądów powszechnych na gruncie prawa kanonicznego, a orzeczeń trybunałów kościelnych na forum prawa świeckiego. Wyroki wydawane w postępowaniach toczących się w odrębnym porządku prawnym mogą być jednak wzajemnie wykorzystywane w charakterze dowodów. Brak bowiem przeciwwskazań dla wykorzystywania dokumentów „świeckich” w postępowaniach kanonicznych i dokumentów kościelnych w postępowaniach cywilnych. Artykuł ma na celu ukazanie jakie są możliwości wykorzystywania dokumentów „świeckich”, w tym również tych powstałych w toku lub dla potrzeb postępowania rozwodowego, a także wskazanie czy jest możliwe wykorzystanie w sprawie rozwodowej dokumentów z postępowania o stwierdzenie nieważności małżeństwa.

Słowa kluczowe: małżeństwo, rozwód, stwierdzenie nieważności małżeństwa, dowody, wyrok, niezależność i autonomia

Abstract

The scope of jurisdiction of state and church courts in matrimonial matters and the mutual dependence of the judgments issued by them is of significant importance for spouses who, due to their citizenship, are subject to Polish civil law, and due to their membership in the Catholic Church, also to canon law. The autonomous jurisdiction model adopted in Poland means the separation of competences of secular courts and ecclesiastical courts adjudicating in matrimonial matters. The consequence of such a separation is the lack of legal effects of judgments of common courts under canon law, and judgments of church tribunals under secular law. However, judgments issued in proceedings conducted in separate legal systems may be mutually used as evidence. There are no contraindications to the use of secular documents in canonical proceedings and church documents in civil proceedings. The aim of the article is to show the possibilities of using „secular” documents, including those created in the course of or for the purposes of divorce proceedings, as well as to indicate whether if it is possible to use documents from marriage invalidity proceedings in a divorce case.

Keywords: marriage, divorce, declaring the marriage invalid, evidence, judgement, independence and autonomy

Wprowadzenie

Na mocy *Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską* z dnia 28 lipca 1993 r. wprowadzona została możliwość zawarcia w obecności duchownego małżeństwa, które – po spełnieniu określonych przesłanek – uważa się za zawarte również na forum prawa państwowego¹. Wymogiem do zawarcia takiego małżeństwa jest brak przeszkód do zawarcia małżeństwa wynikających z prawa polskiego, złożenie przez nupturientów oświadczeń co do woli „jednoczesnego zawarcia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu”, a następnie wpisanie zawarcia małżeństwa w aktach stanu cywilnego na wniosek przekazany do Urzędu Stanu Cywilnego (art. 10 ust. 1 Konkordatu). Uregulowania te są wyrazem przyjętej w Konkordacie zasady wzajemnej współpracy Kościoła i państwa na rzecz małżeństwa i rodziny.

Kompetencje sądów kościelnych i powszechnych w zakresie orzekania w sprawach małżeńskich zostały natomiast rozdzielone zgodnie z zasadą autonomii. Zgodnie z postanowieniami Konkordatu orzekanie w sprawie ważności małżeństwa kanonicznego zastrzeżone jest właściwości trybunałów

¹ Dz. U. z 1998 r., Nr 51, poz. 318 [dalej: Konkordat].

kościelnych. Tak samo sprawy małżeńskie w zakresie ich skutków przewidzianych w polskim prawie cywilnym należą do kompetencji sądów państwowych. Rozdział kompetencji sądów powszechnych i trybunałów kościelnych wynika z odmiennego charakteru małżeństwa w obu porządkach prawnych i warunkuje odmienną przebiegu cywilnego postępowania o orzeczenie rozwodu oraz kościelnego postępowania o stwierdzenie nieważności małżeństwa (art. 10 ust. 3-4 Konkordatu).

Konsekwencją przyjętego w Polsce autonomicznego modelu jurysdykcji jest brak skutków prawnych orzeczeń sądów powszechnych na gruncie prawa kanonicznego, a orzeczeń trybunałów kościelnych na forum prawa świeckiego. Praktyka sądowa pokazuje jednak, że małżonkowie starający się o stwierdzenie nieważności małżeństwa przedkładają w trybunałach kościelnych dokumenty świeckie, w tym pochodzące z postępowania w sprawach o rozwód.

W celu omówienia tej kwestii w artykule wykorzystano analizę wyroków sądów powszechnych (Sądu Najwyższego i Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Bydgoszczy oraz głosę do wyroku Sądu Najwyższego) i trybunałów kościelnych (na przykładzie wyroków – c. Sobański – Sądu Metropolitalnego w Katowicach). W artykule omówiono także charakter wyroków orzekających rozwód i stwierdzających nieważność małżeństwa w przypadku wykorzystania ich w postępowaniu toczącym się na forum sądowym odrębnego systemu prawnego.

1. Autonomia prawa kanonicznego w stosunku do prawa polskiego

Pojęcie autonomia (gr. *autos* – ‘sam’ i *nomos* – ‘prawo’) oznacza sytuację, w której określony byt ma prawo sam o sobie stanowić. Można wyróżnić autonomię narodową, terytorialną, gospodarczą. Autonomia jest prawem narodu, miasta czy instytucji do samodzielnego rozstrzygania swoich spraw wewnętrznych. W znaczeniu prawnym autonomia oznacza możliwość samodzielnego stanowienia prawa i rządzenia się nim. Niezależność z kolei oznacza niezawisłość, niepodległość, wolność, brak podporządkowania. W sensie prawnym niezależnością określa się taki stopień autonomii jednego bytu względem drugiego, który wyklucza wzajemną ingerencję w sprawy wewnętrzne [Zarzycki 2014, 69-117]. W tym znaczeniu pomiędzy pojęciem autonomii a niezależności występują podobieństwa. W literaturze wskazuje się jednak również na różnice pomiędzy tymi pojęciami, które polegają

na tym, że termin autonomia powinien być stosowany w stosunkach *ad intra* (wewnętrznych), termin niezależność z kolei – w stosunkach *ad extra* (zewnętrznych) [Krukowski 2000, 74].

Zasady autonomii i niezależności Kościoła i państwa zakładają istnienie dwóch odrębnych porządków, które w tradycji chrześcijańskiej zostały wyróżnione na podstawie moralnego nakazu Chrystusa „oddajcie więc Cezarowi to, co należy do Cezara, a Bogu to, co należy do Boga” (Mt 22, 21). Kościół szanuje suwerenność państwa w sprawach doczesnych, w zamian zaś domaga się respektowania jego suwerenności w sprawach duchowych. Suwerenność państwa nie ma charakteru absolutnego lub wyłącznego, stąd na jego terytorium dopuszczalne jest istnienie innych autonomicznych porządków prawnych – porządków kościelnych [Zarzycki 2014, 69-117].

Relacje państwa polskiego i Kościoła katolickiego w Polsce oparte zostały na zasadzie poszanowania ich wzajemnej niezależności i autonomii oraz współdziałania tych podmiotów dla dobra człowieka i wspólnego dobra wszystkich ludzi. Wprowadzone zasady są pochodną zmian ustrojowych w Polsce po upadku komunizmu. Przemiany polityczno-społeczne, demokratyzacja życia politycznego i dążenie państwa polskiego do bilateralnego ułożenia stosunków z Kościołem katolickim doprowadziły do prawnego uregulowania kwestii autonomii państwa i Kościoła [Góralski 2013, 191-203].

Pierwszym dokumentem regulującym zasady autonomii i niezależności Kościoła i państwa była Ustawa z dnia 17 maja 1989 roku *o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*². Zgodnie z jej postanowieniami „Kościół rządzi się w swych sprawach własnym prawem, swobodnie wykonuje władzę duchowną i jurysdykcyjną oraz zarządza swoimi sprawami” (art. 2 Ustawy). Przepis ten wyraźnie stanowi o odrębności systemów prawnych. Kolejnym dokumentem dokonującym zmian ustrojowych w Polsce był Konkordat z dnia 28 lipca 1993 r. Był on określany jako instrument normalizacji stosunków pomiędzy państwem polskim a Kościołem katolickim mający na celu rozwiązywanie problemów prawnych między ratyfikującymi go stronami, które zobowiązały się w nim do wzajemnego poszanowania autonomii i niezależności i współdziałania dla rozwoju człowieka i wspólnego dobra (art. 1 Konkordatu) [Krzywkowska 2018, 38-39].

² Dz. U. z 1989 r., Nr 29, poz. 154 z późn. zm. [dalej: Ustawa].

Zmiana stosunku państwa polskiego do Kościoła została wyrażona także w *Oświadczeniu rządowym z dnia 26 stycznia 1998 r. w sprawie Deklaracji Rządu Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 15 kwietnia 1997 r. w celu zapewnienia jasnej wykładni przepisów Konkordatu między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską*³, stanowiącej wykładnię przepisów Konkordatu. Zgodnie z Deklaracją „zasada [...] zgodnie z którą Państwo i Kościół są niezależne i autonomiczne, jest w istocie nadaniem wyrazu praktyce, jaka wytworzyła się w Polsce [...]. Oznacza ona rezygnację z takiego pojmowania norm konstytucyjnych, które wyrażało stosunek antagonistyczny, na rzecz wykładni zakładającej współdziałanie dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego”.

Przedmiotem Konkordatu jest regulacja wzajemnych relacji w płaszczyźnie międzynarodowej obu stron oraz całokształt spraw będących przedmiotem ich zainteresowania, w tym wewnętrzne relacje państwa polskiego i Kościoła katolickiego w Polsce i stosunek państwa polskiego do jego obywateli, którzy są wiernymi Kościoła katolickiego w Polsce. Obie strony Konkordatu odwołały się w nim do swojego ustawodawstwa, strona państwowa – do Konstytucji i ustaw, strona kościelna natomiast – do zasad przyjętych na Soborze Watykańskim II i norm prawa kanonicznego. Konkordat gwarantuje zasady autonomii i niezależności, stanowiąc, że Państwo i Kościół Katolicki są – każde w swej dziedzinie – niezależne i autonomiczne oraz zobowiązują się do pełnego poszanowania tej zasady we wzajemnych stosunkach i we współdziałaniu dla rozwoju człowieka i dobra wspólnego (art. 1 Konkordatu) [Krukowski 1994, 7-63].

Z zasady autonomii wynika, że Kościół katolicki funkcjonuje w polskim porządku prawnym jako samoistny podmiot. Ma tym samym prawo do samoorganizacji i samorządności, czyli zarządzania i administrowania w sprawach materialnych i duchowych. Autonomia oznacza, że zarówno Kościół, jak i państwo polskie, posiadają prawo do samodzielnego tworzenia prawa i rządzenia się nim bez formalnych czy nieformalnych prób ingerencji drugiego podmiotu. Zgodnie z zasadami autonomii i niezależności państwowe sądy i trybunały oraz inne organy państwowe nie mogą sprawować kontroli obowiązywania i przestrzegania norm prawa kanonicznego i dokonywać jego wykładni. Podobnie Kościół katolicki nie może wpływać na tworzenie norm prawa świeckiego ani uzurpować sobie kompetencji do zatwierdzania lub akceptacji norm świeckich [Zarzycki 2014, 69-117].

³ M.P. z 1998 r., Nr 4, poz. 51 [dalej: Deklaracja].

Konsekwencją wprowadzenia zasad autonomii i niezależności systemów prawnych jest ich odrębność w zakresie władzy sądowniczej. Oznacza to brak kompetencji sądów państwowych do dokonywania kontroli przestrzegania prawa kanonicznego. Wyłączona jest również możliwość odwołania się do organów państwowych od orzeczeń wydawanych przez trybunały kościelne, a także prowadzenie przez państwowe organy egzekucji w zakresie tych orzeczeń [Ryguła 2019, 155-72].

W sprawach małżeńskich zasada nieskuteczności praw została wyraźnie uregulowana w Konkordacie. Konkordat wyraża w tym zakresie całkowite poszanowanie odrębności dwóch systemów prawnych: polskiego i kanonicznego. Orzekanie o ważności małżeństwa kanonicznego, a także w innych sprawach małżeńskich przewidzianych w prawie kanonicznym, zostało powierzone wyłącznej kompetencji władzy kościelnej (art. 10 ust. 3 Konkordatu). Państwo polskie respektuje zatem kompetencję sądów kościelnych w zakresie orzekania w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa, separację małżonków, a także kościelnych organów administracyjnych w sprawach o rozwiązanie małżeństwa niedopełnionego oraz uznanie małżonka za zmarłego. Orzeczenia te wywierają skutki prawne wyłącznie na forum kościelnym, nie wywierają natomiast żadnych skutków prawnych na forum państwowym [Góralski 2013, 191-203].

Orzekanie w sprawach małżeńskich w zakresie skutków określonych w prawie polskim należy natomiast do wyłącznej kompetencji sądów państwowych (art. 10 ust. 4 Konkordatu). Kościół uznaje tym samym właściwość sądów państwowych w sprawach małżeństw zawartych zgodnie z przepisami polskiego prawa, w tym również tzw. małżeństw „konkordatowych” zawartych w trybie Ustawy z dnia 5 marca 1964 r. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*⁴ (art. 1 § 2⁵). Orzeczenia sądów państwowych w przedmiocie rozwodu, separacji małżonków, unieważnienia małżeństwa, stwierdzenia niezaistnienia małżeństwa czy uznania małżonka za zmarłego wywierają skutki prawne wyłącznie na forum państwowym [tamże]. Sądom państwowym

⁴ Dz. U. Nr 9, poz. 59 z późn. zm. [dalej: k.r.o.].

⁵ Art. 1 § 2 zd. 1 k.r.o. stanowi: „Małżeństwo zostaje również zawarte, gdy mężczyzna i kobieta zawierający związek małżeński podlegający prawu wewnętrznemu kościoła albo innego związku wyznaniowego w obecności duchownego oświadczą wolę jednoczesnego zawarcia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu i kierownik urzędu stanu cywilnego następnie sporządzi akt małżeństwa”.

zarezerwowane są również sprawy dotyczące władzy rodzicielskiej, kontaktów z dziećmi i alimentów [Zarzycki 2014, 69-117].

Z przyjętej w Konkordacie regulacji wynika, że wyrok sądu powszechnego orzekający rozwód nie wywiera skutków na gruncie prawa kanonicznego, natomiast wyrok trybunału kościelnego stwierdzający nieważność małżeństwa nie ma wpływu na małżeństwo zawarte według norm prawa cywilnego. Odrębność systemów prawnych ma jednak wpływ nie tylko na wzajemną nieskuteczność wyroków, ale również na postępowania sądowe toczące się w sprawach małżeńskich. Różnice proceduralne, wynikające z celu procesu i odmiennego pojmowania małżeństwa i jego istoty wpływają na różnice w trybie procedowania i zakresie materiału dowodowego zbieranego w toku postępowania [Ryguła 2019, 155-72].

Kwestia autonomii sądownictwa państwowego i kościelnego podejmowana była w orzecznictwie sądów powszechnych. Sąd Najwyższy w wyroku z dnia 17 listopada 2000 r., wskazał, że „Orzekanie w sprawach małżeńskich zostało w Konkordacie wyraźnie rozdzielone (art. 10 ust. 3 i 4 Konkordatu). Zawsze o losie związku małżeńskiego (świeckiego) orzekają sądy państwowe. Rozdzielność jurysdykcji sądów kościelnych i świeckich wynika w szczególności z zasadniczych różnic istniejących pomiędzy prawem polskim a prawem kanonicznym w odniesieniu do przyczyn ważności i ustania małżeństwa, a nawet – co do istoty małżeństwa”⁶. Stanowisko to wyraźnie wskazuje, że system prawa świeckiego i system prawa kanonicznego cechuje niezależność. Wynika to z występujących w tych porządkach prawnych różnic w odniesieniu do istoty małżeństwa, przede wszystkim natomiast – co do przyczyn jego ważności i ustania [Rynkowski 2013, 140].

Przepisy zawarte w Konkordacie dopuszczają sytuację, w której małżonkowie mogą uzyskać orzeczenie przez sąd świecki rozwodu lub unieważnienia małżeństwa a równocześnie nie uzyskać stwierdzenia nieważności małżeństwa, jak również sytuację przeciwną – uzyskanie stwierdzenia nieważności małżeństwa przez sąd kościelny przy braku rozwodu lub unieważnienia małżeństwa w porządku państwowym [Góralski 2013, 191-203]. Ograniczenia w tym zakresie wynikają z norm prawa kanonicznego, mianowicie, wprowadzonego na mocy listu apostolskiego motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* kan. 1675⁷ – który stanowi, że „Przed przyjęciem sprawy

⁶ Sygn. akt V CKN 1364/00, OSNC 2001, Nr 9, poz. 126.

⁷ Franciscus PP., *Litterae apostolicae motu proprio datae Mitis Iudex Dominus Iesus*

sędzia powinien uzyskać pewność, że małżeństwo rozpadło się w sposób nieodwracalny, tak iż nie ma możliwości wznowienia pożycia małżeńskiego”. Praktyka części sądów kościelnych wskazuje, że pewność rozpadu małżeństwa czerpana jest z przedkładanego przez strony prawomocnego wyroku orzekającego rozwód. Przepisy prawa kanonicznego nie nakładają co prawda obowiązku przedłożenia dowodu z wyroku rozwodowego jako warunku koniecznego do przyjęcia sprawy w trybunale kościelnym, jednak niektóre sądy kościelne stosują taką praktykę. Taka interpretacja wprowadzonego przepisu nie pozwala na prowadzenie postępowania kanonicznego w pierwszej kolejności i uzyskania stwierdzenia nieważności małżeństwa przy jednoczesnym braku rozwodu. Należy przychylić się do stanowiska tych trybunałów kościelnych, które nie wymagają przedstawienia wyroku rozwodowego przy wnoszeniu pozwu o stwierdzenie nieważności małżeństwa, a pewność rozpadu małżeństwa stwierdzają na podstawie innych okoliczności (np. dołączonego pozwu o rozwód, wezwania na rozprawę w sądzie cywilnym, itd.). Pozwala to na prowadzenie równocześnie postępowania cywilnego i kanonicznego, co należy ocenić pozytywnie z uwagi na często długi czas procedowania, zwłaszcza w sprawach kanonicznych. Pojawić się może jednak wówczas kwestia orzeczenia nieważności małżeństwa kanonicznego przy braku orzeczenia rozwodu. Przypomnieć trzeba jednak, że taka sytuacja powinna być dopuszczalna z uwagi na wprowadzenie konkordatowej zasady autonomii i niezależności sądownictwa kościelnego i państwowego. Problemowi powstania bigamii zapobiega ustawodawca kościelny, wprowadzając zasadę, zgodnie z którą poza wypadkiem konieczności, nie można bez zezwolenia ordynariusza miejsca asystować przy małżeństwie, które nie może być uznane lub zawarte według prawa państwowego (kan. 1071, 2° Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.⁸).

quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformatur (15.08.2015), AAS 107 (2015), s. 958-970; 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].

⁸ *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].

2. Możliwość wykorzystania dokumentów powstałych w odrębnym systemie prawnym

Autonomia systemów prawnych nie oznacza całkowitej ich izolacji. W literaturze i orzecznictwie podejmowana jest kwestia relacji zachodzących pomiędzy prawem państwowym a prawem kanonicznym, w tym możliwości zastosowania w toku postępowania przed organem świeckim norm prawa kanonicznego oraz wykorzystywania dokumentów świeckich w postępowaniu kanonicznym i dokumentów kościelnych w postępowaniu przed organami państwowymi. Za możliwością powołania się na normy prawa kanonicznego w postępowaniu cywilnym wypowiedział się m.in. Sąd Najwyższy w sprawach dotyczących dokonywania przez proboszcza czynności przekraczających zwykły zarząd parafią, wskazując że „artykuł 2 Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego stanowi, że Kościół rządzi się w swych sprawach „własnym prawem”; takim prawem w odniesieniu do Kościoła Katolickiego jest właśnie kodeks prawa kanonicznego, jego więc normy trzeba mieć na względzie badając warunki skutecznego działania organu kościelnej osoby prawnej Kościoła Katolickiego w stosunkach cywilnoprawnych z innymi podmiotami”⁹ [Rzepecki 2013 163-85].

W sprawach małżeńskich – tak w prawie państwowym, jak i prawie kanonicznym – szczególnie istotna jest jednak możliwość dopuszczenia w toku postępowania dowodów z dokumentów powstałych w systemie prawnym odrębnym od tego, w którym mają zostać wykorzystane.

W doktrynie i orzecznictwie państwowego systemu prawnego podnoszona jest kwestia ustalenia czy dokumenty kościelne stanowią dokumenty urzędowe czy dokumenty prywatne w rozumieniu prawa cywilnego procesowego. Dokumenty kościelne nie mogą zostać uznane za dokumenty urzędowe w znaczeniu wskazanym w ustawie z dnia 17 listopada 1964 r. *Kodeks postępowania cywilnego*¹⁰ (art. 244 § 1)¹¹, ponieważ Kościół nie jest organem władzy publicznej ani organem państwowym. W literaturze podnosi

⁹ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 24 marca 2004 r., sygn. akt IV CK 108/03, OSNC 2005, Nr 4, poz. 65; wyrok Sądu Najwyższego z dnia 27 lipca 2000 r., sygn. akt IV CKN 88/00, Lex nr 52448.

¹⁰ Dz. U. Nr 43, poz. 296 z późn. zm. [dalej: k.p.c.].

¹¹ Art. 244 § 1 k.p.c. stanowi, że dokumentami urzędowymi są te „sporządzone w przepisanej formie przez powołane do tego organy władzy publicznej i inne organy państwowe w zakresie ich działania”.

się jednak, że szerokie rozumienie art. 244 § 2 k.p.c. pozwala na zaliczenie dokumentów kościelnych do kategorii dokumentów sporządzonych przez podmioty inne niż określone w § 1 tego przepisu, jeżeli zostały one sporządzone w zakresie zadań z dziedziny administracji publicznej zleconych im przez ustawę. Autorzy prezentujący ten pogląd uzasadniają swoje stanowisko wskazując na określoną w Konkordacie i *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* z dnia 2 kwietnia 1997 r.¹², a także poszczególnych ustawach, zasadę współdziałania państwa i Kościoła i wynikającą z niej realizację przez Kościół zadań administracji publicznej zleconych na podstawie ustaw [Świto 2010, 245-68].

Zgodnie z przeciwnym poglądem Kościół katolicki nie może zostać uznany za podmiot uprawniony do wystawiania dokumentów urzędowych w rozumieniu art. 244 § 2 k.p.c., jak również podejmujący wykonywanie zadań zleconych w zakresie administracji publicznej. Powierzenie Kościołowi zadań administracji państwowej jest bowiem sprzeczne z przyjętą zasadą niezależności Kościoła i państwa [Knoppek 1993, 82]. Obecnie, w związku z regulacjami konkordatowymi, pogląd ten stracił na aktualności. Brak wyraźnej regulacji nakazującej uznanie dokumentów kościelnych za dokumenty urzędowe nie oznacza, że do dokumentów tych nie można stosować przepisu art. 244 § 2 k.p.c. [Świto 2010, 245-68].

Na rozbieżności poglądów co do uznania dokumentów kościelnych za dokumenty urzędowe lub dokumenty prywatne wskazywał również Sąd Najwyższy, nie rozstrzygając jednak tej kwestii¹³. W głosie do wyroku Sądu Najwyższego zaprezentowane zostało natomiast stanowisko odmawiające dokumentom kościelnym statusu dokumentów urzędowych. Dokumentem urzędowym jest bowiem dokument sporządzony przez organy państwowe w zakresie ich kompetencji albo przez inne organizacje samorządowe, zawodowe, spółdzielcze czy społeczne w zakresie zadań zleconych im w dziedzinie administracji publicznej. Kościołowi katolickiemu nie są natomiast zlecane zadania z zakresu administracji państwowej, a zatem dokumenty wystawiane przez organy kościelne nie mogą stanowić dokumentów urzędowych w rozumieniu prawa cywilnego procesowego. Dokumenty te zatem powinny zostać uznane za prywatne [Rakoczy 2002, 110-14].

¹² Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.

¹³ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 17 listopada 2000 r., sygn. akt V CKN 1364/00, OSNC 2001, Nr 1, poz. 126.

W orzecznictwie podkreśla się, że dokumentem kościelnym wykorzystywanym w sprawie rozwodowej może być wyrok trybunału kościelnego orzekający nieważność małżeństwa¹⁴. Nie ma natomiast możliwości wykorzystania w procesie świeckim innych dokumentów sporządzonych dla potrzeb postępowania małżeńskiego z uwagi na objęcie tego procesu, zgodnie z zasadą tajności, zakazem wydawania stronom kopii i odpisów z akt sądowych. Na podstawie instrukcji procesowej *Dignitas connubii*¹⁵ istnieje co prawda możliwość udostępnienia adwokatowi strony odpisu akt, jednak z zobowiązaniem go do nieprzekazywania odpisu komukolwiek, w tym stronom (DC 235). W literaturze wskazuje się, że norma ta ma uniemożliwić niewłaściwe użycie dowodów z akt postępowania kanonicznego na forum sądów powszechnych [Ryguła 2019, 155-72].

Zasada tajności postępowania kanonicznego jest uzasadniona specyfiką procesu, w którym strony i świadkowie przekazują informacje natury moralnej, religijnej, często bardzo osobistej (kan. 1455 KPK/83). Obowiązkiem zachowania tajemnicy objęte są nie tylko strony postępowania, ich pełnomocnicy i adwokaci, ale także świadkowie, biegli i wszyscy pracownicy sądu. Udostępnienie informacji ujawnionych w toku postępowania o stwierdzenie nieważności małżeństwa podmiotom postronnym, w tym organom państwowym, mogłoby doprowadzić do prób wpływania na materiał dowodowy, a tym samym naruszać autonomię sądu kościelnego w zakresie wydawanych przez niego orzeczeń. Tajemnica postępowania kanonicznego ma również fundamentalne znaczenie dla stron poprzez umożliwienie im przedstawiania prawdziwych treści bez obawy o ich wykorzystanie poza procesem. Z tego też powodu małżonkowie nie mają możliwości przedstawienia w sprawie rozwodowej innych, z wyjątkiem wyroku, dokumentów z postępowania kanonicznego [tamże].

Zgodnie z kan. 1527 KPK/83 w postępowaniu kanonicznym mogą być przedstawione wszelkie dowody, jeżeli są one godziwe i mają znaczenie dla rozstrzygnięcia sprawy. Trybunały kościelne nie posiadają jednak, w zakresie zbierania dowodów, kompetencji, w które wyposażone zostały sądy

¹⁴ Tamże.

¹⁵ 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].

państwowe. Nie mają zatem prawa do zobowiązywania określonych instytucji państwowych (np. urzędów, sądów, prokuratur, szpitali) lub prywatnych (np. prywatnych przychodni) do przedkładania określonych dokumentów potrzebnych do wykazania prawdy w procesie. Inicjatywa dowodowa w zakresie przedstawiania dokumentów „świeckich” spoczywa wyłącznie na stronach postępowania.

W praktyce strony najczęściej w pierwszej kolejności wszczynają postępowanie w sprawie o rozwód. Jest to uzasadnione zarówno chęcią uregulowania swojej sytuacji na gruncie prawa państwowego (wprowadzenia rozdzielnosci majątkowej małżonków, uregulowania kwestii władzy rodzicielskiej itd.), jak również stawianym przez niektóre trybunały kościelne wymogiem dołączenia do pozwu wyroku orzekającego rozwód. Strony rozpoczynając sprawę o stwierdzenie nieważności małżeństwa często są zatem w posiadaniu dokumentów powstałych dla potrzeb postępowania cywilnego [Przygoda 2018, 125-32].

Dokumenty znajdujące się w aktach sprawy rozwodowej są bez ograniczeń dostępne małżonkom oraz ich pełnomocnikom, którzy mogą przeglądać akta, sporządzać z nich notatki, dokonywać ich fotokopii, kserokopii, otrzymywać wyciągi lub odpisy. Możliwość uzyskania kserokopii, wyciągów i odpisów ogranicza się do dokumentów sporządzonych w toku postępowania cywilnego i dla realizacji jego celu (protokoły rozpraw, opinie biegłych itd.), nie dotyczy natomiast składanych przez strony dokumentów, np. dokumentacji medycznej [Rybaczek 2018, 142-50].

Do dokumentów powstałych dla potrzeb procesu cywilnego należą w szczególności wyrok rozwodowy oraz protokoły przesłuchania świadków i stron. Dowód z protokołów przesłuchania stron (traktowany w procesie kanonicznym jako dowód z dokumentu, nie zaś jako oświadczenie stron czy zeznanie świadka) ma znaczenie zwłaszcza w sytuacji, w której pozwany odmawia udziału w postępowaniu o stwierdzenie nieważności małżeństwa, a cały proces opiera się w głównej mierze na zeznaniach powoda i zgłoszonych przez niego świadków. Protokół z zeznań małżonka nieuczestniczącego w procesie złożonych przed sądem świeckim może stanowić wówczas jedyne źródło informacji odnośnie do jego stanowiska co do zaskarżonego małżeństwa. Dokumenty w postaci protokołów zeznań tego małżonka oraz świadków przez niego powołanych w procesie cywilnym mogą przyczynić się do poznania prawdy o małżeństwie i osiągnięcia pewności moralnej co do jego ważności. Dowód z protokołów może być wykorzystany również

w przypadku znaczących rozbieżności w zeznaniach stron [Bartczak 2013, 2-13]. Dowody z protokołów zeznań składanych w toku postępowania rozwodowego bardzo często są przedkładane w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa i włączane przez trybunał kościelny w poczet materiału dowodowego¹⁶.

Dowodem wykorzystywanym w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa są również wyroki sądów cywilnych orzekające rozwód lub separację małżonków. W poczet materiału dowodowego może zostać zaliczone także uzasadnienie takiego wyroku, jednak tylko wraz z samą sentencją wyroku [Witkowski 2018, 237]. Wyrok z uzasadnieniem może wskazywać na określone fakty, natomiast ich ocena prawna dokonana przez sąd powszechny nie ma znaczenia w postępowaniu kanonicznym z uwagi na istotne różnice pomiędzy okolicznościami, które należy wykazać w procesie świeckim a tymi przedstawianymi w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa.

Strony w postępowaniu kanonicznym wnoszą również o przeprowadzenie dowodów z innych dokumentów świeckich, często sporządzonych dla potrzeb postępowania przed sądami cywilnymi (w tym w sprawach o rozwód), m.in. z wydanych w postępowaniu sądowym opinii biegłych lekarzy. Trybunały kościelne niejednokrotnie powołują się na takie dowody świeckie, przytaczając w treści uzasadnienia fragmenty opinii¹⁷. Szerokie zastosowanie w postępowaniach o stwierdzenie nieważności małżeństwa ma dokumentacja medyczna. Na podstawie takiej dokumentacji strony wykazują np. występowanie choroby psychicznej, problemów seksualnych, bezpłodności, uzależnień, agresji wobec współmałżonków. Strony mogą powołać np. orzeczenie o stopniu niepełnosprawności, orzeczenia Obwodowej Komisji do Spraw Inwalidztwa i Zatrudnienia¹⁸, kartę informacyjną leczenia szpitalnego (również leczenia na oddziale psychiatrycznym)¹⁹, historię choroby, w tym również z poradni zdrowia psychicznego, opinie psychologów²⁰,

¹⁶ Wyrok Sądu Metropolitalnego w Katowicach (c. Sobański) z dnia 10 maja 2001 r., „Ius Matrimoniale” 7 (2002), s. 213-25.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Wyrok Sądu Metropolitalnego w Katowicach (c. Sobański) z dnia 14 grudnia 2006 r., „Ius Matrimoniale” 13 (2008), s. 193-99.

²⁰ Wyrok Sądu Metropolitalnego w Katowicach (c. Sobański) z dnia 15 września 2008 r. z tytułu niezdolności pozwanego do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, „Ius Matrimoniale” 14 (2009), s. 217-21.

psychiatrów²¹, zaświadczenia lekarskie²² (w tym również badania konsultowane w poradni życia rodzinnego)²³ czy dokumenty z obdukcji lekarskiej [Bartczak 2013, 2-13].

Strony często wykorzystują także opinie OZSS (Opiniodawczy Zespół Sądowych Specjalistów) i wywiady środowiskowe sporządzone w toku postępowania rozwodowego. Opinia OZSS, opierająca się na przeprowadzonych badaniach psychologicznych i pedagogicznych może pomóc w scharakteryzowaniu osobowości badanej osoby. Jednocześnie stanowi też źródło wiedzy o rodzinie, w tym w szczególności o relacjach małżeńskich. Trybunały kościelne, na podstawie takiej opinii, mogą pozyskać informacje o stronach postępowania w zakresie ich funkcjonowania społecznego, pełnienia roli małżonków, rodziców, a tym samym dostarczać materiału dowodowego potrzebnego do rozstrzygnięcia kwestii ważności małżeństwa z zaproponowanego tytułu²⁴.

W literaturze wskazuje się także na możliwość wykorzystania w toku postępowania o stwierdzenie nieważności małżeństwa jako dowodów informacji zebranych w ramach procedury tzw. „Niebieskiej Karty”²⁵, która niejednokrotnie jest przez małżonków wykorzystywana w postępowaniu rozwodowym dla wykazania winy drugiej strony w rozkładzie pożycia małżeńskiego. Informacje pochodzące z dokumentacji przeprowadzonej procedury „Niebieskiej Karty” mogą być przydatne przy sporządzaniu pozwu i wykazywaniu nieważności małżeństwa z określonego tytułu (najczęściej z tytułu niezdolności, o której mowa w kan. 1095, 3° KPK/83). Informacje zebrane w toku postępowania „Niebieskiej Karty” mogą wskazywać na okoliczności

²¹ Wyrok Sądu Metropolitnego w Katowicach (c. Sobański) z dnia 28 listopada 2002 r., „Ius Matrimoniale” 8 (2003), s. 221-30; wyrok Sądu Metropolitnego w Katowicach (c. Sobański) z dnia 25 listopada 1998 r., „Ius Matrimoniale” 4 (1999), s. 273-83.

²² Wyrok Sądu Metropolitnego w Katowicach (c. Sobański) z dnia 21 grudnia 2007 r., „Ius Matrimoniale” 13 (2008), s. 209-13.

²³ Wyrok Sądu Metropolitnego w Katowicach (c. Sobański) z dnia 17 stycznia 1994 r., „Ius Matrimoniale” 1 (1996), s. 221-42.

²⁴ Wyrok Sądu Metropolitnego w Katowicach (c. Sobański) z dnia 15 września 2008 r. z tytułu niezdolności pozwanej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, „Ius Matrimoniale” 14 (2009), s. 205-10; wyrok Sądu Metropolitnego w Katowicach (c. Sobański) z dnia 10 lipca 2009 r., „Ius Matrimoniale” 15 (2010), s. 199-211.

²⁵ Procedura „Niebieskiej Karty” – procedura obejmująca czynności podejmowane i realizowane w związku z podejrzeniem przemocy w rodzinie, obejmująca interwencje wobec rodziny objętej tą procedurą.

m.in. stosowania przemocy psychicznej lub fizycznej, przemocy seksualnej, nadużywania alkoholu, środków odurzających, interwencjach Policji itd., a tym samym stanowić dowód dla uznania niezdolności małżonka do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich [Przygoda 2018, 125-32].

Znaczenie dla postępowania dowodowego mogą mieć również dokumenty świadczące o prowadzeniu przez świeckie organy ścigania postępowania w zakresie podejrzenia popełnienia przestępstwa, a także karnego postępowania sądowego, w tym zwłaszcza wyroki uznające winę któregoś z małżonków. Istotny dokument może stanowić także postanowienie o umorzeniu postępowania karnego z uwagi na niepo czytalność małżonka, przeciwko któremu prowadzone jest to postępowanie²⁶. Analiza takich dokumentów może mieć wpływ na ocenę osobowości małżonka będącego stroną postępowania o stwierdzenie nieważności małżeństwa [Bar 2009, 223-39].

Strony składają także orzeczenia sądów państwowych o zaprzeczeniu lub potwierdzeniu ojcostwa, a także odpisy skrócone aktu urodzenia dziecka, dla wykazania pochodzenia dziecka od konkretnego mężczyzny. Dokumenty takie mogą mieć znaczenie np. w sprawie prowadzonej z tytułu podstępne go wprowadzenia w błąd²⁷.

Strony w toku postępowania o stwierdzenie nieważności małżeństwa wykorzystują także inne dokumenty świeckie jak np.: 1) dokumenty świadczące o prowadzeniu egzekucji w zakresie alimentów – dla zobrazowania charakteru małżonka nie łożącego na utrzymanie dzieci; 2) umowę ustanawiającą pomiędzy małżonkami rozdzielną majątkową – dla wykazania braku budowania wspólnoty małżeńskiej [Bartczak 2013, 2-13], co może być użyteczne np. w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułu symulacji (kan. 1101 § 2 KPK/83).

W literaturze kanonistycznej wskazuje się także na potrzebę powoływania określonych dowodów w przypadku, gdy strona powodowa nie podała adresu strony pozwanej, do czego jest zobowiązana na mocy kan. 1504, 4° KPK/83. W takiej sytuacji – ze względu na konieczność zapewnienia stronie pozwanej możliwości wzięcia udziału w toczącym się postępowaniu i obrony swoich interesów – sędzia kościelny może zobowiązać stronę powodową

²⁶ Wyrok Sadu Metropolitalnego w Katowicach (c. Sobański) z dnia 20 listopada 1997 r., „Ius Matrimoniale” 4 (1999), s. 249-55.

²⁷ Wyrok Sadu Metropolitalnego w Katowicach (c. Sobański) z dnia 22 marca 2001 r., „Ius Matrimoniale” 7 (2002), s. 233-37.

do przedstawienia urzędowego zaświadczenia o zameldowaniu pozwanego ewentualnie dokumentów świadczących o poszukiwaniu pozwanego przez organy ścigania [Majer 2002, 167-90].

3. Wyrok orzekający rozwód i wyrok stwierdzający nieważność małżeństwa jako środek dowodowy

Autonomia systemów prawnych powoduje, że wyroki sądów państwowych nie wywołują skutków na forum kanonicznym, a wyroki trybunałów kościelnych – w porządku państwowym. Wśród kanonistów podejmowane są dyskusje na temat tego, czy uznanie przez sądownictwo powszechne orzeczeń trybunałów kościelnych byłoby zasadne (art. 10 ust. 5 Konkordatu). Autorzy popierający taką tezę wskazują, że uznanie na forum cywilnym skutków małżeństwa zawartego wobec duchownego, a jednocześnie odmowa uznania orzeczenia stwierdzającego, że małżeństwo takie, wobec zachodzących przeszkód, w ogóle nie zaistniało – stoi ze sobą w sprzeczności [Majer 2007, 413-31; Cioch 2004, 293-94]. Przeciwnicy tego poglądu twierdzą natomiast, że przeszkodą do wzajemnego uznawania orzeczeń dotyczących małżeństwa jest nie tylko inny katalog przeszkód do jego zawarcia, ale również odmienne pojmowanie samej istoty małżeństwa. W literaturze podnosi się również, że zasadnym byłoby wypracowanie norm, na podstawie których sądy państwowe zobowiązane zostałyby do umieszczania w aktach notatki o stwierdzeniu nieważności małżeństwa przez sąd kościelny [Jędrejek 2008, 47-63].

Odrębność systemów prawnych i faktyczne nieuznawanie wyroków w odrębnym systemie prawnym nie wyklucza jednak możliwości powołania przez strony postępowania wyroków sądów państwowych lub sądów kościelnych w innym systemie prawnym – dla wykazania określonych okoliczności. W takim przypadku wyroki zostają włączone do materiału procesowego i podlegają ocenie sędziowskiej, tak jak pozostałe zebrane w sprawie dowody.

Kwestia dopuszczenia wyroków trybunałów kościelnych w postępowaniu o orzeczenie rozwodu podnoszona była w orzecznictwie sądów powszechnych. W wyroku z dnia 17 listopada 2000 r. Sąd Najwyższy wyraźnie wskazał, że orzeczenie o stwierdzeniu nieważności małżeństwa „nie może mieć prejudycjalnego²⁸ wpływu na orzeczenie sądu państwowego o ważności lub

²⁸ Prejudycjalny – stanowiący podstawę do podobnego orzekania w podobnych kwestiach.

o ustaniu świeckiego związku małżeńskiego”. W sprawie tej, rozstrzyganej przez Sąd Najwyższy w postępowaniu kasacyjnym²⁹ strony złożyły wniosek o przeprowadzenie dowodu z wyroku Sądu Metropolitalnego w Katowicach, zatwierdzonego wyrokiem Sądu Metropolitalnego w Krakowie, stwierdzającego nieważność małżeństwa z tytułu niezdolności do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich na okoliczność wykazania ustania pomiędzy nimi więzi małżeńskich. Sąd Najwyższy w uzasadnieniu wyroku wskazał, że orzekające w sprawie Sąd Okręgowy i Sąd Apelacyjny miały na uwadze toczące się równocześnie postępowanie kanoniczne. Wobec powyższego Sąd Najwyższy podjął się wykładni art. 10 Konkordatu, konkludując, że wyrok trybunału kościelnego nie może mieć wpływu na orzeczenie sądu świeckiego w przedmiocie rozwodu. Sąd Najwyższy doszedł jednak do przekonania, że wyrok wydany w porządku kanonicznym może stanowić dowód w postępowaniu cywilnym i taki charakter został mu nadany w toczącym się postępowaniu cywilnym³⁰.

Orzeczenie Sądu Najwyższego wyznaczyło kierunek w stosowaniu prawa dotyczącego wykorzystania w procesach cywilnych wyroków sądów kościelnych. Jego stanowisko podzielił Wojewódzki Sąd Administracyjny w Bydgoszczy wskazując, że orzeczenia trybunałów kościelnych mogą mieć znaczenie dowodowe w postępowaniach prowadzonych przez sądy powszechne. Wskazał jednak równocześnie na rozdzielną jurysdykcję obu systemów prawnych uznając, że „podniesiona [...] okoliczność, że na podstawie wyroku Trybunału Metropolitalnego doszło do unieważnienia (sic!) małżeństwa [...] pozostaje bez wpływu na wynik sprawy administracyjnej do czasu uzyskania [...] wyroku sądu powszechnego o unieważnieniu małżeństwa, rozwodzie lub separacji³¹”.

Do wyroku Sądu Najwyższego została sporządzona glosa aprobująca. Jej autor wskazał, że wyrok ten ma znaczenie zarówno dla wykładni Konkordatu i Ustawy, jak i relacji między prawem cywilnym i kanonicznym, z uwagi na brak instrumentów prawa cywilnego określających te relacje.

²⁹ Postępowanie toczące się przed Sądem Najwyższym na skutek wniesienia skargi kasacyjnej. Skargę kasacyjną można wnieść od prawomocnego wyroku sądu drugiej instancji albo postanowienia tego sądu co do odrzucenia pozwu lub umorzenia postępowania.

³⁰ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 17 listopada 2000 r., sygn. akt V CKN 1364/00, OSNC 2001, Nr 1, poz. 126.

³¹ Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego w Bydgoszczy z dnia 25 września 2018 r., sygn. akt II SA/Bd 377/18, Lex nr 2583036.

W wyrażonym w głosie stanowisku zostało podkreślone, że „orzeczenie sądu kościelnego wydane w sprawie małżeńskiej może mieć znaczenie jako środek dowodowy nie tylko w sprawie z zakresu prawa małżeńskiego, ale także jakiegokolwiek sprawie cywilnej czy karnej”. Autor podniósł, że wyrok sądu kościelnego powinien zostać zaliczony w poczet materiału dowodowego i podlegać swobodnej ocenie dowodów [Rakoczy 2002, 110-14].

Inaczej wygląda sytuacja powoływania przez strony wyroku rozwodowego w sprawie o stwierdzenie nieważności małżeństwa. KPK/83 przed zmianą dokonaną na mocy MIDI stanowił, że „sędzia zanim przyjmie sprawę i ilekroć dostrzeże nadzieję dobrego wyniku, powinien zastosować środki pastoralne, by małżonkowie, jeżeli to możliwe zostali doprowadzeni do uważnienia małżeństwa i do wznowienia wspólnoty życia małżeńskiego” (kan. 1676 KPK/83). Nowe unormowanie prawne znacząco modyfikuje ten przepis stanowiąc, że „przed przyjęciem sprawy sędzia powinien uzyskać pewność, że małżeństwo rozpadło się w sposób nieodwracalny, tak iż nie ma możliwości wznowienia pożycia małżeńskiego” [Rozkrut 2015, 89-90].

Wprowadzony przepis nakłada na sędziego kościelnego obowiązek upewnienia się, że nie ma możliwości wznowienia wspólnoty małżeńskiej stron. Za oznakę definitywnego rozpadu związku małżeńskiego, bez możliwości powrotu do pożycia małżeńskiego trybunały kościelne często uznają prawomocny wyrok orzekający rozwód stron. Przepis ten nie ustanawia co prawda wymogu żądania przedstawienia wyroku rozwodowego, jednak w praktyce sądy kościelne w ten sposób interpretują ten przepis uznając, że wyrok rozwodowy stanowi najlepszy i najpewniejszy dowód rozpadu wspólnoty małżeńskiej [Bar 2009, 223-39]. W praktyce sądowniczej zdarza się, że sądy nie tyle nie procedują przed złożeniem przez strony wyroku rozwodowego, ile w ogóle odmawiają przyjęcia pozwu, jeżeli ten warunek nie zostanie przez strony spełniony. Należy w tym miejscu wskazać, że praktyka taka jest niezgodna z kan. 1505 § 2 KPK/83³², który enumeratywnie wskazuje podstawy odrzucenia pozwu. Wskazać należy również na praktykę przyjmowania do procesu skargi o stwierdzenie nieważności małżeństwa bez dołączonego wyroku rozwodowego, a żądanie jego dostarczenia przed rozpoczęciem etapu wyrokowania. Takie stanowisko zdaje się

³² Kan. 1505 § 2 KPK/83 stanowi, że pozew można odrzucić jeżeli: sędzia lub sąd są niewłaściwi, powód nie ma zdolności występowania w sądzie, pozew zawiera braki formalne, brak podstawy żądania określonego w pozwie.

być zasadne przy założeniu, że sprawa rozwodowa może zostać umorzona np. w sytuacji pojednania się stron i spowodowanego tym cofnięcia powództwa. Negatywnie należy jednak ocenić przedłużanie postępowania kanonicznego i nie przystępowanie do wyrokowania w sytuacji, gdy niewydanie wyroku w sprawie o rozwód spowodowane jest np. odrzuceniem pozwu cywilnego z powodu braków formalnych, czy zawieszeniem postępowania cywilnego z powodu niedoręczenia pozwu stronie pozwanej.

W literaturze podnosi się także, że przeprowadzenie dowodu z wyroku sądu cywilnego orzekającego rozwód nie tylko wskazuje na ustanie wspólnoty małżeńskiej, ale również w przypadku, gdy jest to wyrok z dołączonym jego uzasadnieniem – wyjaśnia przyczyny ustania związku małżeńskiego i może sędziemu kościelnemu dostarczyć istotnych informacji o małżeństwie i małżonkach [Bartczak 2013, 2-13].

Podsumowanie

Autonomia systemów prawnych państwowego i kanonicznego w Polsce sprawia, że wyroki orzekające rozwód i stwierdzające nieważność małżeństwa nie są wzajemnie uznawane w odrębnym systemie prawnym. Mogą być jednak wykorzystane w charakterze dowodu. Dowód taki podlega ocenie sędziego dokonywanej według kryteriów oceny obowiązujących we własnym systemie prawnym. Sędzia kościelny ocenia wyrok rozwodowy stosując się do kryteriów kanonicznoprawnych, a sędzia państwowy do oceny wyroku kościelnego stosuje zasady przyjęte w prawie powszechnym.

Dopuszczalne jest także powoływanie dowodów z dokumentów świeckich w postępowaniu kanonicznym i dokumentów kościelnych w postępowaniu cywilnym. Dokumenty sporządzone w toku postępowania o stwierdzenie nieważności małżeństwa (opinie biegłych, protokoły przesłuchań) stanowią wyjątek od tej zasady, z uwagi na obowiązującą w tym postępowaniu zasadę tajności i niemożność uzyskania przez strony ich odpisów.

PIŚMIENNICTWO

- Bar, Józef. 2009. „Współpraca sądów kościelnych z innymi podmiotami życia publicznego.” W *Finis legis Christus. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Góralskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin*, red. Józef Wroceński, i Jan Krajczyński, 223-39. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

- Bartczak, Adam. 2013. „Dokument jako środek dowodowy w procesie małżeńskim.” *Łódzkie Studia Teologiczne* 22:2-13.
- Cioch, Henryk. 2004. „Głos w dyskusji.” W *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, red. Artur Mezglewski, 293-94. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Góralski, Wojciech. 2013. „Konkordat z 1993 r. wyrazem poszanowania niezależności i autonomii dwóch systemów prawa małżeńskiego oraz woli współdziałania Kościoła katolickiego i państwa polskiego na rzecz małżeństwa i rodziny.” W *Rodzina w prawie*, red. Mieczysław Różański, i Justyna Krzywkowska, 191-203. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Jędrejek, Grzegorz. 2008. „Regulacja instytucji małżeństwa w prawie kanonicznym i świeckim.” *Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny* nr 2:47-63.
- Knoppek, Krzysztof. 1993. *Dokument w procesie cywilnym*. Poznań: Polski Dom Wydawniczy Ławica.
- Krukowski, Józef. 1994. „Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany 28 lipca 1993 – zagadnienia prawnoustrojowe.” W *Nowy Konkordat a prawo polskie*, red. Józef Krukowski, 7-63. Warszawa: Wydawnictwo Civitas Christiana.
- Krukowski, Józef. 2000. *Polskie prawo wyznaniowe*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Krukowski, Józef. 2004. „Konstytucyjny model stosunków między państwem a Kościołem w III Rzeczypospolitej.” W *Prawo wyznaniowe w systemie prawa polskiego*, red. Artur Mezglewski, 79-113. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Krzywkowska, Justyna. 2018. *Współdziałanie państwa i Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w zakresie opieki i wychowania dzieci zgodnie z przekonaniem rodziców*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Majer, Piotr. 2002. „Niestawiennictwo strony pozwanej w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa.” *Ius Matrimoniale* nr 7:167-90.
- Majer, Piotr. 2007. „Uznawanie przez państwo wyroków sądów kościelnych w sprawach małżeńskich. Czy byłoby pożyteczne przyjęcie takiego systemu w Polsce?” W *Funkcje publiczne związków wyznaniowych*, red. Artur Mezglewski, 413-31. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Przygoda, Daniel. 2018. „Dopuszczalność wykorzystania procedury „Niebieskiej Karty” w kanonicznym procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa.” W *Współczesne wyzwania postępowania dowodowego. Kortowski Przegląd Prawniczy. Monografie*, red. Marek Paszkowski, i Karolina Rzeczkowska, 125-32. Olsztyn: Wydawnictwo UWM.
- Rakoczy, Bartosz. 2002. „Orzeczenie sądu kościelnego a orzeczenie sądu państwowego. Głos do wyroku Sądu Najwyższego z dnia 17.11.2000 r., sygn. akt V CKN 1364/00.” *Państwo i Prawo* nr 1:110-14.

- Rozkrut, Tomasz. 2015. „Komentarz do art. 3. Tytuł III – Wprowadzenie i instrukcja sprawy.” W *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. Piotr Skonieczny, 89-121. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Rybaczek, Aleksandra. 2018. „Akta sprawy rozwodowej i ich wykorzystanie w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa.” W *Współczesne wyzwania postępowania dowodowego. Kortowski Przegląd Prawniczy. Monografie*, red. Marek Paszkowski, i Karolina Rzeczkowska, 142-50. Olsztyn: Wydawnictwo UWM.
- Ryguła, Piotr. 2019. „Autonomia trybunałów kościelnych w Polsce w orzekaniu nieważności małżeństwa kanonicznego: przyczynek do analizy zagadnienia.” *Roczniki Nauk Prawnych* nr 4:155-72.
- Rynkowski, Michał. 2013. *Sądy wyznaniowe we współczesnym europejskim porządku prawnym*. Wrocław: Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa.
- Rzepecki, Arnold. 2013. „Funkcjonowanie prawa kanonicznego w polskim porządku prawnym – zarys tematu.” *Acta Erasmiiana* nr 5:163-85.
- Świto, Lucjan. 2010. „Moc dowodowa dokumentów kościelnych w procedurze cywilnej.” *Prawo Kanoniczne* 53, nr 1-2:245-68.
- Witkowski, Wojciech. 2018. *Natura i moc dowodowa dokumentu w kanonicznym procesie sądowym*. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Zarzycki, Zdzisław. 2014. „Zasada niezależności i autonomii Kościoła i państwa – czym naprawdę jest?” *Annales Canonici* nr 2:69-117.

ŹRÓDŁA *IMPEDIMENTUM LIGAMINIS* W DEKRETAŁACH GRZEGORZA IX

THE SOURCES OF *IMPEDIMENTUM LIGAMINIS* IN DECRETALS OF GREGORY IX

Mgr Wiktor Dziemski

Uniwersytet Jagielloński, Polska

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

Abstrakt

Artykuł stanowi analizę papieskich rozstrzygnięć zebranych w należących do *Coprus Iuris Canonici* Dekretałach Grzegorza IX. Zebrane dokumenty w szerokiej perspektywie obejmują zagadnienie nierozzerwalności małżeństwa, a także konsekwencji, które wynikają z zaistnienia *impedimentum ligaminis*. Do analiz dołączono także komentarze i glosy średniowiecznych kanonistów, dzięki którym możliwe jest lepsze zrozumienie referowanych przypadków, a także niejasności czy wątpliwości, jakie one powodowały.

Słowa kluczowe: przeszkoda węzła, źródła, Dekretały Grzegorza IX, *Liber extra*

Abstract

The article provides an analysis of papal decisions collected in the Decretals of Gregory IX, which are part of the *Corpus Iuris Canonici*. The gathered documents broadly address the issue of the indissolubility of marriage, as well as the consequences arising from the existence of the *impedimentum ligaminis*. The analysis also includes commentaries and glosses by medieval canonists, which help to better understand the referenced cases and the ambiguities or doubts they raised.

Keywords: impediment of prior bond, sources, Decretals of Gregory IX, *Liber extra*

Wstęp

Niniejszy artykuł stanowi kontynuację myśli podjętej w opracowaniu, które wcześniej ukazało się w „Biuletynie Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” [Dziemski 2021]. Stosując kryterium chronologiczne należy obecnie przyrzeć

się dalszemu rozwojowi problematyki przeszkody węzła małżeńskiego w okresie następującym po upowszechnieniu się *Decretum Gratiani*.

Wiek XIII to pod wieloma względami okres szczytowego rozwoju kultury Średniowiecza. W tym czasie szkolnictwo rozwija się w wymiarze, jakiego nie widziano nigdy przedtem. Zakładane są nowe uniwersytety i szkoły kościelne. Rozwija się piśmiennictwo, powstają dzieła stanowiące syntezę dotychczasowej wiedzy. Św. Tomasz z Akwinu pisze swoją *Summę*, Wincenty z Beauvais encyklopedyczne dzieło *Speculum Maius*, zaś Jakub z Voragine *summę* średniowiecznej hagiografii – *Legenda aurea*.

W tym samym czasie także instytucja małżeństwa stanowi obiekt zainteresowania wielu myślicieli. Rozważa się sposób jego ustanowienia, cele małżeństwa, relację względem prawa Bożego i naturalnego, a także małżeństwo jako sakrament [Ozorowski 1996, 274]. Rozwija się również refleksja i prawodawstwo kanoniczne. Od czasu Gracjana najczęstszą formą stanowienia nowego prawa były dekretały papieskie. Szczególnie obfitą spuścizną w tym zakresie zostawili po sobie Aleksander III (1159-1181) i Innocenty III (1198-1216), ale nawet papież Grzegorz VIII, którego pontyfikat nie trwał dłużej niż dwa miesiące, zdążył wydać kilka tego rodzaju dokumentów [Brundage 1987, 325]. Nie można przy tym zapomnieć o prawodawczej działalności soborów i synodów, z których na szczególną uwagę zasługują Sobór Laterański III (1179) i Sobór Laterański IV (1215). W tym czasie powstają też tzw. *Quinque compilationes antiquae*, czyli zbiory prawa kanonicznego, w których znajdują się przepisy uchwalane przez kolejnych papieży. Jednak korzystanie z nich nastrocza trudności i dlatego papież Grzegorz IX zlecił Rajmundowi z Peñafort stworzenie nowego zbioru. *Liber extra* lub inaczej Dekretały Grzegorza IX zawierają 1871 ustępów, z czego 195 zostało wydanych przez samego Grzegorza IX i nie pochodzi z *Quinque compilationes antiquae* [Winroth 2022, 106].

Kard. Gasparri, w swoim *index fontium* dołączonym do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.¹, podaje stosunkowo wiele ustępów z *Liber extra*, które stanowią źródło dla kanonu poświęconego przeszkodzie węzła małżeńskiego. Większość tych dokumentów to papieskie odpowiedzi na kierowane do Biskupa Rzymu pytania i prośby. Taka forma sprawowania władzy i rozstrzygania przez Papieża kontrowersji nawiązywała do starożytnej

¹ *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus. Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus. Praefatione, fontium annotatione et indice analyticoalphabetico ab E. mo Petro Card. Gasparri auctus, Romae 1936, s. 528-29.*

praktyki, a w sposób szczególny rozwinęła się w drugiej połowie XII w. [Alexandrowicz 2018, 21].

1. Dekretały z tytułów *de regularibus et transeuntibus ad religionem i de conversione coniugatorum*

Pierwszy dekretal to odpowiedź Innocentego III dana prepozytowi, dziekanowi i scholastykowi diecezji kolońskiej, w której podjęta zostaje kwestia rozejścia się małżonków w przypadku oddania się na służbę Bożą i konieczności zachowania wstrzemięźliwości (X 3.31.19). Do papieża zwróciła się za pośrednictwem diecezji kolońskiej kobieta. Jej pierwsze ważne zawarte małżeństwo (*in facie Ecclesiae*) rozpadło się w wyniku kłótni. Zarówno kobieta jak i mężczyzna zawarli ponowne związki, a kobieta przyznała się do nawiązania relacji intymnej z drugim „małżonkiem”. Teraz jednak zrozumiała swój błąd i odbyła ciężką pokutę trwającą 6 lat i zwraca się do Stolicy Apostolskiej o pomoc. Papież odpowiada, że należy nakłonić prawowitego małżonka do odprawienia kobiety, z którą żyje w związku cudzołożnym. Następnie powinien on przyjąć z powrotem swoją żonę. Jeśli jednak zdarzyłoby się tak, że mężczyzna, podobnie jak kobieta, chciałby oddać się na służbę Bogu, może to uczynić. W przypadku tym kwestia nierozzerwalności małżeństwa poruszona została w kontekście zgody małżeńskiej, którą obie strony po kłótni niejako cofnęły, co miało sprawić, że będą mogły zawrzeć powtórne małżeństwa, przy czym Papież podkreśla nieważność wtórnie zawartych związków.

Kolejny przypadek to również odpowiedź papieża Innocentego III skierowana do biskupa Rudiae (X 3.32.15). Mężczyzna będąc akolitą poznał kobietę, którą następnie poślubił a małżeństwo zostało skonsumowane. W wyniku kłótni strony rozeszły się, zaś kobieta weszła w kolejny związek z innym mężczyzną. W tym czasie jej mąż otrzymał święcenia kapłańskie, co, jak zauważa Jan Andrzejowy w swojej glosie, odbyło się zgodnie z prawem, ponieważ kobieta popełniając publiczne cudzołóstwo utraciła prawo, jakie miała względem mężczyzny². Człowiek ten natomiast miał wyrzuty sumienia i postanowił wstąpić do Zakonu Cystersów, gdzie polecono mu,

² „Ad gradum sacerdotii, quod bene fieri potuit: cum illa uxor sua publice fuit adulterata, unde amisit ius quod habebat in eum”. *Decretales Gregorii IX Pont. Max. suis commentariis illustratae*, Lutetiae Parisiorum 1561, s. 1385.

by o pomoc zwrócił się do papieża. Innocenty III w odpowiedzi nakazał, by kobieta porzuciła cudzołożny związek, lecz by nie przeszkadzała mężczyźnie w wypełnianiu jego ślubów. W tej sprawie mamy więc do czynienia z separacją małżeństwa, która orzeczona została przez papieża. Przybrałaby ona zupełnie inny obrót, gdyby kobieta nie dopuściła się cudzołóstwa. W takim przypadku miałyby prawo żądać wznowienia pożycia małżeńskiego.

2. Dekretały odnoszące się bezpośrednio do zagadnienia małżeństwa

Przytoczone powyżej źródła rozważały szczególne przypadki, w których kwestia małżeństwa podporządkowana była zagadnieniu wstępowania do zakonu lub nawrócenia³. Analizowane obecnie teksty w sposób bezpośredni koncentrują się na kwestii małżeństwa i przynależą do następujących tytułów czwartej księgi *Liber Extra*: X 4.1. *de sponsalibus et matrimoniis*; X 4.4. *de sponsa duorum*; X 4.7. *de eo, qui duxit in matrimonium, quam polluit per adulterium*; X 4.17 *qui filii sint legitimi*; X 4.19 *de divortiis*; X 4.21 *de secundis nuptiis*.

W pierwszym tytule rozważyć należy najpierw *capitulum* 1 (X 4.1.1). Stanowi je nieco zmieniona odpowiedź Synodu z Trebur (895)⁴ na przypadek Franka, który ożenił się z Saksonką zgodnie z prawem saksońskim, żył z nią wiele lat, spłodził dzieci, a następnie ponownie wstąpił w związek małżeński z inną kobietą twierdząc, że jego pierwsze małżeństwo jest nieważne, ponieważ nie zostało zawarte zgodnie z prawem frankijskim. Synod potwierdził nierozzerwalność małżeństwa, mężczyźni kazał oddalić kobietę z drugiego związku, następnie odpisać pokutę i wrócić do prawowitej małżonki. Odpowiedź ta wyraża naukę, że małżeństwo zawarte za zgodą stron jest ważne niezależnie od przestrzegania partykularnych praw i zwyczajów narodowych.

Capitulum 9 zawiera odpowiedź papieża Aleksandra III wysłaną do anglosaskich opatów (X 4.1.9). Przypadek stanowi zupełnie jasny przykład wystąpienia przeciwko nierozzerwalności małżeństwa. Mężczyzna i kobieta wzajemnie wypowiedzieli wobec siebie i licznych świadków przysięgę małżeńską. Następnie zamieszkali razem i mieli potomstwo. Po jakimś czasie mężczyzna złamał przysięgę, oddalił kobietę i złączył się z inną. Papież przypomina, że nie można oddalić swojej żony poza przypadkiem cudzołóstwa,

³ Świadczy o tym także nazewnictwo tytułów, z których pochodzą: X 3.31 *de regularibus et transeuntibus ad religionem*; X 3.32 *de conversione coniugatorum*.

⁴ Zob. c. 39, *Acta et Decreta Concilii Triburiensis*, J. Cochlaeus (ed.), Moguntiae 1525.

zaś po oddaleniu należy albo dążyć do zgody, albo żyć we wstrzemięźliwości, i poleca by mężczyzna odprawił pokutę, został odłączony od kobiety, z którą jest w związku cudzołożnym, a także by powrócił do swojej prawowitej małżonki. Gdyby mężczyzna ten sprzeciwiał się i nie chciał tego uczynić należy go ekskomunikować. Jak widać, w opisanym przypadku zawarte są wszystkie elementy, które wielokrotnie pojawiały się we wcześniejszych wypowiedziach pisarzy kościelnych, synodów i papieży. Ponadto na przykładzie tym rozważano jeszcze zagadnienie słów wypowiedzianej przysięgi, a także kwestię *matrimonium de futuro*. W głosie przytoczone zostają następujące słowa, których wypowiedzenie skutkuje zawarciem małżeństwa: „Iuro, quod de caetero habebo te pro legitima coniuge et econverso”⁵. Komentarz stanowi, że mimo, iż użyty czasownik jest w czasie przyszłym, to jednak nie wydaje się, że słowa te dotyczą wyłącznie przyszłości, a ponadto: „Matrimonium quondoque per verba de futuro contrahitur”⁶. Jak zatem widać, kwestia ta nie została jeszcze na tym etapie definitywnie rozstrzygnięta.

Kolejna odpowiedź Aleksandra III zawarta została w *capitulum* 13 (X 4.1.13). Dekretal skierowany do prokuratora i kanoników włoskiego miasta Sora, opisuje nieco bardziej skomplikowany przypadek kobiety imieniem Mariota, która w swojej młodości zakochała się w mężczyźnie i w obecności trzech świadków zawarła z nim małżeństwo. Rodzice kobiety nie wiedząc o tym, wydali swoją córkę za innego mężczyznę. Mariota sprzeciwiała się im, zaś mężczyzna napawał ją taką odrazą, że małżeństwo nie zostało skonsurowane. Następnie, gdy kobieta ta zaczęła publicznie mówić, że nawiązała relację intymną ze swoim pierwszym małżonkiem, podczas dochodzenia przeprowadzonego przez biskupa okazało się, że para związana była przeszkodą pokrewieństwa, która uniemożliwiała zawarcie małżeństwa. W dalszym toku tej sprawy, mężczyzna, z którym Mariotę wbrew jej woli połączyli rodzice, sam wziął inną kobietę za żonę, zaś Mariota wyszła za mąż za innego mężczyznę, którego imię w dekretale oznaczone zostało literą T. Po jakimś czasie para doczekała się dzieci, choć małżeństwo nie podobało się ojcu męża, który, dążąc do rozwodu, stwierdził, że Mariota nie może być żoną jego syna, ponieważ wcześniej była już małżonką innego mężczyzny, który jednak obecnie już nie żyje. Papież orzeka w tym przypadku odłączenie Marioty od pierwszego mężczyzny i nakazuje by T przyjął Mariotę i darzył ją małżeńską miłością,

⁵ *Decretales Gregorii IX Pont. Max. suis commentariis illustratae*, Lutetiae Parisiorum 1561, s. 1553.

⁶ Tamże.

jeśli zaś on lub jego ojciec albo sama kobieta sprzeciwiliby się tej decyzji, należy ich ekskomunikować. Jak to zostało zauważone już we wstępie do tego dekretu, dziwić może fakt, że papież nakazuje wykonawcom pisma upewnić się czy mężczyzna, za którego Mariota została wydana przez rodziców, żyje. W tym przypadku, niezależnie od tego czy człowiek ten żyje czy nie, Mariota nie była bowiem związana przeszkodą węzła, ponieważ małżeństwo zawarte wbrew jej woli i ze strachu jest na mocy prawa nieważne, no co również uwagę zwraca glosator⁷. Natomiast pierwszy związek kobiety pozornie zawarty z mężczyzną, o którym nie wiedzieli rodzice Marioty, był nieważny ze względu na przeszkodę pokrewieństwa. Warto również zwrócić uwagę, że analizowany przykład swą zawilnością i ilością „zwrotów akcji” przypomina preparowane przez autora Dekretu sytuacje, dzięki którym mógł on unaocznić i rozwiązywać sprzeczności zaistniałe w prawie kanonicznym, co dowodzi, że rzeczywistość bywa czasem bogatsza od wyobraźni.

Następne *capitulum* zawiera dekretal Klemensa III skierowany do biskupa Saragossy (X 4.1.19). Opisany przypadek dotyczy kobiet, które od siedmiu lat nie otrzymały żadnych wiadomości od swoich mężów. Mężczyźni ci znajdowali się albo w niewoli albo wyruszyli w podróż. Kobiety w związku z tym proszą biskupa, aby wolno im było wyjść ponownie za mąż. Papież Klemens III przywołując słowa św. Pawła z Pierwszego Listu do Koryntian (7, 39), poucza, że niezależnie od tego, ile lat trwa nieobecność mężów, bez pewnej wiadomości o ich śmierci, biskup nie może zezwolić na powtórne małżeństwo. Tego rodzaju przypadki pojawiają się również w późniejszym okresie, m.in. w listach kierowanych do rzymskich kongregacji.

Ostatnim dekretalem z tego tytułu jest dokument Grzegorza IX dotyczący relacji między małżeństwem *de futuro* i *de praesenti* (X 4.1.31). Najpierw rozważony zostaje przypadek mężczyzny i kobiety, którzy swoją wzajemną zgodę wyrażają słowami odnoszącymi się do teraźniejszości, a więc „ego te in meam accipio et ego te accipio in meum”. Tak zewnętrznie wyrażona zgoda skutkuje zawarciem małżeństwa i nawet gdyby jedna ze stron zawarła *de facto* drugie małżeństwo i współżyłaby z osobą trzecią, to należy taki cudzołożny związek rozdzielić, a ważność pierwszego małżeństwa potwierdzić. Papież zauważa przy tym, że nie ma znaczenia, czy tak wyrażona zgoda została wzmocniona złożeniem przysięgi. Jeśli natomiast wypowiedana

⁷ „Maxime, quia idem esset si viveret, quia si invita tradita ei fuit, nullum fuit matrimonium”. Tamże, s. 1557.

zgoda dotyczy przyszłości i wyrażona została słowami „ego te recipiam in meam et ego te in meum” lub podobnymi, w których użyto by czasowników w czasie przyszłym, to nie dochodzi do zawiązania małżeństwa. Zaś, jeśli jakiś inny mężczyzna wziąłby taką kobietę za żonę, wyrażając zgodę małżeńską odnośnie do teraźniejszości, to nawet jeśli przy okazji wcześniejszej zgody *de futuro* złożona została dodatkowo przysięga, to ten drugi związek jest prawdziwym małżeństwem i cieszy się nierozzerwalnością. Na małżonków należy jednak w tym przypadku nałożyć pokutę przewidzianą za krzywoprzysięstwo. Widać zatem, że konieczne było doprecyzowanie tej kwestii, zwłaszcza w obliczu występowania opinii, jak ta przytoczona w przypadku *capitulum* 9 powyżej, gdzie mowa o słowach *de futuro*, które także mogły nieść ze sobą powstanie przeszkody węzła małżeńskiego.

W kolejnym tytule *de sponsa duorum* analizie należy poddać cztery *capitula*. Pierwsze z nich, cytując słowa św. Augustyna, stanowi powtórzenie zasady omówionej w poprzednim akapicie (X 4.4.1). Doktor Kościoła w przytaczanym ustępie nazywa przysięgę małżeńską *sacramentum*, na *matrimonium de futuro* używa terminu *fides pactionis*, zaś na *matrimonium de praesenti* – *fides consensus*. W przypadku tego pierwszego możliwe jest zawarcie małżeństwa, jednak wraz z odbyciem pokuty za złamanie przysięgi, natomiast w przypadku drugiego nie ma możliwości ponownego zawarcia związku małżeńskiego.

Kolejne *capitulum* zawiera krótki cytat pochodzący z dekretu Burcharda (X 4.4.2), w którym autor wylicza szereg pokut przewidzianych za różnego rodzaju przestępstwa. Wśród nich znajduje się również akapit przewidujący 40 dni postu o chlebie i wodzie i następnie 7 lat pokuty za wzięcie (należałoby raczej powiedzieć „za usiłowanie wzięcia”) za żonę kobiety, która była małżonką innego mężczyzny. Burchard zaznacza przy tym, że taka kobieta ma zostać odłączona od cudzołożnika, który nigdy nie mógł wziąć jej za żonę.

Następne źródło pochodzi z dekretu Aleksandra III, który skierowany został do arcybiskupa Salerno (X 4.4.3). Papież zwraca najpierw uwagę na liczne obowiązki, które go zajmują, następnie jednak mówi o miłości, jaką ma wobec adresata listu, a która to miłość przynagla go do wysłania odpowiedzi. Wypowiedź Papieża zawiera wyliczenie elementów konstytutywnych ważnego małżeństwa: prawowita zgoda wyrażona podczas stosownej uroczystości między mężczyzną i kobietą, przy obecności kapłana, lub jak to w niektórych miejscach bywa notariusza i odpowiednich świadków. Tak zawarte małżeństwo, nawet jeśli jedna ze stron zawarłaby ponowny związek i nawiązała z osobą trzecią relację intymną, cieszy się nierozzerwalnością.

Ostatnie *capitulum* z tego tytułu to dekretal Innocentego III, w którym papież odpowiada biskupowi Modeny (X 4.4.5). W tej stolicy biskupiej panował zwyczaj, pozwalający mężczyźnie wziąć za żonę spośród dwóch kobiet, z którymi się ożenił, nie tę, której najpierw złożył przysięgę małżeńską, lecz tę, z którą najpierw nawiązał relację intymną. Papież zwraca uwagę, że część Kościoła, jaką jest diecezja Modeny, musi być w zgodzie z całością wspólnoty, a następnie poucza biskupa odnośnie do nierozzerwalności małżeństwa i ważności pierwszego prawnie zawartego związku. Zwyczaj panujący w Modenie stanowi wyraz pozostałości po germańskim prawie plemiennym, które na gruncie prawa kanonicznego przejawiało się m.in. występowaniem koncepcji *copula carnalis* [Coriden 1961, 3].

Z następnego tytułu *de eo, qui duxit in matrimonium, quam polluit per adulterium*, Gasparri jako źródło kanonu dotyczącego *impedimentum ligaminis* podaje pięć *capitula*. Zacząć należy od analizy dekretalu Aleksandra III skierowanego do opata klasztoru w Fontes (X 4.7.2). Chodzi o sprawę mężczyzny, który był trzymany przez innego człowieka w kajdanach tak długo, aż nie ożenił się z pewną kobietą. Gdy tylko jednak został uwolniony z więzienia wziął inną kobietę za żonę i miał z nią dzieci. Następnie mężczyzna ten pozwany został przez tę pierwszą kobietę przed sądem arcybiskupa Yorku i musiał złożyć przysięgę, że nie wróci do drugiej kobiety, dopóki sąd nie wyda decyzji. W międzyczasie pierwsza kobieta umarła, ale mężczyzna nie odważył się wrócić do drugiej, z którą miał dzieci. Sprawa ta musiała wydawać się niejasna, jak to wynika zarówno z komentarza zawartego w glosie⁸, jak i odpowiedzi papieża, który, uznając, że pierwsze małżeństwo mężczyzny było ważne, zabrania mu wrócić do kobiety, z którą ma dzieci. Może on natomiast wziąć inną kobietę za żonę. W tym przypadku, kluczowe znaczenie miała świadomość mężczyzny, który wiedział, że ma żonę, zawierając drugie małżeństwo. Dlatego też nawet po śmierci pierwszej żony, nie może on wejść w związek małżeński z kobietą, z którą dopuścił się cudzołóstwa, ponieważ w tym przypadku występuje *impedimentum adulterii* [Gulczyński 2002, 237].

Kolejny dekretal stanowi odpowiedź papieża Klemensa III, która wyraża zasadę omówioną w poprzednim akapicie (X 4.7.4). Sprawa dotyczy mężczyzny, którego żona dopuściła się cudzołóstwa. Za zgodą swojego biskupa mężczyzna oddalił kobietę. Następnie jednak wziął drugą za żonę, z którą żył 12 lat i miał potomstwo. Natomiast jego prawowita małżonka wstąpiła

⁸ Tamże, s. 1611.

do zakonu, gdzie po jakimś czasie zmarła. Biskup kieruje więc do papieża zapytanie odnośnie do drugiego związku mężczyzny. Klemens nakazuje bezwzględnie rozdzielić parę, a na mężczyznę nałożyć pokutę, po wypełnieniu której może on wziąć inną kobietę za żonę.

Capitulum 5 przedstawia podobne rozstrzygnięcie, którego autorem jest również Klemens III (X 4.7.5). W tym przypadku chodzi o mężczyznę imieniem Jan, który porzuciwszy swoją małżonkę dopuścił się cudzołóstwa. Wezwany do sądu potwierdził ten fakt i dodał, że zamierza z tą drugą kobietą zawrzeć małżeństwo. W międzyczasie zmarła jego prawowita żona, a, jak podkreśla autor zapytania skierowanego do papieża Klemensa, Jan żył jeszcze 10 lat w cudzołożnym związku, z którego urodziło mu się 10 dzieci. Autor dekretu przypadek ten ocenia surowiej i nie tylko żąda, by tych dwoje zostało rozdzielonych, ale także nakazuje im zachowanie dozgonnej wstrzemięźliwości ze względu na upór, w jakim trwali i długotrwały skandal, na jaki narazili Kościół. Papież przytacza przy tym wypowiedź Leona I dotyczącą zakazu zawierania małżeństwa mężczyzny z kobietą, z którą dopuścił się on cudzołóstwa. Nazywa także przysięgę, którą mężczyzna złożył swojej prawowitej małżonce *sacramentum*. Ponadto papież Klemens poleca biskupowi zatroszczyć o to, by rozdzielona para zadbała materialnie o swoje potomstwo.

Następny dekret, wydany przez Innocentego III zawiera inne rozstrzygnięcie przypadku, w którym istotne znaczenie miała nieświadomość kobiety co do pierwszego małżeństwa jej męża (X 4.7.7). Pewien mężczyzna wziął kobietę za żonę i następnie mieszkał z nią przez dwa lata. Po tym okresie porzucił ją i przeniósł się do Mesyny, gdzie poślubił drugą kobietę, która zupełnie nie wiedziała o jego pierwszym małżeństwie. Z kobietą miał dwójkę dzieci. Gdy sprawa wyszła na jaw, a na mężczyznę nałożona została pokuta, w związku z którą miał wrócić do prawowitej małżonki, okazało się, że kobieta zmarła. Następnie mężczyzna wrócił do Mesyny i zwrócił się do tamtejszej kapituły o zgodę na zamieszkanie z kobietą, z którą miał dwójkę dzieci. Papież odpowiedział, że mężczyzna może zamieszkać z kobietą po wyrażeniu przez oboje zgody małżeńskiej, jeśli tylko nie był on zamieszany w śmierć swojej pierwszej małżonki. Powyższe rozwiązanie potraktować można jako przykład dyspensy od przeszkody cudzołóstwa, która pochodzi z prawa pozytywnego [Dierżon 2006, 86].

Ostatnie *capitulum* tego tytułu dotyczy podobnej sytuacji (X 4.7.8). Rozstrzygnięcie pochodzi z dekretu Grzegorza IX i dotyczy przypadku, w którym żonaty mężczyzna obiecał lub nawet zawarł małżeństwo z drugą

kobietą, lecz nie nawiązał z nią relacji intymnej. Choć w tym przypadku obydwójce zgrzeszyli i należy na nich nałożyć odpowiednią pokutę, to jednak małżeństwo zawarte po śmierci pierwszej żony mężczyzny nie ma zostać rozłączone. A więc ponieważ mężczyzna związany jest przeszkodą węzła za życia swojej żony, jeśli nie dopuścił się cudzołóstwa z kobietą, z którą usiłował zawrzeć drugie małżeństwo, po śmierci swojej prawowitej małżonki, może zawrzeć ważny związek małżeński z drugą kobietą. Papież przestrzega przy tym, że nie należy zgadzać się na przedstawiony sposób postępowania, gdyby doszło jednak do cudzołóstwa.

Następne dwa *capitula* pochodzą z tytułu poświęconego prawowitemu potomstwu. Pierwsze z nich to dekretal Aleksandra III skierowany do biskupów Exeter, Winchesteru i opata Hereford w Anglii. Papież rozstrzyga w nim przypadek ubiegającej się o spadek Agaty, której roszczenia ważne są tylko wtedy, jeśli jest ona prawowitą dziedziczką, a więc córką Rudolfa Sanaricusa (X 4.17.4). To, czy Agata jest *legitima*, zależy od tego, czy związek jej rodziców był prawdziwym małżeństwem. Papież więc nakazuje przeprowadzić dochodzenie. Jeśli okaże się, że Agata została urodzona przez swoją matkę Anelinę w tym czasie, gdy kobieta ta przebywała ze swoim mężem Alanem lub też w czasie, gdy Anelina mieszkała, jeszcze za życia swojego prawowitego męża, już z Rudolfem, to w obu przypadkach Agata nie może być prawowitą córką Rudolfa, ponieważ matka jej nie była prawowitą żoną ojca Agaty. Jak zauważa papież, Aniela czyniąc tak za życia swojego męża dopuściła się cudzołóstwa.

Następny dokument opisany został w Dekretalach jako przypadek trudny i słynny równocześnie. Stanowi go odpowiedź Innocentego III przesłana pewnemu człowiekowi w Montpellier (X 4.17.13). To *capitulum* przedstawia uprawnienie papieża do legitymizacji nieprawego potomstwa na ziemiach należących do Kościoła, a także na ziemiach, które do niego nie należą, ale tylko dla ważnej przyczyny. Pewien mężczyzna poprosił papieża, za pośrednictwem biskupa Arles, o uznanie jego potomstwa, tak by dzieci mogły po nim dziedziczyć. Papież na początku listu zwraca uwagę na władzę Biskupa Rzymu w tym zakresie. Przytacza on szereg przypadków zastosowania tego uprawnienia, twierdząc, że jeśli władza papieska roztacza się na sprawy duchowe (jak na przykład dyspensa wobec człowieka urodzonego w związku cudzołożnym, która pozwala mu zostać wyświęconym na biskupa), to tym bardziej na świeckie. Następnie papież zauważa, że mężczyzna, który się do niego zwraca, mógł czerpać przykład z króla Francji

Filipa. Władca ten oddalił swoją żonę, a na jej miejsce przyjął inną kobietę, z którą miał syna i córkę. Mężczyzna zwracający się z prośbą do papieża uczynił podobnie, odrzucając swoją prawowitą małżonkę, a na jej miejsce biorąc inną kobietę, która zrodziła mu synów. I choć król Francji podlega papieżowi jedynie w sprawach duchowych, to jednak jego dziedzic zrodzony został z prawowitej małżonki – królowej Francji. Natomiast w przypadku mężczyzny, który podlega papieżowi nie tylko w sprawach duchowych, ale i świeckich, ponieważ zajmuje on ziemię przynależącą do Kościoła, to wydaje się, że papież tym bardziej ma władzę legitymizacji potomstwa. Jednak, jak zauważa Innocenty III, sprawy te różnią się znacznie. Małżeństwo króla Francji zostało rozłączone wyrokiem legata papieskiego – biskupa Reims, natomiast człowiek zwracający się z prośbą sam oddalił swoją małżonkę. W przypadku króla Francji podniesiony został również argument przeszkody pokrewieństwa i choć wyrok sądu w tej sprawie musiał zostać unieważniony z powodu niezachowania przepisów procesowych, to jednak Papież zamierzał wyznaczyć w tej sprawie innych sędziów. Ponadto król Francji połączył się z inną kobietą zanim dotarł do niego zakaz zawierania nowego związku, a mężczyzna – adresat listu, jak wskazuje Papież, miał zupełnie w pogardzie postanowienia Kościoła i nie przedstawił też żadnych zarzutów wobec swojej małżonki. Innocenty III zauważa przy tym, że kobieta nie wystąpiła w żaden sposób przeciwko węzłowi małżeńskiemu i była wierna mężczyźnie, co stanowi wypełnienie zobowiązania dotyczącego jednego z trzech dóbr małżeństwa. Wreszcie Papież podkreśla, że w sprawie króla Francji nie zapadł jeszcze wyrok, jeśli zaś uznana zostanie przeszkoda powinowactwa, to dzieci z drugiego związku należy uznać za prawowite⁹. W przypadku mężczyzny nie ma w tej kwestii nawet domniemania. Następnie Innocenty III przytacza szereg cytatów ze Starego i Nowego Testamentu podkreślających, że jego władza w omawianym zakresie nie stanowi usurpacji nienależnego mu uprawnienia. Kończąc zaś swój wywód, Papież odmawia spełnienia prośby mężczyzny i wskazuje na ustępy Pisma Świętego i obowiązujące prawo, które sprzeciwiają się

⁹ Autor glosy Jan Andrzejowy nie zgadza się z tą opinią i podkreśla, że jeśli drugie małżeństwo zostało zawarte na mocy wydanego wyroku odnośnie do pierwszego związku, to nawet jeśli sprawa nadal się toczy, dzieci zostaną uznane za prawowite. Z kolei Bernard z Parmy w swoim komentarzu zauważa, że konieczna była papieska dyspensa, która legitymizowała potomstwo króla, ponieważ wyrok sądu został unieważniony ze względu na błędy proceduralne. Zob. tamże, s. 1681-682.

uznaniu dzieci pochodzących z cudzołożnych związków. Takim natomiast był właśnie drugi związek mężczyzny, który porzucił swoją prawowitą małżonkę i będąc związany z nią węzłem małżeńskim, przyjął inną kobietę. W ten sposób przypadek ten pośrednio podkreśla zasadę nierozzerwalności małżeństwa i dodatkowo stanowi egzemplifikację daleko idących konsekwencji, które z niej wynikały.

Dekretały analizowane w tej części artykułu pochodzą z tytułu poświęconego rozwodom. Autorem pierwszego z nich jest papież Aleksander III (X 4.19.2). Odpowiada na zapytanie dotyczące rodzaju przestępstwa czy występku, który zezwala na przeprowadzenie rozwodu i poślubienie innej osoby. Biskup Rzymu odwołując się do nierozzerwalności małżeństwa stwierdza, że nawet w przypadku przeprowadzenia separacji, strony pozostają małżeństwem i nie mogą ponownie wejść w nowy związek małżeński. Papież dodaje przy tym, że zarówno żona, jak i mąż mogą dążyć do uzyskania rozwodu nie tyle w przypadku, gdyby druga strona dopuściła się jakiejś kradzieży czy innego przestępstwa, ale gdyby druga strona starała się nakłonić i przymusić swojego współmałżonka do zła lub chciała zniszczyć jego wiarę. Bernard z Parmy podsumowuje w głosie dekretału, że współmałżonka oddalić można w przypadku *fornicatio spiritualis i carnalis*¹⁰.

Drugi analizowany dekretal tego tytułu pochodzi również od Aleksandra III i dotyczy sprawy pewnego mężczyzny i jego żony Łucji (X 4.19.5). Para bardzo krótko żyła w zgodzie, gdy natomiast doszło do poważniejszych kłótni, mężczyzna zaczął twierdzić, że został przymuszony i zawarł małżeństwo z Łucją pod wpływem bojaźni. Jak wynika z dalszej części dekretału, oświadczenie to nie znalazło poparcia w faktach, zaś biskup wraz z kapitułą prośbami i groźbami sprawił, że małżonkowie do siebie powrócili. Niedługo potem mężczyzna jednak oskarżył kobietę przed sądem o cudzołóstwo. Ona zaś zaczęła publicznie twierdzić, że ponieważ jej mąż nie zapewniał jej środków na utrzymanie, musiała dopuścić się cudzołóstwa. Łucja pouczona przez biskupa, by nie szła za niesprawiedliwą radą bądź sugestią innych osób, nie przestała obciążać się w zeznaniach. Biskup zawezwawszy swoją kapitułę polecił, aby strony rozdzielić i nakazał im życie we wstrzemięźliwości. W tym miejscu pojawia się pewna wątpliwość, ponieważ tekst dekretału stanowi, iż biskup uczynił to *privatim*, a więc jakoby nie zapadła decyzja sądu w tej sprawie. Jednakże separacja małżonków nie mogła być

¹⁰ Zob. tamże, s. 1691.

orzeczona inaczej, jak tylko za pomocą wyroku sądowego. Jakkolwiek sprawa wyglądała w rzeczywistości, mężczyzna po oddaleniu kobiety zamierzał zawrzeć ponowne małżeństwo, o czym dowiedział się biskup. Wezwał więc tego człowieka, żądając wyjaśnień i pouczając go, mężczyzna zaś potwierdził, że faktycznie zawarł w tajemnicy i poza murami miasta ponowny związek małżeński. W tej też sprawie odwołał się do papieża, ponieważ nie uznaje, że jego pierwsze małżeństwo było ważne. Papież odpowiadając stwierdza, że mężczyzna ma powrócić do swojej pierwotnej małżonki pod groźbą ekskomuniki, a także dodaje, że na mężczyznę należy nałożyć pokutę w związku z cudzołóstwem, jakiego się dopuścił. Widać więc, że twierdzenia mężczyzny odnośnie do zgody wydanej pod wpływem przymusu, jak i nieszczerze przyznanie się kobiety do cudzołóstwa nie zostały uznane za wystarczająco wiarygodne, by papież podjął decyzję o separacji. Inaczej byłoby w przypadku, gdyby mężczyzna nawiązał relację seksualną z drugą kobietą, którą potajemnie poślubił, zaś o jego oddalenie z powodu cudzołóstwa przed sądem wystąpiłaby Łucja.

Następne źródło to dekret Innocentego III skierowany do biskupa Ferrary (X 4.19.7). Odpowiedź ta stanowi powtórzenie doktryny zawartej w dekrecie Gracjana dotyczącym rozwiązania małżeństwa na podstawie przywileju wiary¹¹, a także zawiera dość już rozwiniętą naukę o samym małżeństwie. W dekrecie opisany został przypadek mężczyzny, którego żona została heretyczką. Człowiek ten pyta, czy wolno mu z tego powodu wziąć inną kobietę za żonę i spłodzić z nią dzieci. Papież zauważa najpierw, że rozróżnić należy między sytuacją, w której w małżeństwie dwóch osób niewierzących jedna zostaje katolikiem, a przypadkiem małżeństwa wierzących, z których jedno popada w herezję. Stwierdza przy tym, że o tym rozróżnieniu zdaje się zapomniał jego poprzednik Celestyn III¹². O ile pierwsza ewentualność sprawia, że możliwe jest ponowne zawarcie związku małżeńskiego, jeśli tylko dotychczasowe małżeństwo nie może nadal koegzystować bez obrazy Stwórcy lub bez namowy ze strony osoby nieochrzczonej do popełnienia grzechu ciężkiego, o tyle drugi przypadek nie pozostawia takiej możliwości, nawet jeśli występuje tu *contumelia Creatoris*. W tym miejscu Papież odwołuje się do małżeństwa nieochrzczonych, które choć jest prawdziwym małżeństwem, to jednak nie jest *ratum*. Między wierzącymi

¹¹ Zob. C. 28 q. 2; Świączny 2004, 104-107.

¹² Zob. Glosa f, *Decretales Gregorii IX Pont. Max. suis commentariis illustratae*, s. 1696; X 3.33.1.

natomiast (czyli ochrzczoneymi) małżeństwo jest prawdziwe i *ratum*, ponieważ jest *sacramentum fidei* i jako takie raz przyjęte, nie może być utracone. Innocenty III zwraca także uwagę na fakt, iż tak sformułowana przezeń odpowiedź ma uniemożliwić próbę unieważnienia małżeństwa przez strony, które chcąc zawrzeć nowy związek, symulowałyby herezję.

Ostatnie *capitulum* tego tytułu to również odpowiedź Innocentego III udzielona biskupom Tyberiady położonej na terenie ówczesnego Królestwa Jerozolimy (X 4.19.8). Trudność dotyczyła małżeństw pogan, którzy przechodzili na wiarę katolicką. Pierwsze zagadnienie, które Papież porusza w swoim dekretele związane jest z małżeństwami, które zawarte były między osobami związanymi według prawa kanonicznego przeszkodą pokrewieństwa¹³. Należało odpowiedzieć, czy takie małżeństwa po przyjęciu wiary katolickiej należy rozdzielać. Papież, odwołując się do wypowiedzi św. Pawła, poucza, że małżeństwa pogan są ważne, a ponadto nie dotyczą ich w tym zakresie prawo kanoniczne (według doktryny kanonistycznej przeszkody stopnia, o który chodzi w dekretele, pochodząc z prawa kościelnego, nie wiązały tych, którzy są poza Kościołem). Nie należy ich więc rozdzielać, ponieważ za sprawą sakramentu chrztu odpuszczane są grzechy, a nie rozwiązywane małżeństwa. Drugie zagadnienie dotyczy poligamicznego związku pogan. Papież został zapytany, czy wolno po przyjęciu chrztu zatrzymać wszystkie żony, a jeśli nie wszystkie to którą z nich? Jego odpowiedź, choć jednoznaczna, nie w pełni daje rozwiązanie powyższego problemu. Owszem Innocenty III stwierdza, że nikt nie może mieć równocześnie więcej niż jedną żonę i cytuje przy tym Księgę Rodzaju mówiąc, że jedno żebro stało się jedną kobietą, a mężczyzna połączył się z żoną i to jedną żoną a nie żonami, tak, że stali się jednym ciałem, a nie dwoma czy trzema. Papież dodaje przy tym, że nikt nie może mieć równocześnie wielu żon, chyba że takie prawo zostało mu udzielone za pośrednictwem Boga. Podane przy tym zostają przykłady ze Starego Testamentu, które świadczą o tym, że czasem Bóg zezwala niektórym osobom na popełnienie czynu, który normalnie jest przestępstwem. Następnie Innocenty III przypomina o możliwości oddalenia współmałżonka w przypadku cudzołóstwa, dodając jednak, że mimo separacji nie jest możliwe powtórne zawarcie małżeństwa. Papież przechodzi na koniec do kwestii małżeństwa nieochrzczonych, które, jeśli zawarte zostało zgodnie z własnymi obyczajami tych ludzi, również

¹³ W dekretele mowa jest o trzecim, czwartym lub wyższym stopniu pokrewieństwa.

cieszy się nierozzerwalnością, nawet jeśli małżonkowie ci zgodnie się rozejdą przed chrztem. Jedyny przypadek, gdy możliwe jest ponowne zawarcie małżeństwa, to sytuacja dwóch osób, z których jedna się nawraca a druga, nieochrzczona nie chce więcej trwać w takim związku, lub nawet chce, ale nie jest to możliwe bez obrazy Stwórcy lub nakłaniania do grzechu ciężkiego. Tu jednak rodzi się problem, który podnoszą również autorzy glosy do Dekretałów¹⁴. Chodzi mianowicie o moment, w którym pierwsze małżeństwo zostaje rozwiązane. Papież Innocenty III stwierdza, że zanim nawrócony mężczyzna ze względu na okoliczności opisane powyżej nie weźmie nowej prawowitej żony, ma obowiązek przyjąć nieochrzczonego współmałżonkę. Może jednak oddalić tą kobietę, gdyby dopuściła się cudzołóstwa. Cudzołóstwo zaś nie byłoby możliwe, gdyby nie pozostawała żoną tego mężczyzny. To wszystko sprawia, że małżeństwo z osobą nieochrzczonego zostaje rozwiązane *ipso iure* w momencie zawarcia przez ochrzczonego nowego ważnego małżeństwa. Jak zostało jednak powiedziane na początku tego *capitulum*, Innocenty III nie daje wyraźnej i dosłownej odpowiedzi na pytanie, którą małżonkę ma zatrzymać przy sobie mężczyzna, który był w związku poligamicznym. Papież stwierdza jedynie, że nierozzerwalne jest to małżeństwo nieochrzczonych, które zawarte zostało zgodnie z ich obyczajami. Kwestia ta znalazła ostatecznie swoje rozwiązanie w kan. 1148 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.¹⁵

Ostatni dekret, który wskazany został jako źródło *impedimentum ligaminis* przez Gaspariego, znajduje się w tytule *de secundis nuptiis*. Jest to dokument Lucjusza III skierowany do wszystkich chrześcijan znajdujących się w saraceńskiej niewoli (X 4.21.2). Potwierdza on wcześniejszą naukę odnoszącą się do sposobu postępowania w podobnych przypadkach. Nie można więc przystąpić do zawierania ponownego małżeństwa, jeśli nie ma pewności co do śmierci prawowitego małżonka. Natomiast jeśli ktoś przekonany był o śmierci drugiej strony i zawarł ponowne małżeństwo, to w momencie odnalezienia się pierwszego małżonka, zobowiązany jest odejść ze związku cudzołożnego i wznowić pożycie małżeńskie z prawowitym mężem.

¹⁴ Glosa a, tamże, s. 1700.

¹⁵ *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.

Podsumowanie

Analizowane dekretały papieskie dotyczą znacznie szerszego zakresu spraw związanych z istnieniem przeszkody węzła małżeńskiego. Cześć z nich przysparza papieżom okazji do wyłożenia kościelnej nauki na temat sakramentu małżeństwa i okoliczności, które muszą towarzyszyć zawarciu związku małżeńskiego cieszącego się nierozzerwalnością. Widać zatem, że doktryna ta stale wymaga przypominania, a zwyczaje panujące w miejscach, jak na przykład diecezja Modeny, stanowią najlepszy przykład takiej konieczności. Świadomość występowania przeszkody węzła jest jednak już na tyle dobrze zakorzeniona, że wśród dokumentów wybranych przez Rajmuna z Penafort, jedynie kilka *capitula* zawiera papieskie odpowiedzi na sytuacje, które w sposób zdecydowany występowałyby przeciwko nierozzerwalności małżeństwa jako takiej. Większość analizowanych dokumentów rozważa raczej przypadki, których okoliczności związane są z konsekwencjami, jakie wypływają z *impedimentum ligaminis*. Mowa tu chociażby cudzołóstwie i szeregu doprecyzowań, które Biskupi Rzymu czynią w tej kwestii. Ponadto ze względu na okoliczności historyczne związane z wyprawami krzyżowymi pojawia się tu również zagadnienie małżeństwa osób niewierzących i kwestia tzw. *privilegium fidei*. Dalszy rozwój prawa kanonicznego, którego owoce zebrane zostały w postaci Dekretalów Grzegorza IX, stanowi znakomitą egzemplifikację procesu przechodzenia od ogólnych zasad do coraz bardziej szczegółowych rozwiązań i dalekosiężnych konsekwencji wynikających z nierozzerwalnego charakteru węzła małżeńskiego.

PIŚMIENICTWO

- Alexandrowicz, Piotr. 2018. *Znaczenie dekretu Intelleximus (X 5.32.1) w procesie recepcji prawa rzymskiego w XIII-wiecznej kanonistyce*. Poznań-Kraków: Wydawnictwo "scriptum".
- Brundage, James A. 1987. *Law, Sex, and Christian Society in Medieval Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Coriden, James A. 1961. *The Indissolubility Added to Christian Marriage by Consummation: An Historical Study of the Period from the End of the Patristic Age to the Death of Pope Innocent III*. Rome: Officium Libri Catholici.
- Dzierżon, Ginter. 2006. „Przeszkoda występku (kan 1090 §§ 1-2 KPK).” *Ius Matrimoniale* 11, nr 17:79-89.
- Gulczyński, Andrzej. 2002. „Cywilnoprawne skutki cudzołóstwa na ziemiach polskich w XIX i XX wieku.” *Studia z Dziejów Państwa i Prawa Polskiego* 7:235-55.

- Ozorowski, Mieczysław. 1996. „Zarys historyczny teologii małżeństwa w średnio-wieczu.” *Studia Teologiczne* 14:269-77.
- Świączny, Seweryny. 2004. *Nierozzerwalność małżeństwa a rozwiązanie małżeństwa naturalnego w prawie kanonicznym*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Winroth, Anders. 2022. „Canon Law in a Time of Renewal, 1130-1234.” W *The Cambridge History of Medieval Canon Law*, red. Anders Winroth, i John C. Wei, 96-107. Cambridge: Cambridge University Press.

PRACOHOLIZM JAKO PRZYCZYNA NIEZDOLNOŚCI KONSENSULANEJ DO ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA W ORZECZNICTWIE ROTY RZYMSKIEJ. IMPLIKACJE PROCESOWE

WORKAHOLISM AS A CAUSE OF CONSENSUAL INCAPACITY TO MARRY IN THE JURISPRUDENCE OF THE ROMAN ROTA. PROCEDURAL IMPLICATIONS

Ks. prof. dr hab. Ginter Dzierżon

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska
e-mail: g.dzierzon@uksw.edu.pl; <https://orcid.org/0000-0002-5116-959X>

Abstrakt

W zaprezentowanym artykule przedmiotem uwagi stała się problematyka wpływu pracoholizmu na niezdolność konsensualną zawarcia małżeństwa w orzecznictwie Roty Rzymskiej. Z przeprowadzonej przez Autora analizy wyroków rotalnych wynika, iż w zdecydowanej większości z nich, poza jednym, wyrokowano za ważnością małżeństwa. Na tej konkluzji Autor jednak nie poprzestał, lecz postawił istotne pytanie: czy taki stan judykaturalny świadczyłby o tym, że pracoholizm nie można uznać za przyczynę niezdolności konsensualnej. Na to pytanie odpowiedział negatywnie, utrzymując, iż o wyrokowaniu rotalnym w głównej mierze zadecydowały uwarunkowania prowadzonych spraw. Z drugiej strony spostrzegł, iż w badanych wyrokach znalazły się wyraźne odniesienia do kanonicznej kategorii anomalii psychicznej. Opowiadając się za tezą, iż pracoholizm może stać się przyczyną natury psychicznej, poparł ją rezultatami badań z zakresu psychologii i medycyny. Stanął na stanowisku, iż pracoholizm może uniemożliwić podjęcie istotnych obowiązków małżeńskich w obszarach dobra małżonków oraz dobra potomstwa.

Słowa kluczowe: pracoholizm, małżeństwo kanoniczne, niezdolność do zawarcia małżeństwa, orzecznictwo Roty Rzymskiej

Abstract

In the presented article, the issue of the influence of workaholism on the consensual incapacity to marry in the jurisprudence of the Roman Rota became the

subject of attention. The Author's analysis of the rotal judgments showed that in the vast majority of them, with the exception of one, the validity of the marriage was judged. However, the Author did not stop at this conclusion, but posed an important question: whether such a state of jurisprudence would prove that workaholism cannot be considered a cause of consensual incapacity. He answered this question in the negative, maintaining that rotational sentencing was mainly determined by the conditions of the cases. He also observed that there were explicit references to the canonical category of mental anomaly in the sentences examined. In favour of the thesis that workaholism could be a cause of psychological nature, he supported it with the results of research in psychology and medicine. He took the view that workaholism could prevent the undertaking of essential marital duties in the areas of spousal well-being and the well-being of offspring.

Keywords: workaholism, canonical marriage, incapacity to marry, jurisprudence of the Roman Rota

Wstęp

Zagadnienie przyczyn niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa w literaturze kanonistycznej doczekało się licznych opracowań [García Faílde 1990; Paździor 1999; Tenże 2004; Kamiński 2024]. Nie oznacza to jednak, iż w pozycjach poświęconych tej problematyce odniesiono się do wszystkich przyczyn. Ze względu na ciągły rozwój badań nad chorobami i zaburzeniami osobowości w naukach psychologicznych i medycznych w kanonistyce zbiór przyczyn nadal pozostaje zbiorem otwartym.

Jedną z przyczyn, która jak dotąd doczekała się nielicznych publikacji, jest pracoholizm definiowany jako uzależnienie od pracy, przejawiające się w przymusie bądź niekontrolowanej potrzebie ciągłej pracy [Oates 1972, 1]. Zaistniała sytuacja stała się powodem do podjęcia namysłu nad tym zagadnieniem w tym opracowaniu. Przedmiotem analiz stanie się orzecznictwo Roty Rzymskiej. Z przeprowadzonej kwerendy wynika, iż jedynie w nielicznych orzeczeniach pojawia się wątek pracoholizmu. Nie występuje on w częściach prawnych, ale jedynie w częściach faktycznych. Należy zatem z pewną dozą pewności przyjąć, iż w Rocie Rzymskiej nie prowadzono ani jednej sprawy, w której pracoholizm uznano za przyczynę niezdolności do zawarcia małżeństwa. Taki stan domaga się zastosowania odpowiedniej metodologii. Ze względu na fakt, iż uzasadnienia faktyczne poszczególnych spraw wiązały się z różnymi uwarunkowaniami, badawczo nieuzasadnionym, czy wręcz niemożliwym, wydaje się być kumulatywne podejście

do badanych wyroków, dlatego uznano za bardziej odpowiednie poddanie analizie poszczególnych uzasadnień faktycznych orzeczeń. Poprzestanie jedynie na tak określonym celu eksploracji badawczej byłoby jednak niepełne, dlatego też założono, iż w tym kontekście problemem ważkim stanie się odpowiedź na pytanie: jakie znaczenie uzyskane rezultaty mogą mieć dla doktryny oraz wyrokowania trybunałów niższego stopnia jurysdykcyjnego?

1. Wyrok c. Turnaturi z 24 lipca 1998 r.

W Rocie Rzymskiej sprawę *Toletana in America* rozstrzygały dwa turnusy. Pierwszy podjął decyzję negatywną z tytułów określonych w kan. 1095, 2°-3° Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.¹ po obu stronach. Drugi turnus pod przewodnictwem Aegidio Turnaturiego prowadził sprawę z tych samych tytułów².

Wątek pracoholizmu pojawił się w oświadczeniu mężczyzny. Argumentując nawiązał on do swego problemu egzystencjalnego związanego z nadmierną absorbcją pracą. Według ponensa to zjawisko występowało jedynie w czasie dzieciństwa, a nie w wieku dorosłym³.

W analizowanej sprawie zarówno konsulatorzy, jak i biegły powołany z urzędu zaistniałą sytuację postrzegali jedynie w kategoriach trudności życiowych stron⁴; ta kategoria nie jest prawnie relewantna [Dzierżon 2011, 175-90]. Sędziowie rotalni stanęli na satnowisku, iż w sprawie *Toletana in America* nie można było mówić o ciężkiej anomalii⁵. Dlatego też 24 lipca 1998 r. wydali orzeczenie: *non constet de matrimonii nullitate, in casu, ex capite tum defectus discretionis iudicii tum incapacitatis assumendi onera coniugalia utriusque partis*⁶.

¹ *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.

² A. 85/1998, *Toletana in America*, Dec. c. Turnaturi z 24 lipca 1998 r., n. 3-4 (nieopublik.).

³ Tamże, n. 19: „Mike is a «workaholic», a defense he used in his childhood and continued to use in his marriage with serious effects. This defence worked for him as a child to cover some emotional wound but did not work for him as an adult”.

⁴ Tamże, n. 18.

⁵ Tamże, n. 23.

⁶ Tamże, n. 37.

2. Wyrok c. Boccafolo z 22 marca 2001 r.

Sprawę *Brentvooden*. w trybunale rotalnym rozstrzygano z tytułu poważnego braku rozeznania oceniającego po stronie pozwanej (kan. 1095, 2°)⁷. Zdaniem redaktora wyroku w zebranej dokumentacji na próżno można byłoby doszukiwać się argumentów przemawiających za roszczeniami powódki⁸.

Kwestia pracoholizmu wystąpiła w twierdzeniu adwokata utrzymującego, że strony wykazywały niekompatybilność charakterów. Popierając to twierdzenie argumentował, że pozwany był wyluzowany, będąc też pracoholikiem; powódka z kolei była niecierpliwa i spięta. Ponens ustosunkowując się do tego twierdzenia podkreślił, iż niekompatybilności charakterów nie można uznać za prawnie relewantny argument pozwalający na orzeczenie nieważności małżeństwa stron⁹. Tym samym kategorycznie przeciwstawił się konceptowi niezdolności relatywnej [Górski 2006].

W omawianym wyroku nie można pominąć faktu, że o negatywnym rozstrzygnięciu turnusu rotalnego¹⁰ nie przesądził przytoczony argument, ale kilka innych bardziej istotnych. Mianowicie zeznania świadków biorących udział w procesie były sprzeczne¹¹. Zdaniem audytorów rotalnych rozpad związku nie nastąpił z powodu poważnego braku rozeznania oceniającego u mężczyzny, ale z powodu zaistniałych trudności życiowych, które nie godziły w substancję konsensu. Zwrócili oni też uwagę, iż w tym wypadku nie wystąpiła ciężka anomalia. Istotną dla sprawy konkluzję sędziowie rotalni wywiedli z twierdzenia: „[...] he was ‘laid back’ in character; he was a workaholic before and after the marriage; he was not very open; he was too quiet and indecisive; he kept a very close rein on finances; preoccupation with money [...]”¹².

⁷ A. 42/2001, *Brentvooden*., Dec. c. Boccafolo z 22 marca 2001 r., n. 3 (nieopublik.).

⁸ Tamże, n. 10.

⁹ Tamże: „Sed palam omnibus est simplex incompatibilitas characterum, etiamsi verificetur, minime accipi potest utpote caput pro declaranda nullitate matrimonii”.

¹⁰ Tamże, n. 13.

¹¹ Tamże, n. 12.

¹² Tamże, n. 13: „Hae difficultates vitae coniugalis [...] tangere non potuerunt consensum matrimoniale iam recte positum, eoque nullo modo constitutere possunt argumenta certa ac gravia pro sustinendo accusato viri defectu discretionis iudicii. Vita matrimonialis ab intio felix fuit et finem habuit unice ob causas matrimonio supervenientes”.

3. Wyrok c. Stankiewicz z 25 lipca 2002 r.

Litis contestatio w sprawie *Arundelien.-Brichtelmestunen.*, podobnie jak w sprawie poprzedniej, zawiązano z tytułu ujętego w kan. 1095, 2° po obu stronach¹³. Również w tym wypadku problem pracoholizmu dotyczył mężczyzny.

Powód w swym oświadczeniu utrzymywał, iż już w czasie przedmażeńskim był pracoholikiem, co przejawiało się w tym, iż dużo energii wkładał w studiowanie. Z tej racji, jak twierdził, jedynie co czwarty tydzień mógł poświęcić pozwanej¹⁴. Utrzymywał, iż z tego powodu w jego świadomości zawieranie małżeństwa zeszło na dalszy plan. Przekonywał, iż same zawieranie związku uznał za automatyczne¹⁵. Do tych zeznań ustosunkowała się jedna ze świadków następująco: „Mężczyźni tacy są; ich praca jest dla nich bardzo ważna. Quintan próbował przywrócić równowagę w interesach ojca”¹⁶. Inni świadkowie do stanu mężczyzny odnieśli się pozytywnie, przykładem czego może być m.in. taka wypowiedź: “He was a pretty normal guy. There was nothing odd about him”¹⁷. Braku rozeznania oceniającego nie potwierdzili biegli w swych opiniach¹⁸. Dlatego 25 lipca 2002 r. audytorzy rotalni podjęli decyzję *pro validitatie matrimonii*¹⁹.

4. Wyrok c. Turnaturi z 19 lutego 2004 r.

Brak poważnego rozeznania oceniającego po obu stronach (kan. 1095, 2°) wystąpił też w sprawie *Philadelphien. Latinorum*. Tym razem z problemem pracoholizmu mężczyzny zmierzyl się biegli. Uwaga pierwszego z nich ogniskowała się wokół kwestii relacji małżeńskich. Wskazał, iż mężczyzna był pracoholikiem; pozwana zaś gospodynią domową. Zaistniały stan nie sprzyjał budowaniu więzi małżeńskich²⁰. Odnosząc się do tej konkluzji ponens rotalny wprawdzie nie wykluczył, iż relacje interpersonalne w małżeństwie

¹³ *Arundelien.-Brichtelmestunen.*, Dec. c. Stankiewicz z 25 lipca 2002 r., RRDc., vol. XCIV, n. 3.

¹⁴ Tamże, n. 11.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, n. 16.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, n. 17.

¹⁹ Tamże, n. 20.

²⁰ A. 18/2004, *Philadelphien. Latinorum*, Dec. c. Turnaturi z 19 lutego 2004 r., n. 28 (nieopublik.).

wykazywały poważne braki, ale jednocześnie podkreślił, iż powołany ekspert nie wykazał, iż było to powodowane poważną anomalią²¹.

Z kolei powołana przez pełnomocnika powoda biegłą, która poddała krytycznej analizie akta sprawy uznała, iż owładnięcie mężczyzny pracą było następstwem pogarszających się relacji między stronami²². Zauważyła też, iż kryzys małżeński nastąpił w 15. roku pożycia stron²³. W jej opinii w tym wypadku nie można mówić o prawdziwym zaburzeniu lub anomalii psychicznej²⁴. Stąd 19 lutego 2004 r. sędziowie rotalni pod przewodnictwem Aegidio Turnaturiego podjęli decyzję negatywną²⁵.

5. Wyrok c. Serrano Ruiz z 15 lipca 2005 r.

W sprawie *Philadelphien. Latinorum* prowadzonej z tytułu poważnego braku rozeznania oceniającego po stronie powoda (kan. 1095, 2°) w części *in facto* problem pracoholizmu wystąpił incydentalnie²⁶. Biegły scharakteryzował osobowość powoda w kategoriach typu pasywno-unikającego. Twierdził, iż mężczyzna w celu uniknięcia kłopotów w pożyciu małżeńskim pogrążył się w pracy; był pracoholikiem²⁷. Ponens podważył tę ekspertyzę, argumentując, iż nie określono w niej ani zaburzenia osobowości, ani jego przymiotu²⁸. Dnia 15 lipca 2005 r. turnus rotalny wydał wyrok negatywny²⁹.

6. Wyrok c. Huber z 1 lutego 2007 r.

Również w kolejnym rotalnym orzeczeniu c. Huber z 1 lutego 2007 r. określono zakres sporu z tytułu ujętego w kan. 1095, 2° po stronie powoda³⁰.

²¹ Tamże, n. 28: „Esto partium interpersonalem relationem defuisse vel in summo discrimine tandem fuisse non comprobatur ex actis nec Peritus ostendit idque accidisse ob psychicas anomalias utriusque vel alterutriusque partis”.

²² Tamże, n. 30.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, n. 31.

²⁵ Tamże, n. 33.

²⁶ A. 85/2005, *Philadelphien. Latinorum*, Dec. c. Serrano Ruiz z 15 lipca 2005 r., n. 2 (nieopublik.).

²⁷ Tamże, n. 12.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże, n. 15.

³⁰ A. 11/2007, *Brisbanen.*, Dec. c. Huber z 1 lutego 2007 r., n. 2. (nieopublik.).

W n. 11 części *in facto* zauważono, iż sędziowie drugiej instancji z akt sprawy wywiedli tezę, iż powód był pracoholikiem. W ich przekonaniu jego stan psychiczny doprowadził do rozpadu związku stron³¹. Według turnusu rotalnego w drugiej instancji posłużono się niewłaściwą metodologią w analizie akt sprawy. Odnosząc się do uzasadnienia wyroku trybunału drugiej instancji redaktor wyroku stwierdził, iż wprawdzie nie podważa faktu, iż sędziowie drugiej instancji rozstrzygając uzyskali pewność moralną, ale w jego przekonaniu, ich argumentacja była niewłaściwa, gdyż nie rozróżnili pomiędzy przyczynowością a determinacją. W jego opinii nie można zdeterminowanych skutków zredukować do określonej przyczyny³².

Biegły zaprzeczył tezie, iż dysfunkcjonalność powoda rzutowała na zaburzenie uzależnienia. Argumentując zwrócił też uwagę, iż pracoholizm w klasyfikacjach zaburzeń nie jest uznawany za jednostkę diagnostyczną³³. Podobnie drugi z biegłych nie zdiagnozował u mężczyzny zaburzenia psychologicznego lub psychiatrycznego³⁴. Dnia 1 lutego 2007 r. turnus rotalny orzekł ważność małżeństwa stron³⁵.

³¹ Tamże, n. 11.

³² Tamże: „Nostrum officium non est cum appellatis Iudicibus contentionem instituere. Nihil habemus contra certitudinem, quam assecuti sunt. Nobis unum ex eorum sententia manifestum est: ipsos non satis distinxisse inter causalitatem et determinationem. In humanis namque determinatos effectus ad determinatam causam reducere non licet, quidem propter liberum arbitrium”.

³³ Tamże, n. 12: „Peritus Rotalis priorem relationem peritalem sub aspectu professionali aestimat scribens: «Le conclusioni peritali esistenti in Atti si basano sull'assunto che un background disfunzionale dell'attore abbia determinato il disturbo addictive che, data la sua pervasività ed esclusività, avrebbe oscurato in lui qualsiasi altro interesse, incluso quello per la famiglia, e tuttora lo affliggerebbe». Praeter quam quod «addictive disorder» in novis viri nuptiis non amplius existit, dicendum est «workalcoholism» admitti non posse «come una categoria diagnostica codificata e quindi accettata e utilizzabile» (Add. Summ., 23)”.

³⁴ Tamże: „Peritus ex tabulis processualibus conclusiones trahit: «Non ritengo che l'attore, Sig. Desmond Mitchell, soffra e abbia sofferto di un disturbo d'ordine psicologico e/o psichiatrico. Ciò affermo in considerazione del fatto che il diagnosticato addictive disorder (workalcoholism o dipendenza patologica dal lavoro, che avrebbe distolto ogni interesse dalla famiglia) è attualmente considerato più un costrutto sociologico che una diagnosi psichiatrica, e che non si può dedurre o inferire in via ipotetica nell'attore un'anomalia psicologica o psichiatrica sulla sola base della presenza di una storia traumatica o, ancora, di una sua eventuale incapacità a fronteggiare un problema relazionale stressante (il disturbo psichiatrico della moglie) intervenuto nella fase tardiva della convivenza matrimoniale» (Add. Summ., 23)”.

³⁵ Tamże, n. 13.

7. Wyrok c. Stankiewicz z 26 czerwca 2007 r.

W Rocie Rzymskiej sprawa *Bellomonten*. toczyła się z poważnego rozeznania oceniającego po obu stronach umowy małżeńskiej (kan. 1095, 2°)³⁶.

Powódka w oświadczeniu złożonym 22 lata po zawarciu związku utrzymywała, iż jej mąż był pracoholikiem. Twierdziła, iż *de facto* w pożyciu małżeńskim nigdy nie było czasu na poruszenie problemów małżeńskich³⁷. Ponens krytycznie odnosząc się do jej wypowiedzi podkreślił, iż nie odniosła się ona w niej do ciężkości zaburzenia i jego wpływu na podejmowanie decyzji względem dzieci³⁸. Roszczeń powódki nie potwierdzili świadkowie, przekonując, iż powód był dobrym ojcem i pracownikiem³⁹. Utrzymywali, iż na początku pożycie małżeńskie stron funkcjonowało perfekcyjnie⁴⁰. Zdaniem redaktora wyroku zaistniałe trudności miały jedynie charakter przypadkowy. W jego przekonaniu nie godziły one w konsens małżeński⁴¹. Dnia 26 czerwca 2007 r. turnus rotalny pod przewodnictwem Antoniego Stankiewicza wyrokował *pro validitatae matrimonii*⁴².

8. Wyrok c. Pinto z 6 lipca 2007 r.

W Rocie Rzymskiej w sprawie *Derrien*. spór zawiązano z tytułu określonego w kan. 1095, 2° po stronie powoda⁴³. Z uzasadnienia faktycznego wyroku wynika, iż w trakcie trwania małżeństwa pojawiły się trudności. Strony i świadkowie byli zgodni co do tego, iż powód wiele czasu poświęcał pracy. Ponens zauważył jednak, iż pochłonięcie pracą dla potrzeb rodziny w żaden sposób nie powinno być oceniane w kategoriach anomalii, jeśli nie

³⁶ Bellomonten., Dec. c. Stankiewicz z 26 czerwca 2007 r., RRDec., vol. XCIX, n. 3.

³⁷ Tamże, n. 9.

³⁸ Tamże: „Praeterea pars conventa haud praetermittit memorare indolem rigidam et imperiosam patris actoris eiusque magnum influxum in omnes filii sui decisiones”.

³⁹ Tamże, n. 10.

⁴⁰ Tamże, n. 11.

⁴¹ Tamże: „Difficultates autem vitae coniugalibus ab actore eiusque testibus denuntiatae, apparent contingentes tantum, post nuptias nempe exortae, quae ideo in consensum matrimoniale sive actoris sive partis conventae, ante plures annos elicited, nullum influxum exercere poterant”.

⁴² Tamże, n. 14.

⁴³ A. 93/2007, Derrien., Dec. c. Pinto z 6 lipca 2007 r., n. 9. (nieopublik.).

godzi ono w relacje interpersonalne⁴⁴. Orzekając negatywie turnus rotalny w konkluzji stwierdził, iż w rozstrzyganej sprawie nie wystąpiły zaburzenia w pożyciu małżeńskim genererowane jakąś anomalią⁴⁵.

9. Wyrok c. Ferreira Pena z 6 lutego 2018 r.

W sprawie *Presovien*. prowadzonej z tytułów poważnego braku rozeznania oceniającego (1095, 2°) oraz wykluczenia dobra potomstwa po stronie kobiety (kan. 1101 § 2)⁴⁶ podważono jej pracoholizm. Według redaktora wyroku jej zapracowanie mieściło się w granicach normalności⁴⁷. Podobne było stanowisko biegłych. Wykluczyli oni poważny brak rozeznania oceniającego kobiety⁴⁸.

10. Wyrok c. Heredia Esteban z 26 października 2021 r.

Sprawę *Sancti Ludovici* prowadzono z kan. 1095, 2° po stronie mężczyzny⁴⁹. W analizowanym wyroku problem pracoholizmu stał się obiektem zainteresowania biegłego. Ekspert powołany w drugiej instancji na podstawie

⁴⁴ Tamże: „Sedulitas vero in labore exercendo pro familia alenda nullatenus uti ratio agendi suapte natura anomala videtur, nisi opera relationes interpersonales praepediant, etsi dubium remanet internum desiderium actoris effugiendi primum e domo parentali postea vero ex illa coniugali aliquam sapere incapacitatem ad relationem interpersonalem”.

⁴⁵ Tamże: „Ex actis vero minime constat defectum communicationis interpersonalis ex aliqua anomalia actoris ortum esse, sed potius ex eiusdem absentis laboris causa”.

⁴⁶ A. 23/2018, *Presovien.*, Dec. c. Ferreira Pena z 6 lutego 2018 r., n. 2 (nieopublik.).

⁴⁷ Tamże, n. 11: „Pariter improprium videtur in muliere quandam pathologicam addictionem ad laborem (s. d. “workaholism”) conicere. Etenim magna deditio actricis ad opus intra limites normalitatis psychologicae inscribitur, et potius explicatur concreta necessitate regendi larem domesticum, attenta mariti incerta et intermissa (haud ceterum omnino licita, ut visum est) occupatione. Rotunde mulier ad rem in secundo vadimonio declaravit: «Non consideravo il lavoro come fuga di casa, ma non avevo altra via di scampo, non avevo dei soldi» (Summ., p. 53/19)”.

⁴⁸ Tamże: „Debiliores sunt quoque peritales apportationes quoad mulierem actricem. Pressius prior peritus manifestationes intensae deditiois ad laborem omnino intra considerationes prudentiae – ideoque sanae discretionis iudicii – circumscriptas fuisse: «erano legate con il rendersi conto della situazione economica, nella quale gli sposi si trovavano. Per questo motivo [actrix] ha favorito la sua carriera. Voleva dedicarsi alla vita familiare solo dopo aversi [sic] costruita una certa posizione nella sua professione» (Summ., p. 35). Peritus vero secundae instantiae in actrice dumtaxat quandam personalitatis intraversionem deprehendit, ceterum ope actuositatis in ambitu professionali bene compensatam (cf. Summ., p. 55)”.

⁴⁹ A. 136/2021, *Sancti Ludovici*, Dec. c. Heredia Esteban z 26 października 2021 r., n. 4 (nieopublik.).

akt sprawy uznał, iż mężczyzna zarówno przed zawarciem małżeństwa, jak i po zawarciu małżeństwa popadł w pracoholizm; później został też owładnięty alkoholizmem⁵⁰. Walek sporządzonej ekspertyzy zanegował turnus rotalny, podkreślając, iż jej konkluzji nie wywiedziono z elementów obiektywnych wynikających z akt sprawy. Według audytorów rotalnych oparto ją na probabilistycznej interpretacji faktów i wydarzeń⁵¹. Dnia 26 października 2021 r. rotalny skład sędziowski sprawę rozstrzygnął negatywnie⁵².

Zakończenie

Z zaprezentowanych analiz wynika, iż za wyjątkiem wyroku c. Ferreira Pena z 6 lutego 2018 r., który mimo tego że był afirmatywny, to jednak kwestia pracoholizmu w prowadzonej sprawie nie stanowiła problemu kluczowego; podważono w nim jurydyczny walek pracoholizmu; we wszystkich pozostałych badanych orzeczeniach turnusy rotalne wyrokowały negatywnie.

W związku z takimi rezultatami badań trzeba postawić pytanie: czy w związku z takim stanem judykaturalnym za poprawną można uznać konkluzję, iż pracoholizm nie może stać się przyczyną niezdolności konsensualnej do zawarcia małżeństwa? Odpowiedź na to pytanie powinna być kategoriyczna – negatywna. W tym wypadku wydaje się być uprawniona teza, iż audytorzy rotalni wyrokovali *pro validitae matrimonii* ze względu na zaistniałe uwarunkowania toczących się spraw. Optując za tym twierdzeniem należy spostrzec, iż w większości badanych orzeczeń pojawia się odniesienie do kanonicznej kategorii anomalii i jej tak istotnego dla orzekania przymiotu ciężkości. W wyroku c. Boccafoli z 21 marca 2001 r. podkreślono, iż w sprawie *Brentvooden*. nie wystąpiła ciężka anomalia⁵³. Z kolei w orzeczeniu c. Turnaturi z 19 lutego 2004 r. biegła uznała, iż mężczyzna w momencie zawarcia małżeństwa nie był dotknięty prawdziwym

⁵⁰ Tamże, n. 20.

⁵¹ Tamże: „Tribunal significat ullo sine dubio Professoris “Ronald” DICKER relationem peritale in secunda instantia perfectam– etsi nixam in actis causae, accipiendam non esse sive circa proemia sive circa conclusiones, quia “diagnosis” adtinens ad “Generalized Anxiety Disorder -a, Avoidant Personality Disorder -b” in viro actore, minime nititur in elementis obiectivis, emergentibus ab actis quin potius in probabili interpretatione factorum atque eventuum”.

⁵² Tamże, n. 23.

⁵³ Dec. c. Boccafoli z 21 marca 2001 r., n. 13.

zaburzeniem lub anomalią psychiczną⁵⁴. W rozstrzygnięciu c. Serrano Ruiz z 15 lipca 2005 r. redaktor wyroku zakwestionował konkluzję ekspertyzy, wskazując, iż nie określono w niej zaburzenia osobowości oraz jego ciężkości⁵⁵. W sentencji c. Huber z 1 lutego 2007 r. biegli diagnozowali zaburzenie uzależnienia⁵⁶. Wreszcie w wyroku c. Pinto z 6 lipca 2007 r. rozstrzygnięto sprawę *Derrien*. negatywnie, gdyż uznano, iż popadnięcie mężczyzny w pracę nie może być uznane za ciężką anomalię⁵⁷.

Z przytoczonych judykaturalnych twierdzeń i wnioskowań wynika, iż w orzecznictwie rotalnym nie wyklucza się, iż pracoholizm jest anomalią, która może generować niezdolność konsensualną do zawarcia małżeństwa. W związku z tym należy się przyjrzeć результатам badań nauk psychologicznych i medycznych w tej materii, gdyż one w kanonistyce są recypowane. W publikacjach poświęconych temu zagadnieniu utrzymuje się, że pracoholizm może stać się uzależnieniem. Wskazuje się, iż wykonywanie pozytywnej pracy generuje emocję pozytywną w postaci zadowolenia [Dudek 2008, 249]. Według Lucyny Golińskiej „[...] o rzeczywistym pracoholizmie można mówić wówczas, gdy pracownik odczuwa silny przymus pracy, co utrudnia mu limitowanie zaangażowania i zaabsorbowania pracą, mimo że nie jest ona dla niego źródłem zadowolenia” [Golińska 2010, 98]. Badacze definiują pracoholizm jako kompulsywne zaburzenie zachowania, przejawiające się w uzależnieniu od pracy [Dudek 2008, 249; Schulz 2017, 421]. Diane Fassel uznała je za patologię [Fassel, 1990, 2]. W kontekście prowadzonych badań szczególnie istotną wydaje się jedna postać pracoholizmu, określana mianem procoholizmu eskapistycznego, przejawiającego się w tym, iż nadmierne zaangażowanie w pracę staje się ucieczką przed różnymi egzystencjalnymi kłopotami, przykładem czego są kłopoty rodzinne [Dudek 2008, 250]. W opracowaniu *Ocena pracoholizmu jako behawioralnej tendencji – polska adaptacja kwestionariusza Mudracka i Naughtona* stwierdzono: „Przedkładanie pracy ponad inne aspekty życia i pozostałe wartości prowadzić musi do obniżenia jakości funkcjonowania rodziny oraz osłabienia relacji z partnerem i dziećmi” [Dudek, Hauk, i Merecz 2011, 128]. Z kolei inni badacze zauważyli, iż zaistniałe uzależnienie generuje dysharmonię

⁵⁴ Dec. c. Turnaturi z 19 lutego 2004 r., n. 31.

⁵⁵ Dec. c. Serrano Ruiz z 15 lipca 2005 r., n. 12.

⁵⁶ Dec. c. Huber z 1 lutego 2007 r., n. 12.

⁵⁷ Dec. c. Pinto z 6 lipca 2007 r., n. 9.

w funkcjonowaniu jednostki, w następstwie czego dochodzi od zaniedbywania innych aktywności, w takich sferach, jak życie rodzinne czy relacje z innymi osobami [Golińska 2010, 99; Hauk i Chodkiewicz 2013, 383-85]. Co więcej, pracoholizm wpływa destrukcyjnie nie tylko na życie rodzinne oraz występujące w pożyciu relacje interpersonalne, ale także na zdrowie fizyczne oraz psychiczne małżonka [Dudek 2008, 253]⁵⁸. Utrzymujący się stan psychiczny w efekcie może spowodować pogorszenie stanu zdrowia i pojawienia się choroby [Dudek, Hauk, i Merecz 2011, 128].

Reasumując, pracoholizm może destrukcyjnie wpływać na funkcjonowanie życia rodzinnego [Torp, Lysfjord, Hovda 2018; Bayhan Karapinar, Metin Camgöz, Tayfur Ekmekci, i in. 2020]. Odnosząc się do tego problemu Diana Malinowska utrzymuje, iż pracoholików charakteryzuje mniej efektywna strategia rozwiązywania problemów, gorsza jakość komunikacji, większe zakłócenia w relacjach intymnych [Malinowska 2014, 66]. Z reguły doświadczają oni większych problemów psychicznych oraz zdrowotnych. Występuje u nich większy poziom depresji oraz lęku [tamże, 67]. Niejednokrotnie ich uzależnienie godzi także w dobro dzieci [Robinson 2002, 37-41].

Przenosząc przytoczone rezultaty na grunt kanonistyczny należy stwierdzić, że szczególne zaabsorbowanie pracą na rzecz rodziny samo w sobie nie może być uznane za przyczynę nieważności małżeństwa. Może stać się tak jedynie wtedy, gdy pracoholizm stanie się anomalią generującą niezdolność konsensualną do zawarcia małżeństwa. Trzeba podkreślić, iż powinien on jednak spełniać istotne kryteria kanonicznego konceptu niezdolności konsensualnej, jakimi są ciężkość anomalii oraz jej związek przyczynowy z niezdolnością.

Z reguły w badanych wyrokach rotalnych prowadzono sprawy z tytułu poważnego braku rozeznania oceniającego (kan. 1095, 2°); nie można jednak wykluczyć, iż mogą być one prowadzone także z tytułu określonego w kan. 1095, 3°, to znaczy, z niezdolności natury psychicznej do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Pracoholizm bowiem może uniemożliwić podjęcie istotnych obowiązków małżeńskich w obszarach dobra małżonków oraz dobra potomstwa [Mierzejewski 2011, 27-57].

⁵⁸ Szerzej na temat badań nad tym zjawiskiem zob. Robinson 2001, 123-35.

PIŚMIENNICTWO

- Bayhan Karapinar, Pinar, Selin Metin Camgöz, Ozge Tayfur Ekmekci, i in. 2020. „Employee Wellbeing, Workaholism, Work–Family Conflict and Instrumental Spousal Support: A Moderated Mediation Model.” *Journal of Happiness Studies* 21:2451–471. <https://doi.org/10.1007/s10902-019-00191-x>
- Dudek, Bohdan, Mateusz Hauk, i Dorota Merecz. 2011. „Ocena pracoholizmu jako behawioralnej tendencji – polska adaptacja kwestionariusza Mudracka i Naughtona.” *Medycyna Pracy* 62, nr 2:127–32.
- Dudek, Bohdan. 2008. „Pracoholizm – szkodliwy skutek nadmiernego zaangażowania w pracę.” *Medycyna Pracy* 59, nr 2:247–54.
- Dzierżon, Ginter. 2011. „Recepcja osiągnięć psychologii u psychiatrii w prawie małżeńskim.” *Prawo Kanoniczne* 54, nr 1-2:175–90.
- Fassel, Diane. 1990. *Working Ourselves to Death: The High Costs of Workaholism, the Rewards of Recovery*. San Francisco: Harper Collins.
- García Faílde, Juan J. 1990. *Trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio*. Salamanca: Publicationes Universidad Pontificia de Salamanca.
- Golińska, Lucyna. 2010. „Pracoholizm – istota, konsekwencje i uwarunkowania.” *Acta Universitatis Lodziensis. Folia psychologica* 14:97–107.
- Górski, Krzysztof. 2006. *Das Personenbezogene Eheverständnis und Relatives Erfüllungsvermögen*. Frankfurt am Main: Peter Lang Verlag.
- Hauk, Mateusz, i Jan Chodkiewicz. 2013. „The Role of General and Occupational Stress in the Relationship between Workaholism and Work-Family/Family-Work Conflicts.” *International Journal of Occupational Medicine and Environmental Health* 26, nr 3:383–93.
- Kamiński, Rafał. 2024. *Narcyzm wrażliwy i jego wpływ na zdolność do zawarcia małżeństwa*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Malinowska, Diana. 2014. *Pracoholizm, zjawisko wielowymiarowe*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Mierzejewski, Krzysztof. 2011. „Pracoholizm jako przyczyna niezdolności do zawarcia małżeństwa.” *Ius Matrimoniale* 16(22):27–57.
- Oates, Wayne. 1972. *Confessions of a Workaholic*. New York: World.
- Paździor, Stanisław. 1999. *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu.
- Paździor, Stanisław. 2004. *Przyczyny poważnego braku rozeznania oceniającego w świetle kan. 1095 n. 2*. Lublin: Wydawnictwo Polihymnia.

- Robinson, Bryan. 2001. „Workaholism and Family Functioning: a Profile of Familial Relationships, Psychological Outcomes, and Research Considerations.” *Contemporary Family Therapy* 23, nr 1:123-35.
- Robinson, Bryan. 2002. „Workaholism: Bridging the Gap Between Workplace, Sociocultural, and Family Research.” *Journal of Employment Counseling* 37, nr 3:37-41.
- Schultz, Anna. 2017. „Pracoholizm znamię współczesności?” *Nauki Ekonomiczne* 26:417-34.
- Torp, Steffen, Linda Lysfjord, i Hovda H. Midje. 2018. „Workaholism and Work – Family conflict among University Academics.” *Higher Education* 76:1071-1090. <https://doi.org/10.1007/s10734-018-0247-0>

WYKLUCZENIE *BONUM CONIUGUM* W DOKTRYNIE I ORZECZNICTWIE ROTY RZYMSKIEJ

EXCLUSION OF THE *BONUM CONIUGUM* IN THE DOCTRINE AND JURISPRUDENCE OF THE ROMAN ROTE

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

Wprowadzenie w kan. 1055 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. wzmianki o ukierunkowaniu małżeństwa ku dobru małżonków stanowi uwieńczenie długiego procesu, w którym znaczącą rolę odegrał Sobór Watykański II, przede wszystkim konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*. W dokumencie tym podkreślono, że małżeństwo skierowane jest ku *bonum coniugum* ze swojej natury, a więc z zamysłu Stwórcy wobec owej wspólnoty życia i miłości mężczyzny i kobiety. Pozwoliło to przyjąć, że istotą tego dobra jest wzajemne obdarowanie się sobą przez małżonków. W odkryciu tym nie bez znaczenia pozostaje również wkład doktryny i orzecznictwa Roty Rzymskiej, gdzie dostrzeżono, iż jednym z istotnych elementów instytucji małżeństwa (zawartym w pojęciu *ius ad communionem vitae*) jest skierowanie tego związku ku dobru małżonków.

Treść prawną pojęcia *bonum coniugum* należy upatrywać w tym, co Bóg zamierzył w stosunku do mężczyzny i kobiety związanych małżeństwem. Przedmiotem wykluczenia dobra małżonków jest skierowanie małżeństwa ku temu dobru.

Wykluczenie pozytywnym aktem woli *bonum coniugum in principio suo* (jako istotnego elementu małżeństwa) skutkuje nieważnością tego związku (kan. 1101 § 2).

W dowodzeniu wykluczenia dobra małżonków (*in principio suo*) stosuje się trzy „klasyczne” dowody, jak w stosunku do każdej formy symulacji.

Słowa kluczowe: małżeństwo, *bonum coniugum*, wykluczenie *bonum coniugum*, orzecznictwo Roty Rzymskiej

Abstract

Introduction in Canon 1055 § 1 of the 1983 Code of Canon Law, the mention of the orientation of marriage towards the good of the spouses (and not only towards the good of the *bonum prolis*), is the culmination of a long and arduous process in which the Second Vatican Council, especially the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*, played a significant role. This document emphasizes that marriage is directed towards the *bonum coniugum* in its nature, that is, from the Creator's plan for this community of life and love between a man and a woman. It allowed us to assume that the essence of this good is the mutual giving of each other by spouses. The contribution of the doctrine and jurisprudence of the Roman Rota was also important in this discovery, in which it was noticed that one of the important elements of the institution of marriage (contained in the concept of *ius ad communionem vitae*) is directing this relationship also to the good of the spouses.

The legal content of the concept of *bonum coniugum* should be seen in what God intended for a man and a woman bound by marriage. The object of excluding the good of the spouses is to direct the marriage towards this good.

Exclusion by a positive act of will of the *bonum coniugum* in principio suo (as an essential element of marriage) results in the invalidity of this union (Canon 1101 § 2).

In proving the exclusion of the good of the spouses (*in principio suo*), three "classic" pieces of evidence are used, as in relation to any form of simulation.

Keywords: marriage, *bonum coniugum*, exclusion of the *bonum coniugum*, jurisprudence of the Roman Rota

Wstęp

W historii doktryny i dyscypliny kościelnej instytucji małżeństwa znaczące jest zwracanie uwagi – przez całe stulecia – na wymiar biologiczno-prokreacyjny tejże instytucji, z pomijaniem aspektu personalistycznego (dotyczącego samych małżonków). Doktryna małżeńska ukształtowana przez teologię scholastyczną była zwrócona ku biologizmowi i prokreacjonizmowi, stąd trudne było zharmonizowanie podwójnego wymiaru małżeństwa: jedności duchowej i seksualnej. Próba zmodyfikowania tej doktryny w osiemnastym stuleciu przez przyjęcie, iż wspólnota małżeńska jest skierowana – z natury swojej – zarówno ku budowaniu wzajemnej miłości małżonków, jak i ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa, została zdominowana przez systematykę tradycyjną celów małżeństwa, które w Kodeksie Pio-Benedyktyńskim (kan. 1013 § 1) zostały zhierarchizowane:

cel pierwszorzędny (zrodzenie i wychowanie potomstwa) i cel drugorzędny (wzajemna pomoc i zaspokojenie pożądliwości)¹. Do tej koncepcji skłonił się Pius XI w encyklice *Casti connubii* (1930), wskazując jednak również na wzajemną miłość małżonków jako na cel drugorzędny².

Głębsze zrozumienie dla właściwych celów małżeństwa przyniósł dopiero Sobór Watykański II (1962-1965), a doktryna przyjęta w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*³ znalazła swój refleks w posoborowej kodyfikacji prawa kanonicznego, kiedy to w kan. 1055 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.⁴ przyjęto, iż owa „wspólnota całego życia mężczyzny i kobiety skierowana jest z swej natury ku dobru małżonków oraz ku zrodzeniu i wychowaniu potomstwa” [Góralski 2010a, 20-32]. Określenie w ten sposób dwóch równorzędnych celów małżeństwa położyło kres doktrynie tradycyjnej [tamże, 38-39; Tenże 2000a, 318].

W odniesieniu do skierowania małżeństwa ku dobru małżonków mogą zachodzić (i *de facto* zachodzą) sytuacje, które uniemożliwiają urzeczywistnianie tego dobra, a tym samym powodują nieważność małżeństwa: niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich wynikających ze skierowania małżeństwa ku dobru małżonków (kan. 1095, 3° KPK/83) oraz wykluczenie tegoż dobra *in principio suo* (kan. 1101 § 2 KPK/83).

Gdy chodzi o tę drugą możliwość, a więc o symulację (częściową) zgody małżeńskiej w stosunku do *bonum coniugum* (*in principio suo*), to – mając na uwadze doktrynę i orzecznictwo rotalne – należy pytać o treść prawną wymienionego dobra (jako przedmiotu symulacji), istotę i formy wykluczenia go oraz o dowodzenie tego rodzaju symulacji.

¹ *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].

² Pius PP. XI, *Litterae Encyclicae de matrimonio christiano spectatis praesentibus familiae et societatis condicionibus, necessitatibus, erroribus, vitiis Casti Connubii* (31.12.1930), AAS 22 (1930), s. 539-92.

³ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* (07.12.1965), AAS 58 (1966), s. 1025-115; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallottinum, Poznań 2002, s. 526-606 [dalej: GS].

⁴ *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. Treść prawna pojęcia *bonum coniugum*

Wprowadzenie do ustawodawstwa małżeńskiego zwrotu *bonum coniugum* nie od razu zostało właściwie „odczytane” zarówno w doktrynie, jak i w orzecznictwie. Jeszcze 18 stycznia 1998 r., a więc piętnaście lat po promulgacji nowego KPK/83, M.F. Pompedda, ówczesny dziekan Roty Rzymskiej, przemawiając podczas audiencji dla sędziów i pozostałych pracowników tego Trybunału u Jana Pawła II stwierdził, że treść prawna terminu *bonum coniugum* stanowi jedną z bardziej znaczących kwestii hermeneutycznych wymagających dalszych badań w świetle zdrowej antropologii [Pompedda 1998, 2]. Wielu komentatorów upatrywało w tym dobru czwarte dobro Augustyńskie [Góralski 2010a, 43]. Trafnie natomiast zauważył U. Navarrete, iż zwrot *bonum coniugum* został użyty w kanonie w określonym kontekście, w którym wskazuje się cele małżeństwa, nie zaś na *bona matrimonii* [Navarrete 1986, 98].

W 1981 r. Papieska Komisja do Rewizji KPK stwierdziła, że *bonum coniugum* nie jest ani celem subiektywnym małżeństwa ani jego istotnym elementem, natomiast wskazuje na skierowanie tego związku ku wymienionemu dobru (podobnie jak skierowanie małżeństwa ku *bonum prolis*)⁵, co następnie upowszechnili M.F. Pompedda [Pompedda 1993, 97-103] i S. Villeggiante [Villeggiante 1996, 193]. To właśnie *ordinatio ad bonum coniugum* jest w rzeczywistości istotnym elementem przymierza małżeńskiego [Pastwa 2016, 154; Góralski 2010b, 159-60, 168-69].

Jakkolwiek *bonum coniugum* „opisywane” jest w różny sposób⁶, to jednak wszystkie te ujęcia są zgodne co do istoty: chodzi o prawo do intymnego zjednoczenia osób i dzieł, przez które nawzajem się doskonalą, albo o prawo do relacji międzyosobowej specyficznie małżeńskiej⁷. Niekiedy dobro to jest określane jako prawo do takiego postępowania małżonka, przez które współmałżonek może osiągnąć dopełnienie psychoseksualne właściwe prawdziwemu małżonkowi⁸.

Znaczące jest następujące wskazanie istoty *bonum coniugum* przez Benedykta XVI w alokucji do Roty Rzymskiej z 26 stycznia 2013 r.: „Dobro

⁵ Zob. *De matrimonio*, „Communicationes” 15 (1983), s. 223-24.

⁶ Zob. Dec. c. Pinto z 13 lutego 2002 r., RRD 94 (2002), s. 781, nr 4.

⁷ Zob. tamże; Dec. c. Arellano Cedillo z 15 maja 2015 r., RRD 107 (2015), s. 165, nr 6.

⁸ Tamże, nr 5-6.

małżonków polega po prostu na tym, by zawsze chcieć, mimo wszystko, dobra drugiego w działaniu prawdziwej i nierozwiązalnej wspólnocie życia”⁹.

Pogłębiona analiza kann. 1055 § 1, 1057 § 2 i 1101 § 2 KPK/83 upoważnia do przyjęcia, że *bonum coniugum* ujmowane *in se*, nie należy do istoty prawnej tego związku, nie stanowi więc w rzeczywistości istotnego elementu konsensu małżeńskiego, a tym samym i małżeństwa: jako instytucjonalny cel małżeństwa nie może stanowić jego istoty [Góralski 2010a, 63-64]. Istotę tę stanowi natomiast dobro to ujmowane *in principio suo*, a więc skierowanie małżeństwa – jako relacji międzypersonalnej – ku jego realizacji [Góralski 2007, 117; Tenże 2010a, 55, 64; Pastwa 2016, 138-39].

Jeśli istotę *bonum coniugum* stanowi dar osoby małżonka w stosunku do drugiej strony, co podkreślono w GS 48, to czymś właściwym wydaje się pytanie o bliższe określenie „treści” tego daru, inaczej o jego kategoryzację prawną.

Pytając o treść *bonum coniugum* należy odnieść się najpierw do kan. 1013 § 1 KPK/17, gdzie „wzajemną pomoc” małżonków (*mutuum adiutorium*) oraz zaspokojenie pożądliwości (*remedium concupiscentiae*) określono jako cele drugorzędne małżeństwa. Abstrahując od specyficznej problematyki „zaspokojenia pożądliwości”, jest czymś niewątpliwym, że odniesienie się do celu dotyczącego wzajemnej pomocy, w sposób oczywisty wskazywało na powiązanie zachodzące między dobrem małżonków i ich działaniami ludzkimi, które powinny kierować się ku takiemu celowi (świadczenia sobie przez małżonków wzajemnej pomocy).

Następnie wydaje się, że jeśli chce się wskazać właściwą treść pojęcia *bonum coniugum*, to dobro to należy identyfikować z tym, co Bóg zamierzył wobec mężczyzny i kobiety związanych węzłem małżeńskim, i co znalazło się w kan. 1057 § 2 KPK/83. W orzeczeniu c. Burke z 26 listopada 1992 r. wybitny audytor rotalny podkreśla, że *bonum coniugum* należy dostrzegać w tym, co Bóg zamierzył: „Nie jest dobrze, żeby mężczyzna żył sam” (Rdz 1,18). Stwórca więc upatrywał w instytucji małżeństwa pewne dobro – zarówno dla mężczyzny, jak i dla kobiety¹⁰. Chodziło o wzajemne obdarowanie

⁹ „[...] autentico bene coniugale [...] consiste semplicemente nel volere sempre e comunque il bene dell'altro, in funzione di un vero e indissolubile *consortium vitae* [wyróżnienie – W.G.]”. Benedictus XVI, *Allocutio ad Rotam Romanam* (26.01.2013), AAS 105 (2013), s. 171.

¹⁰ Dec. c. Burke z 26 listopada 1992 r., RRD 84 (1992), s. 270, nr 6. Zob. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997; tekst polski:

się sobą przez małżonków, urzeczywistniające się we wzajemnych relacjach, które to obdarowanie powoduje dojrzewanie małżonków w całym życiu małżeńskim (dobro małżonków stanowi „coś”, co należy osiągnąć)¹¹. W takim też duchu wypowiedział się Pius XI w encyklice *Casti connubii* z 31 grudnia 1931 r., podobnie jak Sobór Watykański II w konstytucji duszpasterskiej *Gaudium et spes*, gdzie stwierdzono, że małżonkowie „wypełniając [...] swoje zadania małżeńskie [...] zbliżają się do osiągnięcia własnej doskonałości i obopólnego uświęcenia” (GS 48).

Wspomniane obdarowanie się sobą przez małżonków implikuje sumę praw-obowiązków do spełniania przez całe życie (wiążących *ex iustitia*), przy czym, jak słusznie zauważa R. Sztymmler, trudno byłoby je określić wyczerpująco [Sztymmler 1983, 380; Góralski 2010b, 161]. Mając na uwadze kan. 1057 § 2 KPK/83, należy przyjąć, że skierowanie małżeństwa ku *bonum coniugum*, którego istotą jest dar z siebie w stosunku do drugiej strony, w naturalny sposób rodzi prawa i obowiązki, które obejmują to wszystko, co z natury swojej jest niezbędne do realizowania owego dobra [Villeggiante 1996, 195]. Nie ulega wątpliwości, że w urzeczywistnianiu dobra małżonków niezwykle ważny czynnik stanowią trzy dobra tradycyjne (*prolis, fidei i sacramenti*), wszak to właśnie w tych obszarach *bonum coniugum* urzeczywistnia się [Pompedda 1985, 146]. W wyroku c. Burke z 26 listopada 1992 r. wymienione dobra zostały określone jako podstawowa struktura, na której można budować *bonum coniugum*¹². W nieco innej formie zostało to ujęte w wyroku c. Todisco z 24 listopada 2016 r., gdzie czytamy: „Zachować pakt małżeński z wzajemną wiernością, z wytrwałością w tej wierności aż do śmierci, i z przyjęciem i wychowaniem potomstwa: to wszystko służy przede wszystkim autentycznemu dobru małżonków”¹³. W tym samym duchu wypowiada się C. Burke w orzeczeniu z 26 marca 1996 r. uznając za coś oczywistego, iż wykluczenie jedności (wierności), nierozzerwalności albo dobra potomstwa sprawia, że *bonum coniugum* doznaje unicestwienia. Dodaje, iż w takim przypadku małżeństwo jest nieważne z tytułu wykluczenia jednego wymienionych dóbr Augustyńskich, nie

Katechizm Kościoła Katolickiego, Pallottinum, Poznań 2002, nr 1605.

¹¹ Zob. Dec. c. Todisco z 24 listopada 2016 r., RRD 108 (2016), s. 309, nr 9.

¹² Dec. c. Burke z 26 listopada 1992 r., nr 6.

¹³ „Servare pactum matrimoniale cum mutua fidelitate, cum perseverantia in hac fide usque ad mortem, et cum acceptatione ac educatione filiorum: hoc ante omnia prodest authentico bono coniugum”. Dec. c. Todisco z 24 listopada 2016 r., nr 10.

zaś z tytułu wykluczenia *bonum coniugum*; to ostatnie zostaje „wchłonięte” przez jedno z owych trzech dóbr tradycyjnych. Nie oznacza to jednak, że dobro małżonków nie posiada żadnej skuteczności unieważniającej samo z siebie¹⁴.

Gdy chodzi o źródła istotnych obowiązków małżeńskich, na uwagę zasługuje ich syntetyczne wskazanie w orzeczeniu c. Stankiewicz z 16 grudnia 1994 r. Zasłużony dziekan Roty Rzymskiej wymienia tutaj przytoczone wyżej *tria bona matrimonii* oraz *bonum coniugum* dodając, że stanowią one komplementarny istotny charakter „małżeńskości” pochodzący ze wzajemnego integrowania się przez strony w sferze psychoseksualnej oraz z ustanowienia i utrzymywania między nimi wspólnoty życia osobowego¹⁵.

Szczególnie cenny jest fragment wyroku tegoż ponensa z 19 stycznia 1995 r., w którym zostało ukazane (na podstawie sześciu znaczących orzeczeń, z lat 1989-1991) stanowisko Roty Rzymskiej w przedmiocie źródła istotnych obowiązków małżeńskich, w tym wynikających ze skierowania małżeństwa ku *bonum coniugum*¹⁶.

Treść prawną *bonum coniugum* bardzo jasno ukazał Turnaturi w orzeczeniu z 13 maja 2004 r. zauważając (w oparciu o stwierdzenia M.F. Pompeddy i A. Stankiewicza), że do ważnego zawarcia małżeństwa wymaga się właściwej intencji oraz woli zaakceptowania i przyjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, wśród których są te, które zostały zawarte w trzech tradycyjnych dobrach małżeństwa, tj. zachowania wierności, czyli wyłączności (*bonum fidei*), wieczystości, czyli nierozzerwalności wspólnoty małżeńskiej (*bonum sacramenti*) oraz obowiązku zaakceptowania prokreacji pochodzącej od współmałżonka na drodze współżycia cielesnego dokonywanego w sposób naturalny i wychowania tegoż potomstwa narodzonego (*bonum prolis*); niektóre zaś powinności należą do dobra małżonków, do którego jest skierowane przymierze małżeńskie (kan. 1055 § 1 KPK/83)¹⁷. W wyroku z 20 kwietnia 1989 r. wymieniony ponens dodał: „Lecz obowiązki małżeńskie odnoszące się do *bonum coniugum* tylko te mogą być uznane za istotne, które w sposób znaczący odnoszą się do nawiązania i wieczystego

¹⁴ Dec. c. Burke z 26 listopada 1992 r., nr 8.

¹⁵ Dec. c. Stankiewicz z 16 grudnia 1994 r., „Monitor Ecclesiasticus” 123 (1997), s. 32-33.

¹⁶ Dec. c. Stankiewicz z 19 stycznia 1995 r., RRD 87 (1995), s. 53, nr 7. Kraiński 2011, 109-10.

¹⁷ Dec. c. Stankiewicz z 23 sierpnia 1988 r., RRD 80 (1988), s. 417, nr 5. Zob. także dec. c. Stankiewicz z 20 kwietnia 1989 r., RRD 81 (1989), s. 282-83, nr 5.

utrzymywania wspólnoty małżeńskiej przez wzajemną integrację psychoseksualną¹⁸. Z kolei papież Franciszek, podczas audiencji ogólnej z 15 kwietnia 2015 r. stwierdził, że można powiedzieć, iż bez wzajemnego wzbogacenia w relacji małżeńskiej – w myśli i w działaniu, w uczuciu i w pracy, a także w wierze – małżonkowie nie mogą nawet zrozumieć do końca, co znaczy być mężczyzną i kobietą¹⁹.

W kwestii dotyczącej wskazania obowiązków małżeńskich, które rzeczywiście czynią niemożliwym wzajemne wspieranie się małżonków i ich integrację wypowiada się ponens (Bruno) w orzeczeniu z 17 maja 1996 r.²⁰ A w wyroku c. Caberletti z 26 maja 2015 r. stwierdza się, że miłość małżeńska nie jest tylko uczuciem, lecz w istocie swojej stanowi zadanie w stosunku do drugiej strony, które podejmuje się dokładnym aktem woli²¹.

Tę samą myśl znajdujemy w przemówieniu Jana Pawła II do Roty Rzymskiej z 21 stycznia 1999 r. Ojciec święty podkreślił wówczas, że *amor coniugalis* nie polega przede wszystkim na uczuciu, natomiast w istocie swojej jest zadaniem skierowanym do współmałżonka, które podejmuje się aktem woli; i właśnie to czyni miłość małżeńską²².

G. Bertolini prezentuje wizję *bonum coniugum* jako rzeczywistości dynamicznej, gdzie wzajemne doskonalenie się małżonków stanowi coś istotnego, opartego na pragnieniu dobra współmałżonka jako obowiązku, który to cel należy realizować zarówno przez świadczenie praw małżeńskich w sposób parytetowy i respektujący godność osoby, jak i poprzez świadczenie miłości pełnej, jedynej i wyłącznej [Bertolini 2009, 130].

¹⁸ „Sed obligationes matrimoniales bono coniugum inherentes eae tantum essentielles haberi possunt, quae ad instaurandam ac perpetuam sustinendam communionem coniugalem per mutuam integrationem psychosexualem substantialiter conferunt”. Dec. c. Stankiewicz z 20 kwietnia 1989 r., nr 5.

¹⁹ Franciscus, *Catechesis in audientia generali, diei 15 aprilis 2015*, „L'Osservatore Romano” diei 16 aprilis 2015, s. 8.

²⁰ Dec. c. Bruno z 17 maja 1996 r., RRD 88 (1996), s. 390, nr 6.

²¹ Dec. c. Caberletti z 26 maja 2015 r., RRD 107 (2015), s. 187, nr 7. Zob. Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Rotam Romanam* (21.01.1999), AAS 91 (1999), s. 624.

²² Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Rotam Romanam* (21.01.1999), s. 624.

2. Istota i formy wykluczenia *bonum coniugum* (in principio suo)

Gdy w KPK/83 jako cele małżeństwa wskazano dobro małżonków oraz zrodzenie i wychowanie potomstwa (kan. 1055 § 1), zrodził się problem ewentualnego wykluczenia przez nupturienta *bonum coniugum*. Do postawienia pytania o możliwość symulacji zgody małżeńskiej w odniesieniu do tegoż dobra, w myśl kan. 1101 § 2 KPK/83 skłoniła perspektywa skierowania małżeństwa ku temu dobru, sprzyjająca łączeniu struktury celowości i istoty wspólnoty [Errázuriz 2010, 576-77].

W przeciwieństwie do wykluczenia *bonum prolis*, *bonum fidei* i *bonum sacramenti*, gdzie chodzi o ściśle określone aspekty małżeństwa, wykluczenie *bonum coniugum* dotyczy całokształtu relacji międzyosobowej zachodzącej między małżonkami, z całym bogactwem i złożonością wszystkich aspektów tej relacji: fizycznego, psychoseksualnego, moralnego, ekonomicznego, społecznego, duchowego, itd. Nie jest więc łatwo określić aspekty istotne owej relacji, podobnie jak zweryfikować wolę wykluczającą. Wchodzi tutaj w grę całe życie małżeńskie (w ujęciu horyzontalnym), a nie tylko jakiś jego szczególny jego wymiar, stąd też bardzo trudno jest rozróżnić między tym, co istotne i co nieistotne. Jak powie J. Hervada, przedmiotem zgody małżeńskiej jest „współposiadanie małżonka”, każdy z nich powinien chcieć drugą osobę aktem o charakterze przyczynowym, tzn. dać siebie jako małżonka i przyjąć drugiego jako takiego, tu i teraz [Hervada 2000, 187-89; Leszczyński 103-104]²³.

Gdy chodzi o znaczenie i istotną treść dobra małżonków dla „usytuowania” wykluczenia tego *bonum*, to należy powiedzieć, że wykluczenie to, niezależnie od przypisywanej mu treści, mieści się w obszarze zgody

²³ W świetle tego, co wyżej powiedziano, nie dziwi to, że w celu dokładnego określenia, jakie zachowania powinny być należne dobru współmałżonka, niejednokrotnie czyni się odniesienie do kontekstu kulturowego, a nawet do indywidualności pary małżeńskiej. Wymogi *bonum coniugum* byłyby więc wówczas różne, stosownie do określonych osób żyjących w różnych uwarunkowaniach. W takim jednak przypadku nie istniałoby to, co istotne, a roztropność prawna w konkretnych sytuacjach nie znajdowałaby kryteriów obiektywnych. Zamiast tego przyjmowałoby się kryteria zachowania, które każdy z małżonków powinien stosować w relacjach z drugim, biorąc pod uwagę sytuację kulturową i egzystencjalną obojga. Tego rodzaju zrelatywizowanie treści *bonum coniugum* (według kryterium kontekstu kulturowego) przypominałoby uznawanie małżeństwa nieudanego za nieważne [Errázuriz 2010, 576-79].

małżeńskiej i dotyczy wyłącznie małżeństwa *in fieri*, wszak to jedynie ten moment przesądza o ważności/nieważności związku. Niemożliwe jest przyjęcie jakiegokolwiek domniemania na rzecz skuteczności unieważniającej na podstawie określonego zachowania mniej lub bardziej znaczącego przeciwnego dobru drugiej strony. Zazwyczaj przyjmuje się, że obszar ten ma znaczenie raczej w sferze dowodzenia, gdzie usiłuje się wykazać, iż brak woli małżeńskiej istniał „od początku”.

Trudno nie zgodzić się z opinią C. Errazuriza co do tego, co stanowi przedmiot wykluczenia: nie jest nim *bonum coniugum*, lecz skierowanie małżeństwa ku *bonum coniugum* (*ordinatio ad bonum coniugum*). Wykluczenie skierowania małżeństwa ku dobru małżonków implikuje wolę, która zmierza do zawarcia związku pozbawionego istoty owej wspólnoty życia, bez której nie jest się prawdziwie małżonkiem. Istoty tej może zabraknąć, gdy np. nie wyklucza się *jakiejs* formy wspólnoty i chce się nawiązać relację, a motywem tego jest np. uzyskanie korzyści ekonomicznych, pragnienie zaspokajania pożądań czy zrodzenie potomstwa. Czymś całkowicie dominującym jest jednak wykluczenie jakiegokolwiek wzięcia pod uwagę drugiej strony jako małżonka, tak iż nie chodziłoby o prawdziwą wspólnotę życia i o prawdziwe skierowanie jej ku dobru drugiej osoby, która – w myśl intencji kontrahenta – miałaby się stać jedynie narzędziem do zrealizowania własnych interesów [Errázuriz 2010, 587-88; Giacchi 1981, 375-77; Villeggiantie 1999].

Gdy chodzi o obowiązki małżeńskie przynależące istotowo do *bonum coniugum*, to tylko one mogą być przedmiotem wykluczenia skutkującego nieważnością małżeństwa. Są to takie powinności, które służą do nawiązania i dozgonnego utrzymywania wspólnoty małżeńskiej poprzez wzajemną integrację psychoseksualną²⁴.

Co się tyczy wykluczenia *bonum coniugum*, to trafne wydają się stwierdzenia wyroku c. Todisco z 24 listopada 2016 r. Wymieniony ponens zauważa, że zgoda małżeńska nie daje żadnego prawa do skutecznego wypełnienia dobra małżonków. W przymierzu małżeńskim dane jest prawo konstytucyjne do potencjalnego urzeczywistniania *bonum coniugum* (*ius*), a także prawo do skierowania wspólnoty całego życia ku temu dobru poprzez podejmowanie konkretnych obowiązków, istotnych elementów (*ius ad iuris exercitium*), służących dobru małżonków (prawo do wspólnoty życia wraz z intymnym zespoleniem osób i dzieł, przez które małżonkowie nawzajem się doskonalą).

²⁴ Zob. dec. c. Stankiewicz z 20 kwietnia 1988 r., nr 7.

„Dlatego też, jeśli ktoś postanowił wykluczyć samo prawo do potencjalnego *bonum coniugum (ius)*, a *bonum coniugum* jest instytucjonalnym celem małżeństwa, taka intencja wyklucza sam cel instytucjonalny przymierza małżeńskiego ustanowiony przez Boga. Podobnie dzieje się, gdy nupturient postanowił wykluczyć jakiś istotny element służący dobru małżonków (*ius ad iuris exercitium*): prawo do wspólnoty życia, komplementarność lub integralność psychoseksualną małżonków, minimalny stopień relacji międzyosobowej między małżonkami, jednym słowem jakieś istotne elementy, które niewątpliwie stanowią podstawową strukturę, na której można budować *bonum coniugum*, w rzeczywistości więc kontrahent nie daje siebie ani też nie przyjmuje drugiej strony w pełnym wymiarze małżeńskim osoby”²⁵.

W wyroku c. Todisco z 13 maja 2004 r. wymieniony ponens stwierdza, że jeśli strony zawierając małżeństwo wykluczają jedynie intencję niekorzystania albo korzystania niewłaściwego ze skierowania małżeństwa ku *bonum coniugum* (ma to miejsce w dojrzewaniu samych małżonków przez całe życie małżeńskie i dosięga nie tylko korzyści z życia małżeńskiego, lecz, i przede wszystkim, jego wymagań, tak by małżonkowie mogli osiągnąć ów cel, do którego zostali stworzeni, i by wzrastali w miłości wobec Boga i bliźnich), wówczas małżeństwo jest ważne²⁶. Takie stanowisko podziela m.in. U. Navarrete podkreślając, że konsens małżeński nie dotyczy zwykłego faktu nawiązania wspólnoty życia, lecz prawa-obowiązku do tejże wspólnoty. Niejednokrotnie zdarza się, że zostaje zawarte prawdziwe małżeństwo, bez nawiązania wspólnoty życia, przynajmniej natychmiastowego; co ma miejsce najczęściej w małżeństwie zawieranim przez pełnomocnika [Navarrete 1986, 77; Góralski 2014, 18]²⁷.

²⁵ „Quapropter si quis statuit vel excludendi ipsum ius constitutionale ad potentiale bonum coniugum (ius) – quia bonum coniugum est matrimonii institutionalis finis et talis intentio ipsum finem institutionalem foederis matrimonialis a Deo statutum excludit –; vel excludendi aliquod elementum essenziale bono coniugum favens (ius ad iuris exercitium): ius ad vitae communionem, complementarietatem vel integrationem psycho-sexualem coniugum, minimum gradum relationis interpersonalis inter coniuges; una voce: aliqua elementa essentialia, quae enimvero basicam structuram praebent super quam bonum coniugum aedificari potest; reapse nec se donat, nec alteram partem accipit, in plena coniugali dimensione personae”. Dec. c. Todisco z 24 listopada 2016 r., nr 12.

²⁶ Tamże.

²⁷ W konkretnym przypadku należy zbadać, w jakiej mierze można czerpać z akt sprawy w sytuacji, w której, być może, nie została zachowana wspólnota życia, i to w takim stopniu, by można było stwierdzić, iż *de facto* zostało wykluczone *ipsum ius* do wspólnoty życia.

Cenna jest uwaga ponensa (Turnaturi) w sprawie *nullitatis matrimonii* rozstrzygniętej wyrokiem z 13 maja 2004 r., w myśl którego do ważnego zawarcia małżeństwa nie wymaga się, by kontrahent zamierzał *finis operis* małżeństwa, niezbędne jest natomiast, by go nie wykluczał pozytywnym aktem woli²⁸.

Znamienne jest stwierdzenie zawarte w wyroku c. Civili z 8 listopada 2000 r., w myśl którego istotne elementy dobra małżonków można wskazać na podstawie kan. 1057 § 2 KPK/83. Pozytywny akt woli wykluczający *bonum coniugum* ma miejsce wówczas, gdy intencja nupturienta jest skierowana przeciwko wymogowi (ludzkiemu i chrześcijańskiemu) ustawicznego i coraz pełniejszego wzrastania we wspólnocie i jedności ciał, serc, umysłów i woli, to zaś jest uzależnione od wzajemnego uznawania godności ludzkiej opartej na fundamentalnych prawach człowieka²⁹.

Wykluczenia dobra małżonków, jak zauważa Caberletti w orzeczeniu z 26 maja 2015 r., można dokonać w różny sposób, m.in. gdy nupturient kategorycznie odrzuca godność drugiej strony jako osoby albo jako małżonka³⁰. Wyklucza więc *bonum coniugum* m.in. ten, kto zawierając małżeństwo nie zamierza w żaden sposób zaakceptować podstawowych praw drugiej strony, m.in. prawa do wolności religijnej, „pojmuje” żonę jedynie jako służącą albo kobieta poślubia mężczyznę wyłącznie dla uzyskania korzyści materialnych; podobnie nupturient, który dla zaspokojenia swojego popędu seksualnego zamierza traktować drugą stronę jako „przedmiot pożądania” albo mężczyzna, który kobietę traktuje wyłącznie jako „sprawczynię” dziecka, choćby nie odrzucał aktów przez się zdolnych do zrodzenia potomstwa albo skierowania małżeństwa do zrodzenia potomstwa. *Bonum coniugum* wyklucza również ten, kto – determinowany miłością własną – zawiera małżeństwo z wolą nieudzielania żadnej pomocy moralnej i ekonomicznej współmałżonkowi³¹.

Jakakolwiek forma wykluczenia dobra małżonków wymaga zdecydowanie pozytywnego aktu woli, stosownie do dyspozycji kan. 1101 § 2 KPK/83. „Byłoby poważną raną zadaną stałości małżeństwa, a więc i jego świętości, podkreślił Jan Paweł II w alokucji do Roty Rzymskiej 29 stycznia 1993 roku,

²⁸ Dec. c. Turnaturi z 20 kwietnia 2004 r., RRD 9 (2004), s. 305, nr 11.

²⁹ Dec. c. Civili z 8 listopada 2000 r., RRD 92 (2000), s. 614, nr 6.

³⁰ Dec. c. Caberletti z 26 maja 2015 r., nr 8.

³¹ Tamże.

jeśli fakt symulacyjny nie byłby zawsze ze strony domniemanego symulanta skonkretyzowany aktem pozytywnym³².

Gdy chodzi o relację zachodzącą pomiędzy symulacją całkowitą i wykluczeniem *bonum coniugum*, to tytuły te (nieważności małżeństwa) różnią się od siebie, choć niekiedy bywają utożsamiane. Jakkolwiek jednak są nieco podobne do siebie, to jednak należy przyjąć, że zdecydowanie są tytułami całkowicie różnymi, mają bowiem różne przedmioty; inna też jest intencja symulowania.

3. Dowodzenie wykluczenia *bonum coniugum* (*in principio suo*)

Stosownie do kan. 1608 § 1 KPK/83, w wydaniu jakiegokolwiek wyroku, a więc i w sprawach *nullitatis matrimonii* wymaga się od sędziego uzyskania pewności moralnej. Aby można było w danym przypadku stwierdzić *exclusio boni coniugum*, w aktach sprawy muszą istnieć niezbite po temu dowody, podobnie zresztą jak w sprawach z każdego innego tytułu nieważności.

W sprawach symulacyjnych dotyczących wykluczenia *bonum coniugum* należy udowodnić, iż u danego nupturienta istniała – w momencie zawierania małżeństwa – intencja przeciwna (pozytywny akt woli) skierowaniu małżeństwa ku temu dobru. Jak w każdej sprawie symulacyjnej, mają tutaj zastosowanie trzy „klasyczne” dowody: *confessio simulantis* (*iudicialis et extraiudicialis*), *causa simulationis* (*proxima et remota*) oraz *circumstantiae* (*antecedentes, concomitantes et subsequentes*). Wyznanie domniemanego symulanta (sądowe i pozasądowe) stanowi dowód bezpośredni, przyczyna symulacji zaś i okoliczności – dowód pośredni³³.

W orzecznictwie rotalnym zwraca się szczególną uwagę na konieczność „zestawienia” ze sobą domniemanej przyczyny symulacji (*causa simulandi*) z przyczyną zawarcia związku (*causa contrahendi*)³⁴. Podkreśla się przy tym znaczenie określenia *causa simulandi*, a także poznanie sposobu postępowania domniemanego symulanta oraz jego osobowości.

³² „[...] sarebbe grave ferita inferta alla stabilità del matrimonio e quindi alla sacralità di esso, se il fatto simulatorio non fosse sempre concretizzato da parte dell’asserito simulante in un «actus positivus voluntatis»”. Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Rotam Romanam* (29.01.1993), AAS 85 (1993), s. 1259.

³³ Dec. c. Caberletti z 26 maja 2015 r., nr 8.

³⁴ Zob. dec. c. Todisco z 24 listopada 2016 r., nr 13; dec. c. Erlebach z 15 lipca 1999 r., A. 100/99, nr 4.

Znacząca rola w procesie przypadku świadkom, choć często o wykluczeniu przez daną stronę dobra małżonków wiedzą niewiele. W poznaniu woli małżonka, który miałaby wykluczyć *bonum coniugum*, pomocna jest okoliczność dotycząca jego postępowania w okresie przed zawarciem małżeństwa i wkrótce po zawarciu tego związku, a także ewentualne oznaki brutalności oraz wypowiedziane ostrych słów przeciwko *bonum coniugum*. Nie należy zapominać, głosi wyrok c. Civili z 8 listopada 2000 r., o tym, że fakty, jeśli są liczne, pewne, jednoznaczne i zbiegające się, są wymowniejsze od słów³⁵.

W wielu orzeczeniach rotalnych podkreśla się, że ocena dotycząca faktu wykluczenia dobra małżonków (*in suis principiis*) jako istotnego elementu małżeństwa jest trudna. Chodzi bowiem o stwierdzenie pozytywnego aktu woli skierowanego przez nupturienta przeciw wymogowi, tak ludzkiemu, jak i chrześcijańskiemu, ustawicznego wzrastania we wspólnocie zmierzającej do jedności ciał, serc, umysłów i woli. Ten codzienny postępek nie może się dokonywać, jeśli jedno nie będzie uznawać godności drugiego i nie odda siebie drugiemu pełną miłością, tj. z natury rzeczy jedyną i wyłączną³⁶.

W ocenie rozpoznawanych sądowo przypadków należy wystrzegać się rozumowania *post hoc propter hoc* – w tym znaczeniu, że stwierdzone *de facto* braki we wzajemnej relacji międzyosobowej małżonków „rozciągają się” (odnosi się) do rzekomego pierwotnego wykluczenia. Do możliwości popełniania tego podstawowego błędu nawiązał Benedykt XVI w przemówieniu do Roty Rzymskiej z 22 stycznia 2011 r. Stwierdził mianowicie, że w stosunku do wykluczenia istnieje ta sama obawa, która zagraża właściwej aplikacji norm o niezdolności (konsensualnej): poprzez szukanie motywów nieważności w postępowaniu, które nie dotyczy ustanowienia węzła małżeńskiego, lecz jego urzeczywistniania w życiu. Następca Jana Pawła II przestrzegł przed pokusą prostego przenoszenia zwykłych braków istniejących u małżonków w ich wspólnocie małżeńskiej na braki zgody małżeńskiej (rzekomo istniejące w jej wyrażeniu) zaznaczając, że prawdziwe wykluczenie może się zweryfikować tylko wówczas, gdy dotyczy skierowania małżeństwa ku *bonum coniugum* (kan. 1055 § KPK/83), wykluczonego pozytywnym aktem woli. Papież dodał, że niewątpliwie rzadkie

³⁵ Dec. c. Civili z 8 listopada 2000 r., nr 7.

³⁶ Dec. c. Ferreira Pena z 11 listopada 2015 r., RRD 107 (2015), s. 359, nr 5.

są przypadki, w których brak jest uznania drugiego małżonka albo zostaje wykluczone istotne skierowanie wspólnoty życia małżeńskiego ku dobru drugiego³⁷.

Zakończenie

Wprowadzenie do obowiązującego KPK/83 (w kan. 1055 § 1) wzmianki o skierowaniu małżeństwa ku *bonum coniugum*, będące konsekwencją doktryny zawartej w GS 48, stanowi niewątpliwie znaczące *novum* w ustawodawstwie małżeńskim. W dużej mierze jest to nawiązanie do tego, co znało się już w Dekrecie Gracjana: „Nuptiarum bonum semper quidam bonum est; quod bonum semper in populo Dei fuit” (41, C. XXVII, q. 1).

Ukazanie zgodnego z zamysłem Stwórcy personalistycznego wymiaru instytucji małżeńskiej wskazującego, że *ordinatio matrimonii ad bonum coniugum* (podobnie jak *ordinatio ad bonum prolis*) jest jej istotnym elementem, uznać należy za jedno z najbardziej wymownych osiągnięć posoborowego *ius matrimoniale*, upowszechnionego przez doktrynę i orzecznictwo Roty Rzymskiej, a przede wszystkim przez Magisterium Kościoła. Nic też dziwnego, że z roku na rok utrwalało się przekonanie, że prawdziwe *bonum coniugum* polega na urzeczywistnianiu przez małżonków – przez całe życie – ich relacji międzyosobowej i wynikających zeń istotnych obowiązków, poczynając od sfery życia intymnego a na wzrastaniu duchowym kończąc.

Jak pokazuje praktyka życiowa, realizacja tego, co wynika z skierowania małżeństwa ku dobru małżonków, staje się niekiedy niemożliwa, m.in. w przypadku wykluczenia jednej ze stron tego, co obejmuje *ordinatio matrimonii ad bonum coniugum*. Tego rodzaju symulacja (częściowa) zgody małżeńskiej, stanowiąca autonomiczny tytuł nieważności, jest formą wykluczenia istotnego elementu małżeństwa, którym jest właśnie owo skierowanie małżeństwa ku *bonum coniugum*.

Nie ulega wątpliwości, że dowodzenie owej symulacji nie należy do łatwych. Zdaje się o tym świadczyć m.in. następujące stwierdzenie zawarte w piśmie Sygnatury Apostolskiej z 28 maja 2014 r. skierowanym do wikariusza sądowego jednej z diecezji Stanów Zjednoczonych: „Faktem jest,

³⁷ Benedictus XVI, *Allocutio ad Rotam Romanam* (22.01.2011), AAS 103 (2011), s. 113.

że bardzo rzadko zdarza się, aby ktoś zawierał związek małżeński z zamiarem, aby w żaden sposób nie sprzyjać dobru współmałżonka”³⁸.

PIŚMIENNICTWO

- Bertolini, Giacomo. 2009. „La simulazione totale fra esclusione del bonum coniugum e della sacramentalità.” W *La giurisprudenza della Rota Romana sul consenso matrimoniale (1908-2008)*, red. Associazione Canonistica Italiana, 105-57. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Bonnet, Piero A. 1996 „L'essenza del matrimonio e il *bonum coniugum*.” W *Il „bonum omugum” nel matrimonio canonico*, red. Giuseppe Ricciardi, 89-135. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Errázuriz, Carlos J. 2010. „Il senso e il contenuto essenziale del *bonum coniugum*.” *Ius Ecclesiae* 3:573-89.
- Giacchi, Orio. 1981. „L'esclusione del matrimonium ipsum. L'esclusione del ius ad vitae communionem.” W *Chiesa e Stato nella esperienza giuridica (1933-1980). Studi raccolti e presentati da O. Fumagalli Carulli*, t. 1, 360-81. Milano: Giuffrè Editore.
- Góralski, Wojciech. 2000a. „*Bonum coniugum* w kan. 1055 § 1 Kodeksu Prawa Kanonicznego. Geneza i historia.” W *Plenitudo legis dilectio. Księga pamiątkowa dedykowana prof. Bronisławowi W. Zubertowi z okazji 65. rocznicy urodzin*, red. Antoni Dębiński, i Elżbieta Szczot, 305-28. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Góralski, Wojciech 2000b. „Znaczenie prawne zwrotu *bonum coniugum* kan. 1055 § 1 KPK.” *Ius Matrimoniale* 5:43-62.
- Góralski, Wojciech. 2007. *Studia nad małżeństwem i rodziną*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Góralski, Wojciech. 2010a. *Dobro małżonków a istotne obowiązki małżeńskie. Istotne obowiązki małżeńskie wynikające ze skierowania małżeństwa ku dobru małżonków i ich ochrona prawna w świetle orzecznictwa Roty Rzymskiej*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Góralski, Wojciech. 2010b. „Niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich dotyczących *bonum coniugum* w świetle wyroku Roty Rzymskiej z 26 listopada 1992 roku.” *Ius Matrimoniale* 15:155-70.
- Góralski, Wojciech. 2014. „Sędziowska ocena dowodów na przykładzie wyroku Roty Rzymskiej c. Defilippi z 26 lutego 2009 r. (*Incapacitas assumendi, exclusio boni sacramenti, exclusio boni coniugum*).” *Ius Matrimoniale* 25, nr 4:5-25.

³⁸ „The fact is that it would appear to be very rare that someone enters marriage with the intention not to promote in any way the good of the spouse”. Dec. c. Caberletti z 26 maja 2015 r., nr 8.

- Hervada, Javier. 2000. *Studi sull'essenza del matrimonio*. Milano: Giuffrè Editore.
- 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* 32:101-15.
- Navarrete, Urbano. 1986. *I beni del matrimonio: elementi e proprietà essenziali*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- Pastwa, Andrzej. 2016. *Dobro małżonków. Identyfikacja elementu „ad validitatem” w orzecznictwie Roty Rzymskiej*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Pompedda, Mario F. 1985. „Incapacità di natura psichica.” W *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, red. Adolfo Loghitano, 133-48. Bologna: Edizioni Dehoniane.
- Pompedda, Mario F. 1993. *Annotazioni sul diritto matrimoniale canonico*. Milano: Giuffrè.
- Pompedda, Mario F. 1998. „Il discorso pronunciato durante l'udienza dal Santo Padre del Tribunale della Rota romana il 18 gennaio 1998.” *L'Osservatore Romano* (19.01.1998), 2-3.
- Sztuchmiller, Ryszard. 1983. *Doktryna Soboru Watykańskiego II*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Villeggiante, Sebastiano. 1996. „Il *bonum coniugum* nella giurisprudenza canonica postconciliare.” W *Il „bonum coniugum” nel matrimonio canonico*, red. Associazione canonistica Italiana, 155-212. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

EWOLUCJA NAUCZANIA KOŚCIOŁA O WOLNOŚCI RELIGIJNEJ I OCHRONIE ŻYCIA POCZĘTEGO

THE EVOLUTION OF THE CHURCH'S TEACHING ON RELIGIOUS FREEDOM AND THE PROTECTION OF UNBORN LIFE

Dr Paulina Jabłońska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Polska
e-mail: p.jablonska@uksw.edu.pl; <https://orcid.org/0000-0002-5514-3215>

Abstrakt

Artykuł analizuje ewolucję nauczania Kościoła katolickiego w kwestii wolności religijnej i ochrony życia poczętego od czasów apostołów do współczesności. Oparte na prawie naturalnym i Objawieniu, nauczanie to konsekwentnie potępia aborcję, łącząc jej odrzucenie z wolnością religijną, rozumianą jako prawo do życia zgodnie z wiarą oraz z wolnością sumienia jako indywidualnym wyborem moralnym. Omówiono kluczowe etapy: sobory wczesnochrześcijańskie (Elwira, Ancyra, Trullo), regulacje średniowieczne (*Decretales Gregorii IX*), kodeksy kanoniczne (1917, 1983) oraz dokumenty magisterialne, m.in. *Casti Connubii*, *Humanae Vitae*, *Evangelium Vitae*, *Dignitas Personae* i *Dignitas Infinita*. Szczególną uwagę zwrócono na prawo naturalne jako fundament doktryny, różnice między wolnością religijną a wolnością sumienia oraz prawo do sprzeciwu sumienia personelu medycznego w obliczu wyzwań bioetycznych i sekularyzacji.

Słowa kluczowe: wolność religijna, ochrona życia, prawo naturalne, sumienie, sprzeciw sumienia

Abstract

The article examines the evolution of the Catholic Church's teaching on religious freedom and the protection of unborn life from apostolic times to the present. Grounded in natural law and Revelation, this teaching consistently condemns abortion, linking its rejection to religious freedom, understood as the right to live according to faith, and to freedom of conscience as an individual moral choice. Key stages are discussed: early Christian councils (Elwira, Ancyra, Trullo), medieval regulations (*Decretales*

Gregorii IX), canon law codes (1917, 1983), and magisterial documents, including *Casti Connubii*, *Humanae Vitae*, *Evangelium Vitae*, *Dignitas Personae*, and *Dignitas Infinita*. Special focus is given to natural law as the doctrine's foundation, the distinction between religious freedom and freedom of conscience, and the right to conscientious objection for medical personnel amid bioethical challenges and secularization.

Keywords: religious freedom, protection of life, natural law, conscience, conscientious objection

Wprowadzenie

Wolność religijna i ochrona życia poczętego od wieków stanowią filary nauczania Kościoła katolickiego, ewoluując w odpowiedzi na zmieniające się warunki historyczne i społeczne. Już w czasach apostołskich, opierając się na prawie naturalnym i Objawieniu, Kościół podkreślał nienaruszalność życia ludzkiego od poczęcia, traktując jego ochronę jako wyraz wiary. Wolność religijna, rozumiana jako prawo wspólnotowe do praktykowania wiary, oraz wolność sumienia, jako indywidualne prawo do moralnych wyborów, stały się ramami dla obrony życia nienarodzonego. Ich współzależność uwidoczniała się w konfrontacji z prawem świeckim i wyzwaniem bietycznymi, od wczesnych soborów po współczesne debaty.

Początki doktryny sięgają *Didache* (ok. 90-100), które potępia aborcję: *Nie zabijesz dziecka przez poronienie*¹. Sobory, jak Elwira (305) czy Trullo (691), ustalały kary za przerywanie ciąży, a średniowieczne *Decretales Gregorii IX* (1234) ugruntowały karalność aborcji w prawie kanonicznym [Jabłońska 2020, 32]. Kodeksy z 1917 r.² i 1983 r.³ potwierdziły ekskomunikę, a dokumenty XX i XXI w. – od *Casti Connubii* (1930) po *Dignitas Infinita* (2024) – dostosowały nauczanie do biotechnologii i sekularyzacji. Sobór Watykański II w *Dignitatis Humanae* zdefiniował wolność religijną jako prawo do działania zgodnie z sumieniem⁴, wzmacniając ochronę życia jako wyraz wiary.

¹ *Didache*, „Nauka Dwunastu Apostołów”, tłum. A. Świderkówna, Wydawnictwo M, Warszawa 1993, s. 12.

² *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].

³ *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].

⁴ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Declaratio de libertate religiosa*

Artykuł bada tę ewolucję, analizując wpływ historycznych uwarunkowań na doktrynę, z naciskiem na prawo naturalne, różnice między wolnością religijną a sumieniem oraz prawo do sprzeciwu sumienia personelu medycznego w obliczu konfliktów między wiarą a prawem świeckim.

1. Wolność religijna a ochrona życia poczętego przed Soborem Watykańskim II

Nauczanie Kościoła o ochronie życia poczętego ma swoje początki w czasach apostołskich, gdy chrześcijaństwo zmagало się z rzymskimi praktykami aborcji, infanticydium i porzucania dzieci. *Didache* (ok. 90-100), jeden z najstarszych tekstów chrześcijańskich, jasno potępiało aborcję: „Nie zabijesz dziecka przez poronienie ani nie zabijesz go po urodzeniu”⁵, ustanawiając fundament doktryny opartej na prawie naturalnym – uniwersalnej zasadzie moralnej, która uznaje życie jako dar Boży dostępny rozumowi ludzkiemu. W kontekście Imperium Rzymskiego, gdzie aborcja była powszechna (np. za pomocą ziół czy mechanicznych metod), Kościół odróżniał się od kultury pogańskiej, podkreślając nienaruszalność życia od poczęcia.

Wczesne sobory i synody ugruntowały to stanowisko, reagując na konkretne wyzwania moralne i społeczne:

- *Sobór w Elwirze* (305): kan. 63 ekskomunikował kobiety dokonujące aborcję, a kan. 68 nakładał surowe kary na matki zabijające dzieci z cudzołóstwa, co odzwierciedlało troskę o życie w kontekście rozpadu norm rodzinnych w późnym antyku [Torres 2019, 5];
- *Sobór w Ancyrze* (314): kan. 21 ustalił 10-letnią pokutę za aborcję, wskazując na jej ciężar jako grzech przeciwko życiu i wspólnocie chrześcijańskiej [Vargas 2008, 3];
- *Synod w Neocesarze* (314-319): kan. 6 potępiał przerywanie ciąży, odwołując się do naturalnej godności życia i prawa Bożego, co było odpowiedzią na presję społeczną wobec ubogich rodzin [Torres 2019, 6];
- *Apostolicus Ordo Ecclesiae* (ok. 380): tekst ten zakazywał aborcji, podkreślając jej niezgodność z prawem naturalnym i chrześcijańskim

Dignitatis Humanae (07.12.1965), AAS 58 (1966), s. 926-46; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallottinum, Poznań 2002, s. 414-26 [dalej: DH].

⁵ *Didache*, s. 12.

porządkiem moralnym, co wzmacniało wspólnotowy wymiar wolności religijnej jako obrony życia [Vargas 2008, 2];

- *Sobór w Lérida* (546): kan. 2 wprowadzał kary za aborcję, reagując na praktyki w wizygockiej Hiszpanii, gdzie presja ekonomiczna często prowadziła do takich decyzji [Torres 2019, 7];
- *Sobór Trulliański* (691): kan. 91 zrównał aborcję z zabójstwem, karając zarówno kobiety, jak i wszystkich zaangażowanych (np. lekarzy czy pomocników), co stanowiło wczesne wskazanie na prawo do sprzeciwu sumienia dla tych, którzy mogliby być zmuszeni do udziału w takich czynach [Vargas 2008, 4].

W okresie patrystycznym Ojcowie Kościoła, jak Tertulian, pisali: „Człowiek jest człowiekiem już w łonie matki” [Tertulian 1947, 89], a św. Augustyn argumentował, że życie poczęte posiada duszę od momentu zaistnienia, co czyni aborcję moralnie niedopuszczalną [Augustyn 1982, 45]. Te tezy, zakorzenione w prawie naturalnym, kształtowały doktrynę w obliczu hellenistycznych i rzymskich zwyczajów, które traktowały życie nienarodzone jako własność rodziców.

W średniowieczu, w kontekście feudalnych struktur i presji ekonomicznych, papież Grzegorz IX w *Decretales Gregorii IX* (1234) ugruntował karalność aborcji w prawie kanonicznym, wprowadzając sankcje dla kobiet i współpracowników [Jabłońska 2020, 34]. Dokument ten, wydany w okresie wzrostu wpływów Kościoła na prawo świeckie, odpowiadał na realia epoki, gdzie życie nienarodzone było zagrożone zarówno przez aborcję, jak i porzucanie dzieci z powodu ubóstwa czy nieślubnego pochodzenia. Wolność religijna w tym czasie obejmowała prawo wspólnoty chrześcijańskiej do egzekwowania moralności zgodnej z wiarą, co wzmacniało ochronę życia jako wyrazu posłuszeństwa wobec Boga.

W XX w. KPK/17 wprowadził ekskomunikę *latae sententiae* za aborcję (kan. 2350), rozszerzając odpowiedzialność na wszystkich współpracowników (kan. 2209). Kodeks ten, opracowany w odpowiedzi na rosnący liberalizm i zmiany społeczne po rewolucji przemysłowej, podkreślał nienaruszalność życia w kontekście nowych wyzwań, takich jak rozwój medycyny i dostępność środków aborcyjnych. Encyklika *Casti Connubii* Piusa XI (1930) głosiła: Życie niewinne, zwłaszcza nienarodzone, jest nietykalne⁶,

⁶ Pius PP XI, Litterae encyclicae de matrimonio christiano spectatis praesentibus familiae et societatis condicionibus, necessitatibus, erroribus, vitiis *Casti connubii* (31.12.1930), AAS

łącząc ochronę życia z wolnością religijną, rozumianą jako prawo wiernych do życia zgodnie z wiarą i sprzeciwu wobec praw świeckich naruszających doktrynę. W dobie kryzysu wartości rodzinnych i wzrostu ideologii eugenicznych Kościół widział w aborcji nie tylko grzech indywidualny, ale także zagrożenie dla solidarności społecznej i moralnego ładu [Bołoz 1997, 168]. Wolność religijna, w tym okresie, obejmowała także prawo do publicznego świadectwa przeciwko takim praktykom, co zapowiadało późniejsze debaty o klauzuli sumienia w XX w.

2. Nauczanie posoborowe: od Pawła VI do Jana Pawła II

Sobór Watykański II (1962-1965) stanowił przełom w definiowaniu wolności religijnej, otwierając nowy etap w nauczaniu Kościoła. Deklaracja *Dignitatis Humanae* stwierdzała: Człowiek ma prawo do wolności religijnej, która polega na tym, że nie można go zmuszać do działania wbrew sumieniu w sprawach religijnych (DH 2). Deklaracja ta, choć nie odnosiła się wprost do aborcji, stworzyła ramy dla jej potępienia jako naruszenia sumienia wiernych i wspólnotowego prawa do praktykowania wiary. W dobie powojennej odbudowy, wzrostu ruchów feministycznych i legalizacji aborcji w wielu krajach (np. w ZSRR w 1955 r., czy w Wielkiej Brytanii w 1967 r.), Kościół musiał zmierzyć się z nowymi wyzwaniami społecznymi i moralnymi, które podważały tradycyjne rozumienie życia i rodziny.

Paweł VI w encyklice *Humanae Vitae* (1968) pisał: Życie ludzkie jest święte od chwili poczęcia; każda próba jego zniszczenia jest sprzeczna z prawem naturalnym⁷, potępiając aborcję i środki antykoncepcyjne jako naruszenie Bożego planu. W *Octogesima Adveniens* (1971) apelował o praktyczne wcielenie tej zasady w życie społeczne: Chrześcijanie winni świadczyć o szacunku dla życia w każdej dziedzinie⁸. W kontekście rosnącej

22 (1930), p. 539-92; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 539-92, nr 67.

⁷ Paulus PP. VI, *Litterae encyclicae de propagation humane proles recte ordinanda Humanae 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, nr 14.

⁸ Tenże, *Epistula Apostolica Octogesima Adveniens* (14.05.1971), AAS 63 (1971), s. 401-441; tekst polski: Paweł VI, *Octogesima Adveniens*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 2016, nr 48.

sekularyzacji i rozwoju technologii reprodukcyjnych (np. antykoncepcji hormonalnej), Paweł VI podkreślał, że wolność religijna obejmuje nie tylko prawo do kultu, ale także moralne działanie zgodne z wiarą, co stało się podstawą dla późniejszych dyskusji o sprzeczności sumienia wobec aborcji. Jego nauczanie było odpowiedzią na erę kontrkultury lat 60-tych, która promowała indywidualizm kosztem wartości chrześcijańskich.

Jan Paweł II pogłębił tę doktrynę, łącząc ochronę życia z godnością osoby ludzkiej w obliczu globalnych przemian. W *Redemptor Hominis* (1979) pisał: „Godność osoby jest podstawą praw człowieka, w tym prawa do życia od poczęcia”⁹, ustanawiając życie jako centralny element chrześcijańskiej antropologii. W *Familiaris Consortio* (1981) nazwał rodzinę *sanktuarium* życia i wzywał do jej ochrony przed zagrożeniami moralnymi¹⁰. W *Gratissimam sane familiis* (1994) przeciwstawił kulturę życia *cywilizacji śmierci*, wskazując na aborcję, eutanazję i manipulacje genetyczne jako symptomy kryzysu moralnego: „Musimy budować świat, w którym życie jest szanowane”¹¹.

Kluczowym dokumentem była encyklika *Evangelium Vitae* (1995), gdzie Jan Paweł II stwierdził: „Aborcja jest zabójstwem niewinnej istoty ludzkiej” i podkreślał prawo do sprzeciwu sumienia: „Nikt nie może być zmuszony do działania wbrew swemu sumieniu, zwłaszcza w sprawach życia i śmierci”¹². Encyklika ta, wydana w odpowiedzi na legalizację aborcji w wielu krajach zachodnich¹³, jasno wspierała personel medyczny w odmowie udziału w takich procedurach, łącząc wolność sumienia z wolnością religijną jako prawem wspólnoty chrześcijańskiej do dawania świadectwa. *Donum Vitae* (1987), wydane przez Kongregację Nauki Wiary pod przewodnictwem

⁹ Ioannes Paulus PP. II, Summi Pontificis Litterae Encycliae *Redemptor Hominis* (04.03.1979), AAS 71 (1979), s. 257-324; tekst polski: Jan Paweł II, *Redemptor Hominis*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 1999, nr 17.

¹⁰ Tenże, 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, nr 26.

¹¹ Tenże, *Litterae Gratissimam sane familiis datae ipso volente 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, nr 21.

¹² Tenże, *Litterae encyclicae de vitae humanae inviolabili bono Evangelium vitae* (25.03.1995), AAS 87 (1995), s. 401-522; tekst polski w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1996, nr 73.

¹³ Prawo do aborcji na przykładzie sprawy *Roe v. Wade* – sygn. 410 U.S. 113, 93 S.Ct. 705.

Jana Pawła II, potępiło manipulacje embrionami: „Życie ludzkie musi być szanowane i chronione od momentu poczęcia”¹⁴, reagując na rozwój technologii *in vitro* i badań nad embrionami w latach 80-tych.

KPK/83 potwierdził ekskomunikę za aborcję (kan. 1398) i wprowadził prawo do chrztu płodów poronionych (kan. 871), co odzwierciedlało troskę o godność życia nawet w przypadkach tragicznych [Lempa 1991, 251]. W tym okresie Kościół zmagał się z rosnącym wpływem biotechnologii, takich jak zapłodnienie pozaustrojowe i diagnostyka prenatalna, które stawiały nowe pytania etyczne o status embrionu i granice ludzkiej interwencji w życie. Nauczanie Jana Pawła II, zakorzenione w prawie naturalnym, było odpowiedzią na te wyzwania, łącząc wolność religijną z moralnym obowiązkiem obrony życia w świecie coraz bardziej zdominowanym przez pragmatyzm i relatywizm moralny.

3. Współczesność: Benedykt XVI i Franciszek

Pontyfikat Benedykta XVI koncentrował się na prawie naturalnym jako fundamencie ochrony życia. W przemówieniach podkreślał: „Prawo naturalne jest uniwersalnym kryterium moralnym, niezależnym od wiary, dostępnym rozumowi ludzkiemu” [Cieślik 2012, 15]. Jego podejście było odpowiedzią na rosnącą sekularyzację i rozwój biotechnologii, takich jak *in vitro* czy manipulacje genetyczne. Instrukcja *Dignitas Personae* (2008) potępiła technologie naruszające godność embrionu: „Życie ludzkie jest nienaruszalne od chwili poczęcia, a każda interwencja musi szanować jego integralność”¹⁵. Dokument ten wyraźnie wspierał prawo personelu medycznego do sprzeciwu sumienia wobec aborcji, eksperymentów na embrionach czy eutanazji, wskazując, że wolność sumienia jest niezbywalnym prawem osoby wierzącej w obliczu nacisku prawnego i społecznego. Benedykt XVI w swoich wystąpieniach, np. do Papieskiej Akademii Życia (2006), apelował

¹⁴ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Instructio de observantia erga vitam humanam nascentem deque procreationis dignitate tuenda Donum vitae* (22.02.1987), AAS 80 (1988), s. 70-102; tekst polski w: Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania odpowiedzi na niektóre aktualne zagadnienia Donum Vitae*, https://www.kodr.pl/wp-content/uploads/2018/10/donum_vitae.pdf [dostęp: 26.03.2025], nr II, 8.

¹⁵ Taż, *Instructio Dignitas Personae de quibusdam quaestionibus bioethicis* (08.12.2008), AAS 100 (2008), s. 858-87; tekst polski: Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja Dignitas Personae o niektórych problemach bioetycznych*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2009, pkt 12.

o budowanie „etyki opartej na rozumie i wierze”, która chroni życie w dobie globalizacji i relatywizmu moralnego.

Franciszek kontynuuje tę linię, dostosowując nauczanie do realiów XXI w. W *Amoris Laetitia* (2016) wspiera wolność sumienia: „Sumienie wiernych musi być szanowane w decyzjach moralnych, zwłaszcza w sprawach życia i rodziny”¹⁶. W *Dignitas Infinita* (2024) podkreśla: „Każde życie, od poczęcia do naturalnej śmierci, ma nieskończoną godność, której nie można naruszyć żadnym prawem ludzkim”¹⁷. Franciszek wyraźnie odróżnia wolność religijną – jako prawo wspólnotowe do praktykowania wiary i publicznego świadectwa – od wolności sumienia, rozumianej jako indywidualna przestrzeń moralnego rozeznania. Obie te wolności znajdują zastosowanie w prawie do sprzeciwu sumienia, szczególnie dla lekarzy i pielęgniarek, którzy w wielu krajach – np. po legalizacji aborcji w Argentynie (2020) czy presji na udział w procedurach *in vitro* – stają przed dylematem między wiarą a obowiązkiem zawodowym.

Współczesne wyzwania, takie jak rozwój technologii CRISPR do edycji genów, klonowanie czy presja sekularyzacyjna, zmuszają Kościół do precyzyjnej obrony życia. Franciszek w swoich homiliach (np. 2021 r.) nazywa aborcję *plagą współczesności* i wzywa do *odwagi sprzeciwu* wobec praw naruszających godność¹⁸. *Dignitas Infinita* rozwija tę myśl, apelując o *kulturę szacunku dla życia na każdym etapie* i ostrzegając przed *kulturą odrzucenia*, która dehumanizuje najsłabszych (DI 53). W kontekście globalnym Kościół pod pontyfikatem Franciszka stawia na dialog z nauką i społeczeństwem, łącząc wiarę z rozumem, by odpowiedzieć na dylematy bioetyczne, takie jak status embrionu w badaniach naukowych czy prawo do życia w obliczu ubóstwa i migracji [Gałązka 2018, 45-47]. Wolność religijna staje się tu nie

¹⁶ Francisci PP., Summi Pontificis Adhortatio Apostolica Post-Synodalis *Amoris Laetitia* (19.03.2016), AAS 108 (2016), s. 311-446; tekst polski w: Franciszek, *Adhortacja Apostolska Amoris Laetitia*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 2016, nr 37.

¹⁷ Dicastero per la Dottrina della Fede, Dichiarazione *Dignitas Infinita Circa la Dignita Umana* (02.04.2024), AAS 116 (2024), s. 123-45; tekst polski w: *Dykasteria Nauki Wiary, Deklaracja Dignitas Infinita o godności człowieka*, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, Wrocław 2024 [dalej: DI], nr 24.

¹⁸ Francisci PP., *Conferentia Stampa in Aereo a Reditu ex Slovakia* (15.09.2021), AAS 113 (2021), s. 651-58; tekst polski w: Franciszek, *Konferencja prasowa na pokładzie samolotu powrotnego ze Słowacji*, „L'Osservatore Romano” (wyd. pol.) 10 (2021), s. 12-15.

tylko prawem, ale moralnym obowiązkiem wiernych do aktywnej ochrony życia w świecie zdominowanym przez relatywizm i pragmatyzm.

Zakończenie

Nauczanie Kościoła katolickiego o wolności religijnej i ochronie życia poczętego przeszło długą drogę od *Didache* – które jasno potępiało aborcję jako naruszenie Bożego prawa – po *Dignitas Infinita*, które reafirmuje nieskończoną godność każdego życia w obliczu współczesnych wyzwań. Ta ewolucja, choć zakorzeniona w niezmiennych zasadach prawa naturalnego i Objawienia, dostosowywała się do historycznych realiów: od wczesnochrześcijańskich soborów, które reagowały na pogańskie praktyki, przez średniowieczne regulacje prawne wzmacniające ochronę życia w feudalnym społeczeństwie, po kodeksy kanoniczne i dokumenty XX i XXI w., odpowiadające na sekularyzację, biotechnologię i globalizację.

Wolność religijna, zdefiniowana przez Sobór Watykański II jako prawo do działania zgodnie z sumieniem oraz wolność sumienia, rozumiana jako indywidualna odpowiedzialność moralna, stały się kluczowymi narzędziami w obronie życia nienarodzonego. Szczególną rolę odgrywa tu prawo do sprzeciwu sumienia, zwłaszcza dla personelu medycznego, który w wielu krajach – od Europy po Amerykę Łacińską – zмага się z presją prawną i społeczną, by uczestniczyć w aborcji czy eksperymentach na embrionach. Kościół, od *Casti Connubii* Piusa XI po *Evangelium Vitae* Jana Pawła II, konsekwentnie podkreśla, że ochrona życia jest nie tylko doktrynalnym nakazem, ale także praktycznym wyrazem wiary w świecie coraz bardziej zsekularyzowanym.

Dziś, w dobie edycji genetycznej, klonowania i legalizacji aborcji w wielu regionach, Kościół stoi przed koniecznością obrony swojej doktryny w nowych warunkach. *Dignitas Personae* i *Dignitas Infinita* wskazują na konieczność dialogu z nauką, ale bez kompromisów w kwestii godności osoby ludzkiej. Nauczanie to, łącząc wiarę z rozumem, pozostaje aktualne, wyzywając do budowy kultury życia, która przeciwstawia się *cywilizacji śmierci* – jak nazwał to Jan Paweł II. Wolność religijna i sumienie, jako filary tej doktryny, nie tylko chronią wiernych przed przymusem, ale także inspirują do aktywnego świadectwa na rzecz życia w świecie naznaczonym moralnym relatywizmem i technologicznym redukcjonizmem.

Wnioski

1. *Spójność doktryny*: Od *Didache* po *Dignitas Infinita* Kościół konsekwentnie potępia aborcję jako naruszenie prawa naturalnego i godności osoby ludzkiej, widząc w niej zagrożenie dla moralnego porządku opartego na Objawieniu. Ta ciągłość świadczy o uniwersalności nauczania, niezależnie od epoki.
2. *Wolność religijna i sumienie*: Wolność religijna, jako prawo wspólnotowe, oraz wolność sumienia, jako indywidualny wybór, wspierają prawo do sprzeciwu sumienia, szczególnie dla personelu medycznego, który odmawia udziału w aborcji czy manipulacjach embrionami. To podwójne prawo jest kluczowe w konfliktach z prawem świeckim.
3. *Ewolucja prawa kanonicznego*: Prawo kanoniczne ewoluowało od kar soborowych (np. Elwira, Trullo) po KPK/17 i KPK/83, dostosowując sankcje do wyzwań epoki – od pogańskich praktyk po współczesne biotechnologie – zawsze w obronie życia [Jabłońska 2020, 34].
4. *Prawo naturalne jako fundament*: Nauczanie opiera się na prawie naturalnym, które Pius XI nazwał „nienaruszalnym”, a Benedykt XVI uznał za uniwersalne kryterium moralne [Cieślak 2012, 16-17]. To połączenie rozumu i wiary czyni doktrynę dostępną także dla niewierzących.
5. *Odpowiedź na bioetykę*: Dokumenty, jak *Donum Vitae* czy *Dignitas Personae*, reagują na współczesne dylematy – *in vitro*, edycję genów – podkreślając nienaruszalność życia od poczęcia i konieczność etyki opartej na godności.
6. *Dialog wolności*: Wolność religijna i sumienie współistnieją, tworząc przestrzeń dla dialogu między wiarą a rozumem, co pozwala Kościołowi odpowiadać na sekularyzację i relatywizm, jednocześnie chroniąc życie nienarodzone.
7. *Kultura życia*: Kościół, od Jana Pawła II po Franciszka, promuje kulturę życia jako alternatywę dla *cywilizacji śmierci*, wzywając wiernych do aktywnego świadectwa w obronie najsłabszych – nienarodzonych, ubogich, odrzuconych – w świecie zdominowanym przez pragmatyzm i technologię.

PIŚMIENNICTWO

- Augustyn. 1982. *De Anima et Eius Origine*. Tłum. Jerzy Sulowski. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Bołoz, Wojciech. 1997. *Życie w ludzkich rękach*. Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej.
- Cieślak, Jan. 2012. „Benedykt XVI o życiu nienarodzonym.” *Studia nad Rodziną* 16, nr 1-2:13-32.
- Gałązka, Małgorzata. 2018. „Sprzeciw sumienia w prawie polskim i kanonicznym.” *Studia Prawnicze* 3:45-60.
- Jabłońska, Paulina. 2020. „Penalizacja aborcji w prawie kanonicznym i świeckim.” *Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne* XIX, nr 2 (37):22-37.
- Lempa, Florian. 1991. „Życie ludzkie w KPK z 1983 roku.” *Prawo Kanoniczne* 34 (3-4):245-60.
- Tertulian. 1947. *Apologetyk*. Tłum. Jan Sajdak. Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Torres, Jose. 2019. „La protección de la vida en la tradición canónica.” <https://www.arsmedica.cl/index.php/MED/article/view/297/229> [dostęp: 25.03.2025].
- Vargas, Alberto. 2008. „El aborto en la historia de la Iglesia.” <http://www.autores-catolicos.org/PDF004/AAAUTORES08906.pdf> [dostęp: 25.03.2025].

ROLA SĄDZIEGO W KANONICZNYM PROCESIE O NIEWAŻNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA – WYBRANE ZAGADNIENIA

THE ROLE OF THE JUDGE IN THE CANONICAL PROCESS FOR THE NULLITY OF MARRIAGE – SELECTED ISSUES

Ks. kmdr por. w st. spocz. dr Zbigniew Jaworski

Sąd Metropolitalny Szczecińsko-Kamieński, Polska
e-mail: zjaworski54@wp.eu; <https://orcid.org/0009-0006-6124-0210>

Abstrakt

Sądownictwo kościelne stawia określone warunki, aby powierzyć urząd sędziego duchownemu, a nawet świeckiemu. Kodeks Prawa Kanonicznego określa też uprawnienia i obowiązki sędziom kościelnym. Najczęstszym procesem w sądach kościelnych jest proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa. Temat artykułu wprowadza w problematykę troski Kościoła o zbawienie dusz.

Problem badawczy artykułu koncentruje się z jednej strony na przepisach prawa, a z drugiej strony na aplikacji przepisów prawa w konkretnej sytuacji życiowej stron. Troska o prawdę obiektywną sązonego małżeństwa przyświecała Autorowi artykułu, który ponad dwadzieścia lat sądził sprawy sporne małżeńskie i karne kanińskie w dwóch sądach metropolitalnych. Materiał badawczy to ponad półtora tysiąca wydanych wyroków i dekretów oraz kilka tysięcy wniosków sędziowskich. Ważną sprawą we wszystkich procesach sądowych jest bezstronność i obiektywizm sędziego, co w prawie państwowym jest określane jako niezawisłość sędziowska.

Słowa kluczowe: wikariusz sądowy, sędzia, proces, nieważność małżeństwa, trybunał kościelny, bezstronność sędziowska

Abstract

Ecclesiastical judiciary imposes specific conditions to appoint a judge, whether cleric or layperson. The Code of Canon Law outlines the rights and duties of ecclesiastical judges. The most common process in ecclesiastical courts is the process for

the declaration of nullity of marriage. The topic of the paper introduces the issue of the Church's concern for the salvation of souls.

The research problem of the paper focuses on, on the one hand, the legal regulations, and on the other hand, the application of these regulations in the specific life situations of the parties involved. The Author's concern for the objective truth about the judged marriage is reflected in his over twenty years of experience in adjudicating marital and clerical criminal cases in two metropolitan courts. The research material consists of over one and a half thousand issued judgments and decrees, as well as several thousand judicial motions. An important issue in all judicial processes is the impartiality and objectivity of the judge, which in civil law is referred to as judicial independence.

Keywords: judicial vicar, judge, process, marriage nullity, ecclesiastical tribunal, judicial impartiality

Sędzia jest osobą, której powierzono urząd sądzenia spraw spornych i innych (np. karnych, administracyjnych), ferowania wyroków czy to kolegialnie czy jednoosobowo. Sędzia może kierować całością procesu, spełniać funkcje kierownicze i decyzyjne [Krukowski 2007, 32]. Sędzia posiada także pewien zakres władzy administracyjnej, mocą której może wyznaczać obowiązki urzędnikom trybunału oraz nadzorować strony procesowe [Greszata-Telusiewicz 2019, 2593]. Rola i kompetencje sędziego ewoluują od starego Kodeksu¹, poprzez Kodeks papieża Jana Pawła II², instrukcję *Dignitas connubii*³, aż do *Mitis iudex Dominus Iesus*⁴ i *Mitis et misecors Iesus*

¹ *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].

² *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].

³ Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis 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].

⁴ Franciscus PP., *Litterae apostolicæ motu proprio datæ Mitis Iudex Dominus Iesus quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformatur* (15.08.2015), AAS 107 (2015), s. 958-970; tekst polski: Franciszek, *List apostolski motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus, reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa*, tekst

papieża Franciszka⁵. Chociaż ani KPK/17 ani KPK/83 nie podają precyzyjnej definicji sędziego, to jednak oba kodeksy wskazują na pewne cechy, funkcje czy zadania, które prawodawca przypisuje sędziemu. Uwzględniając coraz powszechniejszą mentalność rozwodową, która nie rozumie i nie akceptuje trwałości małżeństwa sakramentalnego oraz wzmagający się relatywizm moralny traktujący wybiórczo naukę Kościoła o małżeństwie i rodzinie należy przypominać i powracać do początku, iż: „mężczyzną i niewiastą stworzył ich” (Mk 10, 6), nakazał im prokreację oraz trwałość: „Co Bóg złączył tego człowiek niech nie rozdziela” (Mk 10, 9).

Jako ponad dwudziestoletni pracownik sądów kościelnych, zarówno w pierwszej, jak i w drugiej instancji w sprawach spornych i karnych podjąłem ten temat dla przypomnienia nauki Kościoła, ale też chcę wspomnieć o zjawiskach, które zaburzają relacje w sądach, oscylują na granicy prawa, a nawet mogą wpływać na nieważność wyroku. Każdy wikariusz sądowy poza stosowaniem przepisów może kreować własny styl sądzenia w swoim trybunale, czy opracowywać regulamin sądu, ale bez naruszania prawa i z poszanowaniem ciągłości. Praktyka wskazuje, iż nie bez znaczenia są też miejsca kształcenia sędziów. Sędziowie kształceni na uczelniach zagranicznych nieco różnią się od sędziów kształconych w Polsce, szczególnie w instrukcji sprawy i podczas sesji sędziowskich.

Przez „kanoniczny proces o nieważność małżeństwa”, użyty w tytule należy rozumieć kodeksowy proces specjalny o nieważność małżeństwa. A „wybrane zagadnienia”, tylko dlatego, iż zazwyczaj czas konferencji nie pozwala na pełne przedstawienie referowanego zagadnienia. Więcej czasu wymaga dyskusja, która ubogaca konferencję.

łacińsko-polski, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2015 [dalej: MIDI].

⁵ Franciscus PP., *Litterae apostolicae motu proprio datae Mitis et misericors Iesus quibus canones Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformatur* (15.08.2015), AAS 107 (2015), s. 946-957; tekst polski: Franciszek, *List apostolski motu proprio Mitis et misericors Iesus, reformujący kanony Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa*, tekst łacińsko-polski, Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos, Tarnów 2015 [dalej: MeMI].

1. Wymagania wobec sędziego w sądzie kościelnym

Wśród wymagań kodeksowych na szczególną uwagę zasługuje osobowość i prawość sędziego, wykształcenie i doświadczenie: „Zarówno wikariusz sądowy, jak i pomocniczy wikariusz sądowy powinni być kapłanami o nieposzlakowanej opinii *integrae famae*, doktorami lub przynajmniej licencjatami prawa kanonicznego, mającymi nie mniej niż trzydzieści lat” (kan. 1420 § 4 KPK/83). „W diecezji biskup powinien ustanowić sędziów diecezjalnych, którymi powinni być duchowni, (kan. 1421 § 1 KPK/83). Za zgodą konferencji biskupów rolę sędziego może pełnić także świecki, ale tylko w razie konieczności mógłby zostać dołączony do tworzonego kolegium (por. kan. 1421 § 2 KPK/83). „Sędziowie powinni cieszyć się nieposzlakowaną opinią oraz być doktorami lub przynajmniej licencjatami prawa kanonicznego” (kan. 1421 § 3 KPK/83). Urząd sędziego jest urzędem trwałym, ustanowionym na określony czas, przeważnie na pięć lat. Sędziego nie można usunąć z urzędu, chyba z prawnej i poważnej przyczyny *ex legitima gravique causa* (kan. 1422 KPK/83). Nawet *sede vacante* stolicy biskupiej nie pozbawia sędziego władzy sądenia. Zawsze jednak sędzia może zrezygnować z urzędu sędziego i po przyjęciu przez biskupa przestaje być sędzią lub też może wykluczyć się z sądenia w konkretnej sprawie.

Sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa zarówno w pierwszej, jak i drugiej instancji powinny być sądzone przez trybunał kolejalny złożony z trzech sędziów (por. kan. 1425, 1° KPK/83). W trybunale pierwszej instancji wyjątkowo sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa może sędzić sędzia jednoosobowy, ale tylko w przypadku, gdy jest zbyt mała liczba sędziów w trybunale i za zgodą biskupa, na którym ciąży odpowiedzialność, aby nie doszło w sądeniu do jakiegokolwiek formy laksyzmu (por. MIDI II). „Jeżeli w diecezji lub pobliskim trybunale nie ma możliwości ustanowienia trybunału kolejalnego biskup moderator powinien powierzyć sprawę jednemu sędziemu będącemu duchownym, który tam gdzie jest to możliwe, winien sobie dobrać dwóch asesorów o sprawdzonym życiu probatae vitae, biegłych w naukach prawnych lub humanistycznych, zatwierdzonych przez biskupa do tego zadania” (kan. 1673 § 4 KPK/83). W sądzie drugiej instancji do ważności *ad validitatem* trybunał musi być zawsze kolejalny (por. kan. 1673 § 5 KPK/83). Nadużyciem jest powszechne, a nie wyjątkowe sądenie spraw przez jednego sędziego i to w trybunale, gdzie jest wystarczająca liczba sędziów i można utworzyć kolegium sędziowskie. Taka praktyka może

prowadzić do nieważności usuwalnej wyroku. „Wyrok jest dotknięty wadą nieważności usuwalnej tylko wtedy gdy: 1° został wydany przez liczbę sędziów niezgodną z prawem, wbrew kan. 1425 § 1” (kan. 1622, 1° KPK/83).

Zniesienie obowiązku dwuinstancyjności wyroku oraz zezwolenie na trybunał jednoosobowy to nie tylko „przyspieszenie”, ale też „uproszczenie” procesu o nieważność małżeństwa [Rozkrut 2016, 152]. Powstaje zatem pytanie czy takie rozwiązanie należycie chroni przymiot nierozzerwalności małżeństwa oraz czy nie wypacza długiej praktyki sądownictwa kościelnego?

Stawiany przez prawodawcę nakaz posiadania przez sędziego pewnej prawości i moralności co określa zwrot *integrae fama*, stanowi zabezpieczenie bezstronności i ogranicza możliwość obcych wpływów czy nacisków przy wyrokowaniu.

Następny wymóg od sędziego to wykształcenie, odpowiednia wiedza *debita scientia*, czyli doktorat lub licencjat z prawa kanonicznego. Prawodawca kościelny zakłada, iż specjalistyczne studia prawna kanonicznego, uwieńczone doktoratem lub licencjatem wskazują na biegłość sędziego, zakładają poprawną analizę sądzonej sytuacji, a przede wszystkim wskazują na akceptację antropologii chrześcijańskiej i nierozzerwalności małżeństwa sakramentalnego. Inne, nawet wyższe wykształcenie, ale nie z prawa kanonicznego, nie daje w sądownictwie kościelnym takich gwarancji. To minimum wykształcenia kanonicznego jest wymagane nie tylko od wikariusza sądowego, pomocniczych wikariuszy sądowych, sędziów, ale też od obrońcy wężła małżeńskiego i rzecznika sprawiedliwości (por. kan. 1435 KPK/83).

KPK/83 zaostriżył wymagania wykształcenia w relacji do KPK/17. Stary Kodeks dopuszczał do sądzenia oficjałów i wiceoficjałów z doktoratami lub biegłymi w prawie kanonicznym, *in iure canonici doctores vel ceteroqui periti* (por. kan. 1573 § 4 KPK/17). Zwrot *in iure periti* jest bardzo pojemny i nieostry, dlatego doprecyzowano i podniesiono wymagania wykształcenia sędziów w procesie małżeńskim. Od wymogu wykształcenia kanonicznego jest zwolniony biskup, który jest pierwszym sędzią w sądzie. Stosownie do kan. 378 KPK/83 wymogi do biskupstwa znacznie przewyższają wymogi stawiane sędziom, ale też wśród nich jest doktorat lub przynajmniej licencjat z Pisma św., teologii lub prawa kanonicznego uzyskanego w instytucie studiów wyższych, zatwierdzonych przez Stolicę Apostolską lub prawdziwej biegłości w tych dyscyplinach *in iisdem disciplinis vere peritus* (por. kan. 378 § 1, 5° KPK/83).

Brak należytego wykształcenia zaburza relacje w sądzie i balansuje na granicy prawa. Istnieje bowiem grupa sędziów z wieloletnią praktyką, ale bez należytego wykształcenia lub z wysokim wykształceniem, ale niekanonicznym. W takiej sytuacji biskup może zwrócić się do Sygnatury Apostolskiej o dyspensę od wymaganego wykształcenia. Udzielona konkretnej osobie dyspensa jest na ściśle określony czas, łącznie ze zobowiązaniem jak najszybszego uzupełnienia wykształcenia kanonicznego. Jeśli warunki dyspensy nie zostaną wypełnione to urząd sędziego może zostać cofnięty dekretem kompetentnej władzy albo wyrokiem trybunału administracyjnego (por. kan. 149 § 2 KPK/83).

W KPK/83 nie ma wprawdzie wzmianki o wartości nauk pomocniczych przy instrukcji sprawy i wyrokowaniu, ale pełniejsze poznanie szczególnie psychologii pomaga sędziemu głębiej wnikać w sytuacje stron, lepiej poznać i ocenić ich uwarunkowania osobowościowe i środowiskowe [Dzięga 2003, 190]. Znajomość nauk pomocniczych i ciągłe dokształcanie się pomaga w roztropnej ocenie dowodów, chroni przed bezkrytycznym aplikowaniem opinii biegłych do wyroku. Czasem przewodniczący kolegium może odstąpić od powołania biegłego, jeśli uzna że jego opinia jest bezużyteczna lub może wyrokować wbrew opinii biegłego [Leszczyński 2004, 144]. Wymagane przez sędziego wykształcenie, studium nauk pomocniczych oraz doświadczenie sądowe są wielką pomocą w sprawowaniu urzędu sędziego. Wprawdzie prawodawca kościelny nie wiąże z powierzeniem urzędu sędziego osobie bez wymaganego wykształcenia sankcją nieważności, ale musi się liczyć z ewentualnymi błędami w interpretacji prawa lub rażącej ignorancji w tym zakresie, a nawet nieważnością wyroku.

Trzecim kodeksowym wymogiem sędziego jest doświadczenie. Wprawdzie w obowiązującym porządku prawnym nie występuje wprost wymóg sędziego, aby posiadał konkretne doświadczenie życiowe, a tym bardziej sądowe, ale już w wymogu dotyczącego wieku wikariusza sądowego i pomocniczego wikariusza sądowego, liczącymi nie mniej niż trzydzieści lat *annos nati non minus triginta* można dopatrywać się pewnego doświadczenia. Ta granica wieku pozwala na uprzednie nabycie doświadczenia życiowego, a także doświadczenia sądowego dla innych pracowników sądu, np. notariusza, który może później awansować w pracy sądowej. Tej granicy wieku nie postawiono wprost pozostałym sędziom kościelnym, a przecież doświadczenie życiowe i zawodowe ma wielkie znaczenie, nie tylko w sądownictwie kościelnym. W sądownictwie małżeńskim nie wystarczy

formalna wiedza wynikająca z wykształcenia, ale potrzeba umiejętności poprawnej aplikacji prawa do konkretnej sytuacji życiowej stron.

Aby lepiej zrozumieć prawo, sędzia kościelny musi też wniknąć w ducha prawa [Pikus 2009, 269], poznać realne warunki powstałej wspólnoty małżeńskiej, a także nowe wyzwania, które determinują wolę nupturientów. A duch prawa kanonicznego najpełniej wyraża się w formule: *salus animarum suprema lex* (por. kan. 1752 KPK/83). Sędzia kościelny musi nabyć moralną pewność sędziowską *ex actis et probatis*, co w starym tłumaczeniu znaczy „z faktów i dowodów”, a w nowym tłumaczeniu „z tego co zostało dokonane i udowodnione” (kan. 1608 § 2 KPK/83). Kandydat na urząd sędziego w sądzie kościelnym poza wymogami prawnymi powinien jeszcze posiadać zdolność właściwego orzekania i nieulegania wpływom innych osób czy rozwiązaniom obcym porządkowi kanonicznemu [tamże].

2. Uprawnienia i obowiązki sędziego w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa

Uprawnienia sędziego mają charakter personalny, jednoosobowy i są trwałe, choć kadencyjne. Sędzia rozstrzygający sprawę działa na mocy władzy zwyczajnej, wynikającej z urzędu, choć w przypadku prezbitera jest to władza zastępcza *vicaria*, a nie własna, to jednak decyzja sędziowska jest autonomiczna, wolna i podejmowana w sumieniu [Dzięga 1994, 18-19]. Sędzia orzeka zawsze na podstawie i w granicach prawa, zgodnie z własnym sumieniem, wzmocnionym pewnością moralną. Oznacza to, iż nikt nie może ingerować w ferowanie wyroku przez sędziego [Pikus 2009, 277]. Ani biskup, ani tym bardziej wikariusz sądowy nie może wymuszać na przewodniczącym trybunału kolegialnego zmiany zawiązania sporu, czy koniecznego dodania nowego tytułu na szczeblu apelacyjnym, a już tym bardziej wymuszać ferowanego wyroku. O zawiązaniu sporu, instrukcji sprawy i ewentualnym uzupełnieniu środków dowodowych decyduje przewodniczący.

„Jeżeli na stopniu apelacyjnym wniesiono nowy tytuł nieważności, sąd może go dopuścić *tribunal potest* i rozstrzygnąć, jak w pierwszej instancji” (kan. 1680 § 4 KPK/83). Możliwość ta nie stanowi obowiązku. O dopuszczeniu nowego tytułu decyduje przewodniczący trybunału kolegialnego, który ma akta sprawy, analizuje motywy dodania nowego tytułu i chroni przed ewentualnym graniem na zwłokę, czyli wydłużaniem procesu,

co może być w interesie adwokatów kościelnych. Czasem też zgłoszenie nowego tytułu na szczeblu apelacyjnym jest podyktowane względami finansowymi, bo koszty sądowe nie są jednakowe we wszystkich sądach w Polsce, a nawet w jednej metropolii są bardzo zróżnicowane. Strony procesu przeglądając strony internetowe poszczególnych trybunałów widzą duże rozbieżności w opłatach i czasem pouczone przez adwokatów kościelnych, zgłaszają nowy tytuł na szczeblu apelacyjnym do „sądu tańszego”, albo bezpośrednio do Roty Rzymskiej z pominięciem trybunału metropolitalnego. Taka praktyka zaburza proces kanoniczny o nieważność małżeństwa, gdyż od sądu biskupa sufragana apeluje się do trybunału metropolity (por. kan. 1438 KPK/83) z zastrzeżeniem praw Roty Rzymskiej (por. an. 1444 KPK/83) oraz sytuacji, gdzie dla kilku diecezji został ustanowiony jeden trybunał, to konferencja biskupów za aprobatą Stolicy Apostolskiej powinna ustanowić sąd drugiej instancji, chyba że wszystkie diecezje są sufraganiami tej samej archidiecezji (por. kan. 1439 § 1 KPK/83). Pominięcie trybunału metropolitalnego w apelacji narusza też postanowienie MIDI, które stanowi, iż: „Należy przywrócić apelację do Stolicy Metropolitalnej, gdyż to zadanie jako głowy prowincji kościelnej, utrwalone przez wieki jest wymownym znakiem synodalności w Kościele” (MIDI V).

Uprawnienia poszczególnych sędziów określa kodeks. Sędzia w nieskrępowany sposób ocenia wartość i wiarygodność zebranego materiału dowodowego, ale może też zlecić pewne funkcje innemu sędziemu, ustanawiając np. sędziego audytora czy relatora (por. kan. 1428 § 1 KPK/83, kan. 1429 KPK/83).

Sędzia poza uprawnieniami ma też liczne obowiązki, które znajdują się w KPK/83, a szczególnie w kan. 1446-1457. Wśród ważniejszych obowiązków sędziego na pierwszym miejscu KPK/83 wymienia unikanie sporów i jak najszybsze ich pokojowe rozstrzygnięcie oraz możliwość skorzystania z mediacji (por. kan. 1446 § 1-2).

Natomiast rozstrzygnięcia szczegółowe, które obowiązują od dnia 8 grudnia 2105 r. (po MIDI) nie kierują sądownictwa kościelnego na unikanie sporów, konwalidacji małżeństwa i nawiązywania wspólnoty małżeńskiej, ale mają na celu przyspieszanie i upraszczanie procesu kanonicznego. W dwudziestu kanonach (1671-1692) nie ma wprost troski o wygaszanie sporów między małżonkami. (kan. 1676 KPK/83) po reformie Franciszka ma zupełnie inny zapis i dotyczy wprowadzenia skargi powodowej. Jedyną pozostałością po usuniętym kanonie jest zapis w MIDI, iż sędzia przed przyjęciem sprawy powinien mieć pewność, że małżeństwo rozpadło się

w sposób nieodwracalny i nie ma możliwości wznowienia wspólnoty małżeńskiej (por. kan. 1675 KPK/83). Praktycznym zastosowaniem tego przepisu może być otrzymany rozwód, rozwiązujący małżeństwo w porządku prawa państwowego, którego podstawą jest zawsze zupełny rozpad małżeństwa.

Kolejnym obowiązkiem sędziego w procesie o nieważność małżeństwa jest przestrzeganie właściwości sądowej [Szttychmiller 2000, 90]. Franciszek rozszerzył kompetencję trybunału na stronę powodową i obecnie w sprawach, które nie są zarezerwowane Stolicy Apostolskiej kompetentnym jest trybunał miejsca zawarcia małżeństwa, trybunał miejsca, w którym strony mają *domicilium vel quasi-domicilium* lub trybunał faktycznego zbierania większości dowodów (por. kan. 1672 KPK/83).

Sędzia ma też zakaz orzekania w procesie oraz pełnienia w niej zadań asesora, gdy w tej samej sprawie lecz w innej instancji *in alia instantia* już występował jako sędzia, rzecznik sprawiedliwości, obrońca wężła, pełnomocnik, świadek albo biegły (por. kan. 1447/83). Zakaz ten ma na celu zachowanie obiektywności sędziego, zarówno w toku instrukcji sprawy, jak i przy wyrokowaniu.

Z podobnych motywów sędzia nie może przyjmować sprawy, którą jest szczególnie zainteresowany z racji pokrewieństwa lub powinowactwa, w każdym stopniu linii prostej i aż do czwartego stopnia linii bocznej lub gdy sprawuje opiekę i kuratelę, jest w wielkiej zażyłości lub niechęci, spodziewa się korzyści albo chce uniknąć szkody (por. kan. 1448 § 1 KPK/83). Dlatego po przyjęciu sprawy sąd informuje strony o wyznaczonym składzie osobowym sędziów. Strony mogą sprawdzić czy sędziowie są bezstronni czy też znajdują podstawy do wykluczenia jakiegoś sędziego z kolegium sędziowskiego. Jeżeli sędzia sam się nie wycofa, to strona może go wyłączyć *pars potest eum recusare* (por. kan. 1449 § 1 KPK/83). Wyłączenie sędziego rozpatruje wikariusz sądowy, a wikariusza sądowego biskup, który stoi na czele sądu. Natomiast jeśli zgłoszono wyłączenie przeciwko biskupowi, to powinien powstrzymać się od orzekania, (por. kan. 1449 § 2-3 KPK/83).

Praktyka sądowa wskazuje, iż bardzo rzadko można sprawnie przeprowadzić proces czyli dotrzymać terminów kodeksowych, aby sprawy w pierwszej instancji nie przeciągały się ponad rok, a w drugiej ponad sześć miesięcy. Zniesienie obowiązku dwuinstancyjności przez Franciszka znacznie zmniejszyło ilość spraw w drugiej instancji, a tym samym przyspieszyło czas ich rozpatrywania na szczeblu apelacyjnym. Wyrok pozytywny

w pierwszej instancji staje się wykonalny po upływie terminów wyznaczonych na apelację, czyli piętnastu dni użytecznych od otrzymania wiadomości o ogłoszeniu wyroku (por. kan. 1630 § 1 KPK/83). Jeśli apelacja nie wpłynęła w tym zawitym terminie, wyrok pozytywny staje się wykonalny *fit executiva*. Naruszanie kodeksowych terminów sądowych wynika przeważnie z powodu trudności w ustalaniu adresu strony pozwanej, z niestawienia stron lub świadków, z migracji uczestników procesu, czy z ustanawiania trybunałów delegowanych. Czasem brak świadectw kwalifikacyjnych od proboszczów, czy alegatów małżeńskich opóźniają proces. Ale może też być zbyt długie oczekiwanie na wota sędziowskie, zwłaszcza gdy sędziowie wotujący mają jeszcze inne obowiązki pozasądowe oraz z przeciągającą się pomocy sądowej innych trybunałów, tzw. rekwizycji (por. kan. 1418 KPK/83). Sędzia na prośbę stron lub świadków, czy z własnej inicjatywy powinien tak kierować procesem, aby w jak najszybciej, bez zbędnych kosztów zebrać potrzebne dowody.

Kolejnym obowiązkiem sędziego jest złożenie przysięgi, że należycie i wiernie *rite et fideliter* wypełni swoje zadanie (por. kan. 1454 KPK/83). Choć w kanonie nie ma wprost o przysiędze sędziego do zachowania urzędowej tajemnicy, to logicznym jest, aby taką przysięgę odebrać. A tym bardziej, iż następny kanon stanowi, iż w procesie spornym tajemnica urzędowa jest uzależniona od ewentualnej szkody, która mogłaby spotkać strony oraz tajemnicy sędziów o ewentualnej dyskusji podczas sesji sędziowskiej, przed wydaniem wyroku (por. kan. 1455 § 2 KPK/83).

„Sędziemu i wszystkim urzędnikom sądowym zakazuje się przyjmowania jakichkolwiek podarunków z racji prowadzonej sprawy” (kan. 1456 KPK/83). Prawodawca kodeksowy tym zakazem chroni sędziów przed zarzutami: braku obiektywizmu, stronnictwa i tendencyjnego sądenia, które może naruszać zasadę sprawiedliwości oraz poszukiwania prawdy obiektywnej. Jak w każdej sprawie potrzebny jest tutaj zdrowy rozsądek i odpowiedzialność [tamże, 100].

Na zakończenie tej grupy obowiązków sędziów, prawodawca kodeksowy przewiduje możliwość karania sędziów, nie wykluczając pozbawienia urzędu. Są to kary za ewentualne niedopełnienie obowiązku lub nadużycia urzędu. „Sędziowie, którzy są na pewno i ewidentnie kompetentni *certe et evidenter competentes* uchylają się od wymierzania sprawiedliwości oraz którzy nie mając oparcia w żadnym przepisie prawa, uznają swoją właściwość oraz rozpoznają sprawy i orzekają, którzy naruszają ustawę o tajemnicy lub

na skutek podstępów albo poważnego zaniedbania wyrządzają procesującym się inną szkodę” (kan. 1457 § 1 KPK/83). Sędzia może być ukarany przez biskupa. Inni pracownicy sądowi mogą być ukarani przez wikariusza sądowego lub przez biskupa. Kara może być wymierzona na wniosek strony lub z urzędu. Wymienione wykroczenia muszą być popełnione z winą umyślną, aby stanowiły podstawę karania (por. kan. 1321 § 2 KPK/83).

Podsumowanie

Podsumowując należy stwierdzić, iż sędzia kościelny to ważny urząd wykonywania władzy sądowniczej, który przysługuje najpierw biskupowi diecezjalnemu. Biskup diecezjalny mocą władzy własnej powołuje wikariusza sądowego, pomocniczych wikariuszy sądowych i sędziów do wykonywania władzy sądowniczej w swoim trybunale. Biskup może też tę władzę sądowniczą wykonywać osobiście, ale zdarza to się bardzo rzadko. Sędzią może być osoba duchowna lub wyjątkowo osoba świecka, jako uzupełnienie kolegium sędziowskiego. Do pełnienia funkcji sędziego potrzebne jest specjalistyczne wykształcenie z prawa kanonicznego, doktorat lub przynajmniej licencjat. Czasem się zdarza, iż w sądzie pracuje jakiś profesor innej dyscypliny naukowej czy biegły w tej materii, ale bez przygotowania kanonicznego. Stanowi to nadużycie *abusio*, którego należy unikać. W sądach, gdzie jest brak sędziów, Stolica Apostolska dyspensuje od wykształcenia, ale tylko do pewnego czasu, dając możliwość uzupełnienia wymaganego wykształcenia.

Ponadto KPK/83 wymaga od sędziego nieposzlakowanej opinii *integrae famae* oraz wieku nie mniej niż 30 lat (por. kan. 1420 § 4 KPK/83). W komentarzach można jeszcze znaleźć takie cechy sędziego jak: prawe sumienie, umiłowanie prawdy, sprawiedliwości i prawość charakteru [Pikus 2009, 41]. Chociaż w kościelnym porządku prawnym w odróżnieniu od porządku państwowego występuje formalny brak terminu, niezawisłość sędziowska to niezawisłość, która ma kluczowe znaczenie i materialnie występuje pod innymi terminami np. bezstronność czy obiektywizm.

PIŚMIENNICTWO

- Dzięga, Andrzej. 1994. *Strony sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*. Warszawa: Oficyna Kalamus.
- Dzięga, Andrzej. 2003. „Problem skuteczności opinii biegłego prywatnego w kanonicznym procesie spornym.” W *Kościelne Prawo Procesowe. Materiały i Studia*.

- T. 3, red. Andrzej Dzięga, i Mirosław Wróbel, 189-208. Lublin: Wydawnictwo Diecezjalne w Sandomierzu.
- Greszata-Telusiewicz, Marta. 2019. „Sędzia kościelny.” W *Leksykon prawa kanonicznego*, red. Mirosław Sitarz, 2591-601. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa KUL.
- Krukowski, Józef. 2007. „Trybunał pierwszej instancji.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. V: *Księga VII. Procesy*, red. Józef Krukowski, 31-55. Poznań: Pallottinum.
- Leszczyński, Grzegorz. 2004. „Wartość dowodowa opinii biegłego w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa.” *Ius Matrimoniale* 9:137-50.
- Pikus, Szymon. 2009. *Niezawistość sędziego kościelnego*. Lublin–Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- Rozkrut, Tomasz. 2016. „Czy drugi wyrok w procesie małżeńskim jest konieczny?” *Roczniki Nauk Prawnych* XXVI, nr 2:137-53.
- Sztychmiller, Ryszard. 2000. *Sądownictwo kościelne w służbie praw człowieka*. Olsztyn: Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.

**NORMY WYDANE PRZEZ KONFERENCJĘ EPISKOPATU
POLSKI OBOWIĄZUJĄCE DUCHOWNYCH, OSOBY
KONSEKROWANE I NIEKTÓRYCH ŚWIECKICH
W ICH DZIAŁALNOŚCI MEDIALNEJ**

**THE LEGAL RULES ISSUED BY THE POLISH
BISHOPS' CONFERENCE APPLICABLE TO CLERGY,
CONSECRATED PERSONS AND CERTAIN LAY
FAITHFUL IN THEIR MEDIA ACTIVITIES**

Ks. dr hab. Rafał Kamiński

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

Abstrakt

W artykule zaprezentowane zostały normy szczegółowe zawarte w dekreście ogólnym wydanym przez Konferencję Episkopatu Polski. Przepisy w nim zawarte dotyczą szeroko pojętej działalności medialnej duchownych, osób konsekrowanych oraz niektórych wiernych świeckich.

Autor w pierwszej części prezentuje podstawy prawne, które nakładają na biskupów obowiązek wydania takich regulacji. Dwa kolejne punkty zostały poświęcone analizie dwóch dokumentów. Pierwszym z nich są normy z 2004 r., drugim dekret ogólny z 2022 r., który zastąpił wcześniejszą regulację. Dekret ten w odróżnieniu do poprzednich norm uwzględnia przepisy dotyczące mediów cyfrowych, które stanowią w dzisiejszym świecie główne źródło informacji.

W publikacji nie tylko dokonano analizy poszczególnych przepisów, ale także pokazano proces, który doprowadził do ich ostatecznego brzmienia.

Słowa kluczowe: dekret ogólny, Konferencja Episkopatu Polski, media, duchowni

Abstract

The article presents the specific norms contained in a general decree issued by the Polish Bishops' Conference. Its provisions concern broadly the media activities of clergy, consecrated persons and certain lay members of the faithful.

In the first part, the author presents the legal basis for the obligation of bishops to issue such regulations. Two subsequent sections were devoted to the analysis of the two documents. The first of these is the 2004 norms, the second the 2022 general decree, which replaced the previous regulation.

This Decree, unlike previous standards, takes into account the rules on digital media, which are the main source of information in today's world. The publication not only analyses the individual provisions, but also shows the process that led to their final wording.

Keywords: general decree, Polish Bishops' Conference, media, clergy

Wstęp

Nie ulega żadnej wątpliwości, że we współczesnym świecie, naznaczonym komunikacją za pomocą nowoczesnych technologii cyfrowych, także przekaz prawd objawionych, co jest wrodzonym zadaniem Kościoła, musi dokonywać się za pomocą nowoczesnych mediów. Już w kodeksowej normie, która została promulgowana w czasach, w których cyfrowa rewolucja była wciąż przyszłością, kościelny ustawodawca zobowiązywał Kościół do przekazywania depozytu wiary, także „z zastosowaniem odpowiednich dla siebie środków społecznego przekazu” (kan. 747)¹. W czasie, gdy promulgowany był obowiązujący KPK/83, przeważającymi środkami przekazu była prasa, radio i telewizja. W „erze cyfrowej”, w której żyjemy, dominujące media to media społecznościowe i wszelkiego rodzaju komunikowanie z wykorzystaniem technologii cyfrowych. Również Kościół zauważa, że „kultura cyfrowa nieodwracalnie zmieniła rozumienie przestrzeni, a także język i zachowanie ludzi, zwłaszcza młodszych pokoleń”².

¹ *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]. Moim zdaniem polskie tłumaczenie kodeksowego terminu *instrumentis communicationis socialis* nie jest właściwe. Sam ustawodawca już w normie z 1983 r., która nie uwzględniała tzw. „nowych mediów”, użył w oryginale terminu „środki społecznej komunikacji”, co dużo trafniej oddaje współczesne sposoby komunikacji, których istotą jest interaktywność. Nie jest to zatem tylko komunikowanie jako jednostronny przekaz na linii nadawca-odbiorca. Dzięki możliwości aktywnego uczestniczenia w komunikacji, chociażby poprzez zdalny udział w audycjach „na żywo”, internetowe komentowanie na bieżąco, umieszczanie postów itp., sprawia, że role te są wymienne, a komunikacja jest dwustronna.

² Kongregacja Duchowieństwa, *Instrukcja Nawrócenie duszpasterskie wspólnoty parafialnej*

A zatem „odpowiednimi środkami” dla przekazu treści związanych z „prawdą objawioną” (kan. 747), będą w dzisiejszych czasach te właśnie media, które w posynodalnej adhortacji o powołaniu i misji świeckich w Kościele zostały określone jako świat, który na skutek przyspieszonego rozwoju wynalazków i zasięgu ich wpływu, obejmującego całą planetę i docierającego wszędzie, kształtuje mentalność i obyczaje oraz wyznacza „nowe granice misji Kościoła”³.

Jak przypomina Carlos José Errázuriz Mackenna nie chodzi zatem o nową treść, ale o nowe środki ich przekazu [Errázuriz Mackenna 1994, 98]. Oprócz tradycyjnych form prasowych oraz radiowo-telewizyjnych nowymi sposobami komunikacji medialnej w zakresie ewangelizacji będą posty, wpisy na platformie X, a także chaty, wiadomości tekstowe, maile, krótkie filmy i inne tego typu formy, umieszczane zarówno na oficjalnych, jak i prywatnych kontach użytkowników, będących jednocześnie *christifideles*, którzy przez „chrzest wcieleni w Chrystusa zostali ukonstytuowani jako Lud Boży i stając się z tej racji na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, są powołani, każdy zgodnie ze swoją pozycją, do wypełniania misji, jaką Bóg powierzył Kościołowi w świecie” (kan. 204 KPK/83).

Nauczanie jest misją całego Kościoła. Z tekstów normatywnych jasno wynika, że podmiotem jest „Kościół” jako taki, czyli cały Lud Boży, który otrzymał zadanie nauczycielskie. To fundamentalne prawo-obowiązek przepowiadania spoczywa na wszystkich wiernych⁴. Funkcja nauczania jest zatem powszechnym zobowiązaniem całej wspólnoty, a nie tylko hierarchii. Jednakże obowiązek oficjalnego nauczania należy jedynie do samej hierarchii.

Prawodawca nie czyniąc rozróżnienia w kan. 747 KPK/83, w którym wzywa „Kościół” do „przepowiadania Ewangelii”, w przywołanej wyżej normie

w służbie misji ewangelizacyjnej Kościoła (20.07.2020), <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2020/07/20/0391/00886.html#pol>, [dostęp: 11.04.2025].

³ Ioannes Paulus II, *Adhortatio Apostolica Christifideles laici* (30.12.1988), AAS 81 (1989), s. 393-521; tekst polski w: *Adhortacje apostołskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I: 1979–1995, red. M. Romanek, Wydawnictwo M, Kraków 2006, s. 350-488, n. 44.

⁴ Kan. 211 KPK/83: „Wszyscy wierni mają obowiązek i prawo współpracy w tym, aby Boże przepowiadanie zbawienia rozszerzało się coraz bardziej na wszystkich ludzi każdego czasu i całego świata”. Kan. 781: „Ponieważ cały Kościół jest ze swej natury misyjny, a dzieło ewangelizacji powinno być uznane za podstawowy obowiązek Ludu Bożego, wszyscy wierni, świadomi swojej odpowiedzialności, powinni wносить swój wkład w dzieło misyjne”.

kan. 204 zaznacza, że musi się to odbywać z poszanowaniem pozycji kanonicznej. Także z tego powodu kościelny ustawodawca stawia duchownym, a także osobom konsekrowanym⁵, większe wymagania w posługiwaniu się środkami społecznej komunikacji w przekazywaniu nauki Kościoła. Jest również uwarunkowane to tym, że jeśli nawet duchowni nie wypowiadają się w imieniu Kościoła w sposób oficjalny, przekazywane przez nich treści wierni świeccy utożsamiają często z autorytatywnym głosem Kościoła w danej sprawie. Powszechne prawo w tej materii musi zostać zatem uszczegółowione przez ustawodawcę partykularnego. W niniejszym studium dokonano analizy aktywności prawotwórczej w tym zakresie ze strony Konferencji Episkopatu Polski.

1. Obowiązek wydania szczegółowych regulacji

Kodeksowy ustawodawca przewiduje dwa rodzaje przypadków prawotwórczej interwencji ze strony konferencji biskupów. W pierwszym z nich jest to działanie fakultatywne, kiedy powszechny ustawodawca pozostawia episkopatowi możliwość interwencji, w drugim ustala obowiązek wydania odpowiednich norm, mających na celu uszczegółowienie przepisów prawa powszechnego. Racją dla podjęcia takich działań jest uwzględnienie przez najwyższego prawodawcę większej znajomości warunków i specyfiki danego terytorium ze strony konferencji biskupów, której jurysdykcji ono podlega⁶.

Jak zauważa Adriana Chirico, kodeksowe normy dotyczące przepowiadania Słowa Bożego, zawarte w kan. 762-772 KPK/83, nie zawierają żadnych regulacji dotyczących Jego głoszenia za pomocą mediów, choć są one od dawna uznane za potężne środki wynalezione dzięki kreatywnemu potencjałowi ludzkiego umysłu [Chirico 2012, 99].

⁵ W artykule określenia „osoby konsekrowane” używa się w odniesieniu do członków instytutów zakonnych oraz stowarzyszeń życia apostołskiego.

⁶ Po promulgacji KPK/83 do przewodniczących konferencji biskupów został przesłany przez Sekretariat Stanu list zawierający wykaz kanonów, w których ustawodawca przewidział przypadki, w których konferencje muszą wydać szczegółowe normy uzupełniające oraz te, w których mogą to uczynić. W interesującej nas kwestii oprócz miejsc omówionych w tekście artykułu, episkopatowi powierzone są ponadto następujące zadania: sporządzenie norm odnośnie do wychowania katolickiego za pomocą środków społecznej komunikacji (kan. 804 KPK/83 – działanie fakultatywne), czuwanie nad tymi narzędziami dla ochrony wiary i obyczajów (kan. 823 § 2 KPK/83), wydawanie rozporządzeń odnośnie do transmisji celebracji liturgicznych (działanie obligatoryjne). Secretaria Status, *Lettera a tutti i Presidenti* (08.11.1983), „Communicationis” 15 (1983), s. 138.

Ustawodawca pozostawia wydanie przepisów dotyczących przepowiadania przez radio i telewizję konferencjom biskupów poszczególnych krajów. Formuluje to w sposób pośredni w kan. 772 § 2 KPK/83, oznajmiając, że „odnośnie do wypowiedzi na temat nauki chrześcijańskiej w radiu albo telewizji, należy przestrzegać przepisów wydanych przez konferencję biskupów” [Vanzetto 1999, 208]. Po raz kolejny należy odnotować, że norma ta nie uwzględnia sytuacji, w których używa się w ewangelizacji mediów nowoczesnych, które nie były znane w czasie jej promulgacji.

Analizując polecenie wyrażone przez prawodawcę w kan. 772 § 2, trzeba również zadać pytanie czy w świetle tego przepisu konferencja biskupów ma obowiązek wydawania norm w przewidzianej materii czy też pozostawia się to tylko jej roztropnemu uznaniu, a przez to pozostaje działaniem fakultatywnym? Odpowiadając na tak ujęty problem, należy wyprowadzić logiczny wniosek, wynikający z językowej interpretacji normy. Skoro ustawodawca formuluje wobec wiernych obowiązek respektowania rozporządzeń wydanych w określonej materii przez konferencję biskupów, aby nie znaleźli się oni w obliczu pustki legislacyjnej, mają również prawo otrzymać wskazania, do których powinni się stosować. Prawo wiernych wywołuje zatem po stronie ustawodawcy partykularnego prawnego obowiązek [Kamiński 2016, 133].

Jeśli ponadto do tego logicznego wnioskowania dołączy się wskazania wynikające ze źródeł kan. 772 § 2 KPK/83, to odpowiedź okaże się jeszcze pewniejsza. W soborowym dekrete o środkach społecznej komunikacji oraz w dyrektorium o posłudze biskupów znajduje się bowiem bezpośrednie wskazanie na obowiązek czuwania ze strony pasterzy Kościoła, kiedy treści wiary i moralności są prezentowane za pośrednictwem środków społecznej komunikacji⁷.

Zdaniem Francisco J. Urrutii w przywołanej normie nie chodzi o sam fakt głoszenia nauki chrześcijańskiej za pomocą środków społecznej komunikacji, ale raczej o konieczność czuwania nad tym, aby czyniono to nie tylko w sposób godny, lecz przede wszystkim z koniecznymi gwarancjami, tak by ta prezentacja była zgodna z nauczaniem Magisterium Kościoła [Urrutia 1996, 691].

⁷ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de instrumentis communicationis socialis Inter mirifica* (04.12.1963), AAS 56 (1964), s. 145-57; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallottinum, Poznań 2002, s. 87-95, n. 13; *Congregatio pro Episcopis, Directorium de pastoralis ministerio episcoporum Ecclesiae imago* (22.02.1973), Typis Polyglottis Vaticanis 1973, n. 5.

Innym miejscem w KPK/83, tym razem bezpośrednio odwołującym się do powinności konferencji biskupów w zakresie wydania odpowiednich norm dotyczących udziału w programach radiowych i telewizyjnych, nie tylko duchownych ale i osób konsekrowanych, jest kan. 831 § 2. Jest to norma, która wchodzi w skład tytułu IV Księgi III, dotyczącego wprost środków społecznej komunikacji.

Z obu przywołanych wyżej norm wynika troska o ustanowienie praw przede wszystkim w odniesieniu do dwóch aspektów: konieczności zezwolenia ze strony kompetentnych władz dla osób, które występują w programach radiowo-telewizyjnych, jeśli poruszają tematy wiary i moralności oraz przymiotów, jakie powinni mieć ci, którzy proszą o takie zezwolenie. Wymagania te dotyczą przede wszystkim osób prowadzących programy o charakterze religijnym lub w nich występujących, to znaczy tych, którzy zwyczajowo wypowiadają się w radiu bądź telewizji na tematy wiary czy moralności [Vanzetto 1999, 212].

2. Normy Konferencji Episkopatu Polski z 2004 r.

Po ponad dwudziestu latach od promulgacji obowiązującego KPK/83 Konferencja Episkopatu Polski uchwaliła pierwsze normy dotyczące prezentowania nauki chrześcijańskiej w radiu i telewizji oraz o udziale zarówno duchownych, jak i członków instytutów zakonnych w programach przez nie emitowanych. Było to podyktowane przede wszystkim sytuacją polityczną w Polsce. Dopiero bowiem po upadku komunizmu w 1989 r. Kościół katolicki uzyskał stopniowo pełny dostęp do publicznej radiofonii i telewizji oraz mógł posiadać własne media. To ostatnie było w pełni możliwe po ratyfikacji Konkordatu w 1998 r. Przepisy te obowiązywały przez osiemnaście lat, kiedy to w życie wszedł nowy dekret ogólny, który uchylił w całości dotychczasowe przepisy⁸. Jego treść będzie przedmiotem analizy w dalszej części niniejszego studium.

⁸ W jego art. 17 zawarto klauzulę derogacyjną, zgodnie z którą „z chwilą wejścia w życie niniejszego Dekretu ogólnego tracą moc „Normy Konferencji Episkopatu Polski dotyczące występowania duchownych i osób zakonnych oraz przekazywania nauki chrześcijańskiej w audycjach radiowych i telewizyjnych” z 11-12 czerwca 2004 r.”. Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski w sprawie występowania duchownych, członków instytutów życia konsekrowanego, stowarzyszeń życia apostołskiego oraz niektórych wiernych świeckich w mediach* (11.10.2022), „Akta Konferencji Episkopatu Polski” 35 (2023)

Normy Konferencji Episkopatu Polski dotyczące występowania duchownych i osób zakonnych oraz przekazywania nauki chrześcijańskiej w audycjach radiowych i telewizyjnych, jak zatytułowany został dokument uchwalony w czerwcu 2004 r., miały walor normatywny i były realizacją prawa i obowiązku do stanowienia norm przez ustawodawcę partykularnego⁹. Normy dotyczyły jedynie radia i telewizji i nie uwzględniały rzeczywistości mediów nowoczesnych, które były w tamtym czasie, jako środki ewangelizacji, na etapie bardzo wczesnego rozwoju.

Biskupi zwracali się do podmiotów odpowiedzialnych za katolickie programy oraz transmisje radiowe i telewizyjne. Regulowali ich sposób procedowania, ustalili także normy dotyczące występowania duchownych i członków instytutów zakonnych w transmisjach i programach, które poruszały kwestie związane z nauką katolicką lub moralnością [Rakoczy 2005, 48-49].

W świetle prezentowanego dokumentu, w odniesieniu do treści transmisji i programów stacji radiowych lub telewizyjnych działających lokalnie na danym terytorium kompetentni byli poszczególni biskupi diecezjalni. W odniesieniu do stacji o zasięgu ogólnokrajowym kompetencje posiadała Konferencja Episkopatu Polski, jednakże z poszanowaniem praw biskupów diecezjalnych (Normy, art. 1-7). To uściślenie występowało w dokumencie dwukrotnie, w art. 2 i 4. Zdaniem Tomasza Rakoczego, taki sposób definiowania tej kwestii rodził pytania i wątpliwości dotyczące kompetencji całej Konferencji i poszczególnych biskupów. Brakowało jasno określonego katalogu praw i obowiązków tych dwóch podmiotów [Rakoczy 2005, 49].

Została natomiast określona odpowiedzialność dotycząca zakładania kościelnych rozgłośni radiowych lub stacji telewizyjnych (Normy, art. 3) oraz różnych kontraktów zawieranych między kompetentną władzą kościelną a poszczególnymi stacjami (Normy, art. 5). Autorzy norm zdefiniowali typ programu katolickiego i kościelnego w mediach prywatnych, nie ingerując jednak w jego szczegółową zawartość treściową [Kamiński 2016, 141].

Biskupi przywołali również wymóg kan. 216 KPK/83, przypominając, że żadna stacja radiowa lub telewizyjna, redakcja, program czy audycja nie

[dalej: Dekret].

⁹ Konferencja Episkopatu Polski, *Normy Konferencji Episkopatu Polski dotyczące występowania duchownych i osób zakonnych oraz przekazywania nauki chrześcijańskiej w audycjach radiowych i telewizyjnych* (11-12.06.2004), w: *Prawo wyznaniowe. Wybór źródeł*, red. P. Sobczyk, P. Sobczyk, Santiago, Warszawa 2005, Preambuła [dalej: Normy].

mogą używać w swojej nazwie przymiotnika „katolicki” bez zezwolenia kompetentnej władzy kościelnej (Normy, art. 5).

Kluczowym zagadnieniem regulowanym przez ten dokument był udział duchownych i zakonników w programach radiowo-telewizyjnych. Wymagano od nich przede wszystkim wierności nauczaniu Ewangelii, odpowiedniej wiedzy, roztropności i odpowiedzialności za to, co mówią, dbałości o prawdę i umiłowania jej, a także wiernego przekazu orędzia ewangelicznego. Jeśli w jakiejś dziedzinie nie byli by wystarczająco kompetentni, powinni zrezygnować z wypowiadania się przez media, zwłaszcza gdy chodzi o kwestie trudne i kontrowersyjne. Polski prawodawca partykularny wymagał, by mówiąc o rzeczach dotyczących nauczania lub obyczajów Kościoła, pamiętać, że są wezwani do głoszenia nauki Chrystusa, a nie własnych opinii. Kapłani, którzy głoszą słowo Boże przez media, zostali zobowiązani do trzymania się norm powszechnego prawa, zawartych w kan. 762-772 KPK/83. Powodowało to tym samym konieczność wiernego przekazywania wiary katolickiej, zgodnie z doktryną uznaną przez Magisterium Kościoła. Oznaczało to również obowiązek respektowania oficjalnego stanowiska Konferencji Episkopatu w kwestiach, co do których zostało ono sformułowane (Normy, art. 8-9).

Kolejnym aspektem, który został doprecyzowany była stała współpraca duchownych i osób konsekrowanych ze stacjami radiowymi lub telewizyjnymi. Taka forma, zgodnie z art. 13 przyjętych „Norm” domagała się pozwolenia własnego ordynariusza każdej z osób. Odczytując zamysł prawodawcy należy stwierdzić, że pozwolenie takie nie było konieczne do jednorazowego bądź okazjonalnego przyjęcia zaproszenia do udziału w programie czy do wygłoszenia komentarza medialnego¹⁰. „W programach telewizyjnych duchowni i osoby zakonne mieli występować w stroju duchownym używanym w Polsce” (Norm, art. 15). Lista stałych współpracowników kościelnych stacji radiowych lub telewizyjnych powinna być ustalana przez dyrektorów poszczególnych mediów w porozumieniu z biskupem diecezji [Rakoczy 2005, 50].

Twórcy dokumentu wypowiedzieli się także w kwestii transmisji Mszy św., które powinny być prowadzone „na żywo”. W wyjątkowych przypadkach

¹⁰ Ostatni artykuł Norm wprowadzał sankcję karną. W przypadku poważnego złamania przepisów ordynariusz powinien napomnieć duchownego, czy też osobę zakonną i zobowiązać ich do naprawienia wyrządzonych szkód, na przykład przez zdementowanie lub ponowne wyjaśnienie błędnych albo obraźliwych sformułowań. W szczególnych przypadkach, gdyby istniały uzasadnione przyczyny, ordynariusz mógł zakazać wypowiadania się przez media lub zastosować inne sankcje przewidziane prawem (Normy, art. 21).

retransmisji powinno to być wyraźnie podkreślone i przypomniane (Normy, art. 18). Szczególną troskę należało wykazać w czasie transmisji celebracji liturgicznych. Transmisje liturgiczne powinny być odpowiednio przygotowane pod względem technicznym, a komentatorzy kompetentni w pełnieniu swej funkcji „zarówno pod względem umiejętności dziennikarskich, jak i wiedzy teologicznej” (Normy, art. 10).

Jak można zauważyć, większość przywoływanych norm, zgodnie z ich tytułem, dotyczyła duchownych i zakonników. Uważna ich analiza pozwala jednak dostrzec także zalecenia odnoszące się do wiernych świeckich pracujących w mediach. W przypadku ich zaangażowania w sprawy dotyczące Kościoła poruszane w mediach, powinni oni wyróżniać się zdrową nauką i prawością życia. Ponieważ jako pracownicy powinni być wystarczająco wykwalifikowani i przygotowani, a także wyspecjalizowani w dziedzinie mediów, biskup diecezji, aby zapewnić im możliwość podnoszenia kwalifikacji, został zobowiązany do wyznaczenia kompetentnej osoby, która miała im służyć radą i swoim doświadczeniem na polu medialnym (Normy, art. 19).

Zdaniem Velasio de Paolisa, idącego za brzmieniem normy kan. 228 § 2 KPK/83, funkcja ta mogła być wykonywana zarówno przez duchownego, jak i przez świeckiego, który posiadał odpowiednią wiedzę. Szczególnie przygotowani do tego świeccy mogli być powoływani do funkcji doradcy pasterzy w tym, co dotyczyło na przykład używania mediów na polu duszpasterskim [De Paolis 1991, 38].

Nawiązano również do potrzeby formacji pracowników medialnych w celu kreatywnego i owocnego głoszenia przez nich orędzia ewangelicznego przez media. Jej organizacja należała do biskupa diecezjalnego [Lewandowski 2015, 102-104]. Mogła ona polegać również na mianowaniu odpowiedzialnego za to prezbitera (Normy, art. 16).

Można zatem zaryzykować stwierdzenie, że autorzy pierwszych polskich norm, dotyczących udziału duchownych w programach radiowych i telewizyjnych stawiali wysokie wymagania również wiernym świeckim, którzy wypowiadali się w mediach o nauce lub obyczajach Kościoła, w szczególności od tych osób, których słowa, z racji ich roli w Kościele, funkcji w instytucjach kościelnych, przynależności do stowarzyszeń i organizacji kościelnych, mogły być postrzegane jako wyraz autorytetu Kościoła (Normy, art. 10).

Jednocześnie wyraźnie zaznaczono, że nikt nie może wypowiadać się w imieniu Kościoła ani sugerować, że jest jego rzecznikiem, jeśli nie został

do tego upoważniony na mocy prawa (Normy, art. 11). Ponadto wierni świeccy zostali zobowiązani by nie brać udziału w programach lub audycjach, które szkodzą wierze lub dobrem obyczajom oraz które są tendencyjnie przeciwne Kościołowi i wywołują zgorzelenie (Normy, art. 12)¹¹.

Chociaż więc sam tytuł dokumentu oraz kan. 831 § 2 KPK/83, do którego odwoływali się autorzy, dotyczył duchownych, to jednak, zgodnie z normą kan. 772 § 2 KPK/83 wszyscy wierni biorący udział w programach medialnych poruszających kwestie nauki katolickiej zostali zobowiązani do zachowywania rozporządzeń Konferencji Episkopatu [Głódź 2003, 41].

3. Aktualne polskie prawodawstwo partykularne obowiązujące duchownych i osoby konsekrowane

Dynamiczny rozwój nowych form komunikacji społecznej, a przede wszystkim pojawienie się mediów społecznościowych i ich coraz powszechniejsze wykorzystywanie także w dziele ewangelizacji, spowodował konieczność wydania nowych norm, które uwzględniałyby posługiwanie się tymi mediami przez duchownych i osoby konsekrowane. Warto przypomnieć, że w przypadku tych drugich, również prawo własne powinno zawierać odpowiednie regulacje dotyczące używania środków społecznej komunikacji. W tym miejscu uwaga została zwrócona jednak tylko na normy promulgowane przez konferencję biskupów polskich¹².

W latach, w których powstawał KPK/83, nie można było z oczywistych przyczyn uwzględnić przepisów dotyczących mediów cyfrowych. Można jednak stwierdzić, że normy kan. 769 oraz 771 § 1, zgodnie z którymi naukę chrześcijańską należy przekazywać w sposób dostosowany do poziomu słuchaczy, z uwzględnieniem potrzeb czasu oraz warunków życia wiernych,

¹¹ W imieniu Konferencji Episkopatu głos zabiera jej rzecznik. Poza nim nikt nie ma prawa wygłaszać opinii, przedstawiając je jako oficjalne stanowisko Konferencji na dany temat (Normy, art. 9).

¹² Prawodawca kodeksowy w kan. 832 KPK/83 wymaga od członków instytutów zakonnych pozwolenia na publikacje w zakresie wiary i moralności również od właściwych przełożonych wyższych, odsyłając do regulacji zawartych w prawie własnym instytutu. W zakresie korzystania z mediów należy wskazać tylko jeden kan. 666 KPK/83, w którym ustawodawca poleca, aby „w korzystaniu z środków społecznego przekazu zachować konieczne rozeznanie oraz unikać tego, co przynosi szkodę własnemu powołaniu i stanowi zagrożenie dla czystości osoby konsekrowanej” [De Paolis 2015, 503]. Szerzej na temat środków społecznej komunikacji w życiu konsekrowanym zob. także: Santoro, Palumbo, i Gravino 2024, 185-89.

przewidują pośrednio pojawienie się w przyszłości nowych form przekazu niezmiennego orędzia ewangelicznego. Stąd również zobowiązania wynikające z kan. 772 § 2 i 831 § 2 KPK/83 należy w odniesieniu do nowych mediów stosować odpowiednio, traktując je jako miejsca paralelne w stosunku do mediów tradycyjnych [Vanzetto 1999, 217].

W prawodawstwie polskiej konferencji biskupów, próbą odpowiedzi na wyzwania związane z używaniem nowych mediów i osoby konsekrowane było wydanie *Dekretu ogólnego w sprawie występowania duchownych, członków instytutów życia konsekrowanego, stowarzyszeń życia apostołskiego oraz niektórych wiernych świeckich w mediach*¹³, który w swoim założeniu miał służyć uporządkowanemu i owocnemu przekazowi orędzia ewangelicznego w środkach społecznego komunikowania oraz trosce o rzetelny sposób informowania o życiu Kościoła katolickiego w Polsce i właściwej współpracy dziennikarzami (Dekret, Preambuła).

Prace nad dekretem trwały półtora roku. Pierwszy projekt dokumentu został przedstawiony do konsultacji Radzie Prawnej Konferencji Episkopatu Polski w czerwcu 2021 r., która wniosła do niego szereg uwag¹⁴.

Pierwsza obserwacja o charakterze ogólnym dotyczyła samej kompetencji do wydania norm w odnośnej materii. W preambule do nowego dekretu, uzasadniając ją, biskupi powoływali się na kan. 823 § 2 KPK/83, w którym ustawodawca nałożył na nich ogólny obowiązek czuwania nad przekazem prawd wiary za pomocą środków społecznej komunikacji.

Konsultorzy Rady Prawnej zwrócili uwagę, na to że projektowany dokument nie ogranicza się jedynie do regulacji dotyczących występowania duchownych i członków instytutów zakonnych oraz stowarzyszeń życia apostołskiego w radiu i telewizji w sprawach doktryny i obyczajów, ale ma szerszy zakres i zawiera przepisy mające zastosowanie do wszelkich

¹³ Dekret został uchwalony przez Konferencję Episkopatu Polski w dniu 11 października 2022 r. Stało się to na podstawie kan. 455 KPK/83, w związku z art. 18 Statutu KEP i po uzyskaniu specjalnego zezwolenia Stolicy Apostolskiej. Dykasteria Biskupów, dekretem z dnia 4 marca 2023 r. (Prot. N° 647/2021) udzieliła *recognitio* dla dekretu. Promulgacja odbyła się poprzez zamieszczenie go w dniu 30 marca 2023 r. na oficjalnej stronie internetowej Konferencji Episkopatu Polski, a następnie opublikowanie go również w n. 35/2023 „Akt Konferencji Episkopatu Polski”. Dokument wszedł w życie w dniu 20 kwietnia 2025 r. <https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/dekret-ogolny-kep-ws-wystepowania-duchownych-czlonkow> [dostęp: 03.04.2025].

¹⁴ Rada Prawna Konferencji Episkopatu Polski, *Uwagi Rady Prawnej KEP na temat projektu „Norm Konferencji Episkopatu Polski dotyczących występowania duchownych i osób konsekrowanych w mediach”* (02.06.2021), (kps, tekst w posiadaniu Autora) [dalej: Uwagi].

wystąpień tych osób w mediach. Dlatego też podstawa prawna, jaką jest kan. 823 § 2 KPK/83, nie uprawnia konferencji biskupów do uchwalenia dekretu ogólnego w tak szerokiej materii, co jasno wynika z kan. 455 § 1 KPK/83. Rada prawna zalecała zatem, aby przed uchwaleniem dekretu zwrócić się do Stolicy Apostolskiej o udzielenie mandatu do stanowienia prawa w materii zawartej w dekrete. W wyniku uwzględnienia tej sugestii, na prośbę skierowaną przez Przewodniczącego Episkopatu Polski, Prefekt ówczesnej Kongregacji Biskupów, udzielił „szczególnego zlecenia” (*peculia-re mandatum*) do wydania dekretu ogólnego, zastrzegając jednocześnie, że przed jego publikacją wymagane jest *recognitio* ze strony Kongregacji¹⁵.

Również kilkakrotnie używany w dokumencie termin „osoba konsekrowana”, a także „duchowny” budził zastrzeżenia Rady prawnej. W pierwszym przypadku pojęcie to, zdaniem konsultorów, zostało zastosowane zbyt szeroko, obejmując nie tylko członków instytutów zakonnych oraz stowarzyszeń życia apostolskiego, ale także stan dziewic i wdów konsekrowanych. Jak zauważyli członkowie Rady, nie ma potrzeby i podstaw prawnych do tworzenia regulacji dotyczących występowania w mediach przedstawicieli tych dwóch ostatnich stanów (Uwagi, pkt Uwagi ogólne). W odpowiedzi na ten zarzut autorzy dekretu odpowiedzieli, że terminu „osoba konsekrowana” używają tylko w odniesieniu do członków instytutów zakonnych oraz stowarzyszeń życia apostolskiego, nazywając ich tak „dla uproszczenia”¹⁶.

W przypadku drugiego pojęcia, jakim jest „duchowny” Rada prawna zauważyła, że obejmuje on również biskupów. Zdaniem twórców projektu, wyłączenie duchownych w stopniu episkopatu, bądź zaadresowanie dekretu tylko do diakonów i prezbiterów mogłoby „sprowokować niepotrzebne komentarze i dyskusje” (Wyjaśnienia, pkt 1).

Wątpliwości konsultorów Rady prawnej KEP budziło również ograniczenie zakresu przedmiotowego i podmiotowego, który był obecny w poprzedniej regulacji z 2004 r. i rezygnacja z wielu kwestii związanych z kościelnymi i katolickim rozgłośniami radiowymi i telewizyjnymi oraz pominięcie zagadnienia „przekazywania nauki chrześcijańskiej w audycjach radiowych

¹⁵ Congregatio per i Vescovi, *Rescriptum*, Prot. N° 647/2021 (06.09.2021), (kps, dokument w posiadaniu Autora).

¹⁶ Dokument *Wyjaśnienia w odniesieniu do Uwag rady Prawnej KEP na temat projektu „Norm Konferencji Episkopatu Polski dotyczących występowania członków instytutów życia konsekrowanego oraz stowarzyszeń życia apostolskiego w mediach”*, (kps), pkt 1 (dokument w posiadaniu Autora) [dalej: Wyjaśnienia].

i telewizyjnych” (kan. 772 § 2 KPK/83), co dotyczy także osób świeckich wypowiadających się w tej materii (Uwagi, pkt Uwagi ogólne).

Zabieg ten, w założeniu autorów dekretu, był świadomy, ponieważ przedstawiony dokument miał dotyczyć występowania jedynie osób duchownych we wszystkich mediach, zarówno kościelnych, jak i świeckich (Wyjaśnienia, pkt 2). Finalnie w tytule i treści dekretu znalazł się zapis dotyczący „niektórych wiernych świeckich”. Chodzi tu o osoby, które „sprawują urzędy kościelne lub pełnią funkcje reprezentacyjne w instytucjach kanonicznie uznanych za „kościelne” lub stowarzyszeniach i fundacjach z uznaniem kanonicznym” (Dekret, art. 16). W przypadku tychże wiernych świeckich, zastosowanie mają art. 1-5 oraz art. 15 promulgowanego dekretu. Także w preambule zaznaczono, że wskazane zapisy dotyczą również występowania w mediach niektórych wiernych świeckich (Dekret, Preambuła).

Powyższe uwagi o charakterze ogólnym zostały zatem w większości uwzględnione w ogłoszonej wersji dekretu ogólnego. Poszczególne artykuły dekretu, ze względu na zakres regulacji, można podzielić na kilka części. W pierwszych sześciu artykułach zostały unormowane kwestie oficjalnych wypowiedzi w imieniu instytucji kościelnych oraz współpracy z mediami, tak pod względem formy, jak i treści. Kolejnych siedem artykułów (art. 7-13) odnosi się do własnej działalności duchownych i osób konsekrowanych w mediach, w tym szczególnie w *social mediach*. Jeden artykuł (art. 14) poświęcony został transmisjom liturgicznym, jeden (art. 15) zawiera przepisy dotyczące środków przysługujących ordynariuszom w przypadku naruszeń przepisów dekretu. Dwa ostatnie artykuły (art. 17-18) zawierają kolejno klauzulę derogacyjną w odniesieniu do norm z 2004 r. oraz wskazania dotyczące *recognitio* Stolicy Apostolskiej oraz promulgacji dekretu.

W pierwszej części, gdy chodzi o wypowiedzi duchownych i osób konsekrowanych w imieniu instytucji kościelnych, autorzy dekretu zwracają uwagę, że za oficjalne stanowisko instytucji kościelnej, należy uznać jedynie takie, które zostało zaprezentowane przez osobę działającą z wyraźnego upoważnienia jej własnego ordynariusza, jak tego wymaga prawodawca w kan. 831 § 1 i kan. 832 KPK/83 (Dekret, art. 1). Nie jest to jednak równoznaczne z reprezentowaniem tej instytucji, czy też kościelnej osoby prawnej, jako że reprezentacja ma znaczenie prawne¹⁷, na co również zwróciła

¹⁷ Przykładem jej jest występowanie przez biskupa w imieniu diecezji (kan. 393 KPK/83) czy też proboszcza w imieniu parafii (kan. 532), co wiąże się z teorią organów osoby prawnej.

uwagę Rada prawna KEP (Uwagi, pkt. 1). Najczęściej osobą upoważnioną do prezentowania stanowiska danej instytucji będzie jej rzecznik prasowy.

Polski prawodawca partykularny formułuje szereg wymagań, które należy spełnić i przymiotów, którymi należy się odznaczać, aby medialne wypowiedzi duchownych czy też osób konsekrowanych, a także upoważnionych wiernych świeckich spełniały kryteria, które przewidziane są przez prawo powszechnie (kan. 772 § 2, kan. 822-832 KPK/83). Są to kolejno: wierny przekaz nauki katolickiej, zgodny z doktryną głoszoną przez Nauczycielski Urząd Kościoła; respektowanie wskazówek i decyzji Konferencji Biskupów; wierność nauce Ewangelii; rzetelna wiedza; odpowiednia kompetencja; roztropność; odpowiedzialność za słowo; troska i umiłowanie prawdy; szacunek wobec innych; szczere poszukiwanie dobra Kościoła; głoszenie nauki Chrystusa a nie własnych opinii i poglądów; unikanie wypowiedzi mogących powodować zamęt, zgorszenie, podziały, negatywne emocje czy też uszczerbek wiary i obyczajów wiernych (Dekret, art. 1-4).

Oprócz przepisów kościelnych, występujących w mediach adresatów dekretu obowiązują również przepisy państwowe, zwłaszcza te w zakresie ochrony małoletnich, ochrony wizerunku, publikowania zdjęć osób trzecich, ochrony danych osobowych oraz praw autorskich i pokrewnych. Jest to zwrócenie uwagi prawodawcy na przepisy unijne, które kryją się pod ogólną nazwą RODO oraz na polską ustawę o prawie autorskim i prawach pokrewnych¹⁸, a także odesłanie do innego dekretu ogólnego KEP, dotyczącego ochrony danych osobowych w Kościele katolickim w Polsce¹⁹.

Istotnym zagadnieniem w zakresie działalności medialnej duchownych i osób konsekrowanych jest ich współpraca z mediami. Chodzi tu o podmioty prasowe, radiowe, telewizyjne, a także internetowe (Dekret, art. 6). Poprzednia regulacja nie uwzględniała działalności prasowej. Także umieszczenie

¹⁸ Parlament Europejski i Rada Unii Europejskiej, Rozporządzenie n. 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (ogólne rozporządzenie o ochronie danych), <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PL/TXT/?uri=celex%3A32016R0679> [dostęp: 04.04.2025]; Ustawa z dnia 4 lutego 1994 r. o prawie autorskim i prawach pokrewnych, Dz. U. z 2025 r. poz. 24.

¹⁹ Konferencja Episkopatu Polski, Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim (18.03.2018), http://episkopat.pl/wp-content/uploads/2018/04/13.3.2018.PL_.Dekret-ogolny-o-ochronie-danych-osobowych.pdf. [dostęp: 04.04.2025].

zapisu o współpracy z portalami internetowymi stanowi nowość. „Normy...” z 2004 roku nie uwzględniały bowiem mediów cyfrowych (Normy, art. 13).

W dekreście współpraca medialna została potraktowana w sposób szeroki. O ile w poprzednich „Normach...” mowa była o pozwoleniu przełożonych na stałą współpracę, o tyle w obowiązujących przepisach nie określa się jej cykliczności. Należy zatem domniemywać, że prawodawcy chodzi o każdy jej rodzaj (Dekret, art. 6).

Pewnego wskazania interpretacyjnego dostarcza określenie użyte w stosunku do wystąpień w mediach. Pozwolenie własnego ordynariusza lub własnego przełożonego wymagane jest w przypadku „powtarzających się wystąpień” (Tamże). Zapis tego artykułu budził dyskusję wśród konsultorów Rady prawnej KEP, którzy zwrócili uwagę na to, że zezwolenie nie powinno dotyczyć tylko współpracy z podmiotami zewnętrznymi, ale również prowadzenia przez duchownych i osoby konsekrowane własnego portalu, kanału w mediach elektronicznych, czy też strony internetowej. Argumentem przemawiającym za objęciem regulacją również tych form działalności medialnej, miał być zasięg mediów elektronicznych, który jest o wiele szerszy niż w przypadku drukowanego czasopisma. Argumentem przeciwnym, który zresztą przeważał za nieumieszczeniem odpowiedniego zapisu w dekreście, było zbytne ograniczenie wolności wypowiedzi (Uwagi, pkt. 7).

Konsultorzy Rady prawnej proponowali ponadto, by formalne pozwolenie pisemne właściwego przełożonego kościelnego, dotyczyło jedynie współpracy z mediami niekościelnymi oraz bezwzględny zakaz występowania bez takiego pozwolenia w mediach, które otwarcie atakuje wiarę katolicką i obyczaje (tamże). W efekcie tych postulatów, w treści dekretu znalazł się zapis o analogicznym stosowaniu przepisów z kan. 831 § 2 i kan. 832 KPK/83. Normy te jednak dotyczą konieczności wydawania przez konferencje biskupów przepisów określających wymagania przy występowaniu w radiu i telewizji duchownych i osób konsekrowanych oraz zezwoleń ze strony wyższych przełożonych na publikację przez członków instytutów zakonnych książek podejmujących zagadnienia z zakresu religii i moralności. Bardziej zasadnym byłoby zatem przywołanie w tym miejscu w dekreście normy kan. 831 § 1 KPK/83 na temat współpracy z mediami wrogimi wobec wiary katolickiej²⁰.

²⁰ Kan. 831 § 1 KPK/83: „Bez słusznej i rozumnej przyczyny wiernym nie wolno zamieszczać niczego w dziennikach, pismach lub periodykach, które zwykły otwarcie atakować wiarę katolicką albo dobre obyczaje; duchowni zaś i członkowie instytutów zakonnych mogą

W drugiej części dekretu prawodawca skupił uwagę na działalności medialnej duchownych i osób konsekrowanych, prowadzonej przez nich z własnej inicjatywy, nazywając ją „prywatną aktywnością” (Dekret, art. 8). Na wstępie przypomniano zasadę o osobistej odpowiedzialności moralnej i prawnej za „własne” publikacje i działania podejmowane „przez siebie w mediach”. Warto wspomnieć, na co uwagę zwrócili również konsultorzy Rady prawnej KEP, że odpowiedzialność prawna obejmuje zarówno zakres karny państwowy, jak i cywilny, w tym odpowiedzialność odszkodowawczą (Uwagi, pkt 6).

Tak szerokie ujęcie powoduje ponadto, że osoba dopuszczająca się nadużyć powinna również zostać pociągnięta do odpowiedzialności na gruncie prawa kanonicznego. Autorzy dekretu przewidzieli możliwe działania ordynariusza lub własnego przełożonego (instytuty i stowarzyszenia żeńskie), w przypadku poważnego naruszenia zawartych w nim przepisów. Wynikają one z obowiązku czuwania nad przekazem dotyczącym wiary i moralności, o którym w kan. 823 § 1 KPK/83. Działania te mogą polegać na wydaniu stosownych poleceń, wprowadzeniu koniecznych ograniczeń, a w uzasadnionych przypadkach na wymierzeniu przewidzianej prawem kary (Dekret, art. 15). Jako przykład takich działań można wymienić środki zapobiegawcze w postaci zakazu wypowiedzi w mediach, czy też administracyjne, jak choćby nakaz usunięcia konta, czy też sprostowania a także przeprosin itp. (Uwagi, pkt 15).

Jest rzeczą oczywistą, że działania te można również podjąć w przypadku naruszenia przepisów prawa powszechnego. W dokumencie odwołano się wprost do trzech kanonów: 1368 § 1²¹, 1373, 1378 § 1 KPK/83. W pierwszym z nich przewidziano karę za popełnienie przestępstw przy użyciu środków społecznej komunikacji, takich jak: bluźnierstwo; poważne naruszenia dobrych obyczajów; znieważenie religii lub Kościoła; podżeganie do nienawiści wobec religii lub Kościoła; wywołanie pogardy wobec religii lub Kościoła. W kan. 1373 przewidziano sankcje za publiczne wzbudzanie wrogości lub nienawiści względem Stolicy Apostolskiej lub ordynariusza z powodu jakiegoś aktu władzy lub posługi kościelnej albo nakłaniania do nieposłuszeństwa wobec nich. Ostatnia z przywołanych norm penalizuje nadużycia władzy, urzędu lub zadania²².

to czynić jedynie za zezwoleniem ordynariusza miejsca”.

²¹ W tym przypadku nastąpiła pomyłka, gdyż kan. 1368 nie zawiera paragrafów.

²² Szerzej na temat wymienionych przestępstw zob. np. Pighin 2021, 321-24, 348-49, 367-70.

Pewnym doprecyzowaniem ze strony ustawodawcy partykularnego, mającym chronić działalność duchownych i osób konsekrowanych poprzez środki społecznej komunikacji, a jednocześnie ochronić wspólnotę Kościoła przed zachowaniami, które nie powinny mieć miejsca, jest przypomnienie, że ich obecność i wypowiedzi w mediach, w tym szczególnie w społecznościowych, jest postrzegana często jako oficjalne stanowisko Kościoła w danej sprawie, chociaż kryteria uznania za takie zostały przypomniane w art. 1 dekretu.

W związku z powyższym, jak zapisano w dokumencie, duchowni i osoby konsekrowane nie mogą prowadzić w mediach działalności „przeciwko Bogu, Ewangelii, jedności wspólnoty Kościoła, własnym przełożonym, a także każdej innej osobie” (Dekret, art. 8). Jest to w jakiejś mierze wskazanie na *ratio legis* kan. 831 § 1 KPK/83. Prawodawca partykularny formułuje ponadto zakaz angażowania się duchownych i osób konsekrowanych „w akcje i projekty medialne, które przeciwstawiają się wierze i moralności katolickiej, a w szczególności takie, które naruszają godność człowieka” (tamże).

Ujmując zagadnienie od strony pozytywnej autorzy dekretu przypominają, że medialna aktywność duchownych i zakonników ma przede wszystkim cel ewangelizacyjny, informacyjny i formacyjny. Powinna ona zatem służyć organizowaniu życia wspólnotowego, sakramentalnego, parafialnego i katechetycznego oraz komunikacji międzyludzkiej (Dekret, art. 10).

Dla ułatwienia identyfikacji autora wypowiedzi, czy też szeroko pojętej działalności w mediach społecznościowych, ustawodawca wymaga, aby duchowni, zakonnicy i siostry zakonne występowali w mediach w stroju duchownym lub zakonnym używanym w Polsce, właściwym ich przynależności diecezjalnej lub zakonnej. Obowiązek ten dotyczy również członków tych instytutów świeckich i stowarzyszeń życia apostołskiego, których normy ustanowiły noszenie stroju duchownego jako obowiązkowe (Dekret, art. 9). Również profile i konta w mediach społecznościowych duchownych i osób konsekrowanych powinny jednoznacznie wskazywać, że należą one do nich. Formą identyfikacji może być „umieszczenie właściwego określenia w nazwie konta, fotografii w stroju duchownym lub zakonnym w tzw. zdjęciu profilowym, czy wyraźnej informacji w opisie konta (Dekret, art. 12).

W tym miejscu pojawi się również problem udzielenia zezwolenia na publikowanie przez danego autora (*imprimi potest*) i aprobaty danego tekstu jako nie zawierającego błędów doktrynalnych (*nihil obstat*), których winni udzielić kompetentni przełożeni kościelni i których wzmiankowanie

powinno znaleźć ślad w publikacji²³. O ile w publikacjach papierowych nie powinno stanowić to trudności, o tyle w tych, które zamieszczane są w mediach cyfrowych problem wydaje się bardziej złożony, także ze względu na miejsce publikacji na przykład artykułu. Prawodawca w dekreście przypomina, że za administrację strony internetowej i profilu instytucji kościelnej w mediach społecznościowych odpowiedzialny jest jej przełożony albo osoba przez niego upoważniona (Dekret, art. 11). W takich przypadkach wymogi dotyczące zezwolenia i aprobaty będą ułatwione. Co jednak w przypadku umieszczania publikacji dotyczących wiary i moralności przez duchownych i osoby konsekrowane na ich kontach prywatnych?

Jak zauważa Andrea Migliavacca, także na stronie internetowej można odnotować numer i datę udzielenia pozwolenia na publikację tekstów, które powinny być wcześniej przedłożone odpowiedniej władzy. Należy bowiem wymagać, aby autor danego tekstu był zawsze możliwy do odnalezienia i zidentyfikowania, a więc także mógł za niego odpowiadać [Migliavacca 2001, 347].

Ostatnie zagadnienia, które starają się unormować autorzy dekretu dotyczą sprawowania sakramentów oraz prowadzenia kierownictwa duchowego przy użyciu środków społecznej komunikacji a także transmitowania przez nie celebracji liturgicznych. W kwestii sakramentu pokuty sprawa została rozstrzygnięta przez prawo powszechne, w którym prawodawca zawarł przepisy na temat formy sprawowania sakramentu (kan. 960 KPK/83). Również trybunał Penitencjarii Apostolskiej w liście okólnym do konferencji biskupów zajął jasne stanowisko na temat zakazu sprawowania spowiedzi za pomocą środków społecznej komunikacji²⁴. Zbytecznym jest zapis w dekrecie dotyczący także zakazu sprawowania sakramentu pokuty przez telefon. Nie jest to bowiem środek społecznej komunikacji w znaczeniu medialnym.

Daleko posunięta ostrożność wymagana jest natomiast przy prowadzeniu rozmów o charakterze kierownictwa lub poradnictwa duchowego, gdyż ich treści, przekazywane za pomocą środków społecznej komunikacji, mogą być dostępne dla osób trzecich (Dekret, art. 13).

Transmisje celebracji liturgicznych, które od czasów pandemii Covid-19 zyskały na popularności doczekały się również swoich regulacji. Poszczególne

²³ Na temat instytucji zezwolenia i aprobaty oraz zachodzących między nimi różnic szerzej zob. Kamiński 2023, 249-61.

²⁴ Penitenzeria Apostolica, *Lettera circolare agli episcopati sull'uso dei mezzi tecnologici e rispetto del segreto della coscienza* (23.10.2002), w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 21, Bologna 2002, n. 1259.

biskupi przypominali, że śledzenie transmisji „na żywo” nie zastępuje realnej obecności w czasie trwania celebracji, a jej odtworzenie nie czyni zadość obowiązkowi uczestnictwa w niedzielnym czy świątecznym zgromadzeniu liturgicznym²⁵. W dekrecie ogólnym konferencji biskupów uwaga została poświęcona transmisji Mszy św. Może ona odbywać się wyłącznie „na żywo” i nie może być retransmitowana. Po zakończeniu bezpośredniej transmisji osoba odpowiedzialna za emisję ma obowiązek dopilnowania, aby jej ewentualny zapis nie był powszechnie dostępny. Dopuszcza się natomiast udostępnianie fragmentu celebracji, np. homilii (Dekret, art. 14). Wydaje się, że pozostawienie zapisu transmisji Mszy św. na stronie internetowej, która ze względu na walor historyczny czy rangę uroczystości jest istotna dla danej społeczności, z odpowiednim jej opisem, nie narusza przepisów.

Warto zauważyć, że transmisja powinna być dobrze przygotowana pod względem aspektów celebracyjnych, technicznych i wspólnotowych. Transmisja dotyczy nie tylko tego, kto ją odbiera, ale również wspólnoty, która w niej uczestniczy. Obecność ta nie może być zaburzana przez obce jej elementy. Wspólnota uczestnicząca w transmitowanej celebracji powinna przeżywać tę posługę zgodnie z normami i w sposób budujący [Martín de Agar i Navarro, 2009, 163, 192, 416].

Jak wynika z przeprowadzonych powyżej analiz, dekret dotyczący występowania duchownych, członków instytucji życia konsekrowanego, stowarzyszeń życia apostołskiego oraz niektórych wiernych świeckich w mediach wydany przez Konferencję Episkopatu Polski stanowi obligatoryjną normę uzupełniającą do kan. 831 § 2 KPK/83.

Zakończenie

Z całą pewnością dynamiczny rozwój środków społecznej komunikacji, a szczególnie mediów społecznościowych, wymagał wydania nowych norm dla duchownych i osób konsekrowanych ze strony Konferencji Episkopatu Polski. Poprzednie regulacje nie uwzględniały bowiem zasad posługiwania się nowoczesnymi *mass mediami* w dziedzinie ewangelizacji. Kościół już

²⁵ Kwestii tych dotyczy również: Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Konferencji Episkopatu Polski w sprawie celebracji Mszy świętej transmitowanej przez telewizję*, Warszawa 2017, <https://vademecumliturgiczne.pl/2017/04/20/dyrektorium-konferencji-episkopatu-polski-w-sprawie-celebracji-mszy-swietej-transmitowanej-przez-telewizje/> [dostęp: 07.04.2025].

od Soboru Watykańskiego II jest świadomy potencjału mediów w wypełnianiu właściwego sobie nauczycielskiego zadania. Jednocześnie jest przekonany, że nie są one celem, ale jedynie środkiem przekazu zbawczego orędzia.

Zobowiązanie do wydania odpowiednich w tym względzie regulacji, wpływa z normy kan. 772 § 2 i kan. 831 § 2 KPK/83. Kościelny prawodawca nakłada na pasterzy obowiązek czuwania nad właściwym wykorzystaniem mediów. Jednocześnie należy zauważyć, że zadanie to w erze cyfrowej, jest w praktyce znacznie utrudnione. Obowiązujący od ponad dwóch lat dekret ogólny, stanowiący przepisy szczegółowe, jest próbą uporządkowania medialnej działalności informacyjnej i formacyjnej ze strony Kościoła katolickiego w Polsce. Jest to również narzędzie ochrony tak duchownych i osób konsekrowanych w ich działalności medialnej, jak i wspólnoty Kościoła i poszczególnych wiernych przed uszczerbkiem, jakiego mogła by doznać ich wiara i obyczaje, z powodu niewłaściwego przekazu depozytu wiary.

PIŚMIENNICTWO

- Chirico, Adriana. 2012. „50 anni dopo il Concilio Vaticano II: la legislazione canonica sui media.” *Annali della Facoltà di Giurisprudenza di Taranto* 5:99-112.
- De Paolis, Velasio. 2015. *La vita consacrata nella Chiesa*. Venezia: Marcianum Press.
- Errázuriz Mackenna, Carlos J. 1994. „Gli strumenti di comunicazione sociali e in specie libri (cann. 823-832).” W *La funzione di insegnare nella Chiesa*, red. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, 97-117. Milano: Glossa.
- Głódź, Sławoj L. 2003. „Nadzór biskupa diecezjalnego nad środkami społecznego przekazu.” W *Biskup pasterz diecezji. Materiały z sympozjum: Biskup diecezjalny a duszpasterstwo i apostołstwo wiernych*, red. Piotr Majer, 41-52. Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT.
- Kamiński, Rafał. 2016. *Prawna ochrona środków społecznej komunikacji*. Marki: Michalineum.
- Kamiński, Rafał. 2023. „Między zezwoleniem a aprobatą. Refleksje na temat kontroli publikacji dotyczących wiary i obyczajów.” W *Ecclesia Christi. Księga jubileuszowa dedykowana Księdzu Profesorowi Józefowi Wroceńskiemu SCJ z okazji 40. rocznicy rozpoczęcia pracy naukowej*, red. Marek Saj, i Marek Stokłosa, 249-61. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe UKSW.
- Lewandowski, Paweł. 2015. *Kompetencje biskupa diecezjalnego dotyczące środków społecznego przekazu w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku i polskim kodeksowym ustawodawstwie partykularnym*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.

- Martín de Agar y Valverde, José T., i Luis Navarro (red.). 2009. *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al C.I.C.* Roma: Coletti a San Pietro.
- Migliavacca, Andrea. 2001. „Osservazioni su alcune problematiche giuridiche nell'era di internet.” *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 14:341-52.
- Pighin, Bruno F. 2021. *Il nuovo sistema penale della Chiesa*. Venezia: Marcianum Press.
- Rakoczy, Tomasz. 2005. *Prawo Kościoła Katolickiego do środków społecznego przekazu w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. i w konkordatach posoborowych*. Gniezno: Gaudentinum.
- Urrutia, Francisco J. 1996. „I mezzi di comunicazione e la diffusione della verità Cristiana.” W *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, red. Carlos Corral Salvador, Velasio De Paolis, i Gianfranco Ghirlanda, 689-92. Milano: San Paolo.
- Vanzetto, Tiziano. 1999. „Quando il pulpito da cui viene la predica è la radio o la televisione (can. 772§2).” *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 12:205-17.

METRYKALNE KSIĘGI PARAFIALNE

PARISH METRIC RECORDS

Ks. mgr lic. Bartłomiej Kijas

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska

e-mail: kijas.bartlomiej@diecezja.bielsko.pl; <https://orcid.org/0009-0005-7307-8890>

Abstrakt

Artykuł omawia znaczenie metrykalnych ksiąg parafialnych w życiu prawnym i duszpasterskim Kościoła katolickiego. Przedstawiono podstawy prawne prowadzenia ksiąg ochrzczonych, małżeństw i zmarłych, w oparciu o Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. oraz przepisy partykularne obowiązujące w Polsce. Szczególną uwagę poświęcono księdze ochrzczonych, jej roli w życiu sakramentalnym oraz znaczeniu adnotacji aktualizujących stan kanoniczny wiernych. Omówiono procedury poprawiania i uzupełniania wpisów, zasady ochrony danych osobowych według Dekretu Konferencji Episkopatu Polski z 2018 r. oraz zagadnienia związane z adopcją i zmianami danych osobowych. Podkreślono znaczenie ksiąg metrykalnych jako dokumentów urzędowych posiadających moc dowodową w prawie kanonicznym oraz wskazano ich rolę w praktyce duszpasterskiej, administracyjnej i genealogicznej. Zwrócono uwagę na potrzebę dalszego dostosowywania zasad prowadzenia i archiwizacji ksiąg do wyzwań współczesności, w szczególności w kontekście cyfryzacji i ochrony danych. Wskazano, że księgi parafialne pozostają nie tylko dokumentacją administracyjną, ale również świadectwem życia sakramentalnego i środkiem ochrony praw wiernych.

Słowa kluczowe: księgi parafialne, prawo kanoniczne, sakramenty, ochrona danych osobowych

Abstract

The article discusses the significance of parish registers in the legal and pastoral life of the Catholic Church. The legal basis for maintaining baptismal, marriage, and death registers is presented, based on the 1983 Code of Canon Law and particular norms applicable in Poland. Special attention is given to the baptismal register, its role in sacramental life, and the importance of annotations updating the canonical status of the faithful. Procedures for correcting and supplementing entries, personal data protection according to the 2018 General Decree of the Polish Bishops'

Conference, and issues related to adoption and personal data changes are discussed. The article highlights the evidential value of parish registers in canon law and their importance in pastoral, administrative, and genealogical practice. The need for further adaptation of record-keeping and archiving practices to contemporary challenges, especially regarding digitalization and data protection, is emphasized. It is indicated that parish registers are not merely administrative documents but also testimonies of sacramental life and instruments for safeguarding the rights of the faithful.

Keywords: parish registers, canon law, sacraments, personal data protection

Wprowadzenie

Metrykalne księgi parafialne stanowią jeden z podstawowych elementów porządku prawnego i administracyjnego w Kościele katolickim. Ich znaczenie wykracza jednak daleko poza funkcję ewidencyjną, są bowiem nie tylko urzędowym świadectwem przyjmowania sakramentów, lecz także ważnym narzędziem duszpasterskim, środkiem ochrony dóbr duchowych wiernych oraz dowodem stanu kanonicznego osób w relacjach zarówno wewnątrzkościelnych, jak i względem organów cywilnych. W dobie rosnącej migracji społecznej, dynamicznych przemian obyczajowych oraz relacji między Kościołem a instytucjami państwowymi, problematyka ta nabiera coraz większego znaczenia [Wenz 2019, 1717].

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie norm prawnych regulujących prowadzenie metrykalnych ksiąg parafialnych, w szczególności księgi ochrzczonych, małżeństw i zmarłych, jak również ukazanie ich znaczenia z punktu widzenia prawa kanonicznego.

Obowiązek prowadzenia ksiąg parafialnych ma w Kościele katolickim wielowiekową tradycję. Początki systematycznego rejestrowania chrztów i małżeństw sięgają decyzji soborów diecezjalnych w późnym średniowieczu, a powszechny obowiązek prowadzenia ksiąg ochrzczonych wprowadził Sobór Trydencki w XVI w. Z czasem, dla zapewnienia jednolitości i poprawności zapisów, obowiązek ten został dookreślony w kolejnych dokumentach papieskich oraz normach partykularnych. Już w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r.¹ ujęto go w sposób syntetyczny i obowiązujący dla całego Kościoła

¹ *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.

łańskiego. Obecny Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.² kontynuuje i rozwija tę tradycję, dostosowując ją do współczesnych realiów życia kościelnego i cywilnego [Calvo 2023, 372-73].

1. Podstawa prawna prowadzenia metrykalnych ksiąg parafialnych

Prowadzenie metrykalnych ksiąg parafialnych należy do podstawowych obowiązków osoby sprawującej urząd parafialny, czyli proboszcza albo administratora parafii. Obowiązek ten jest wyrazem dbałości Kościoła o porządek prawny, przejrzystość życia duszpasterskiego, ochronę sakramentów oraz zabezpieczenie praw wiernych. Zasady dotyczące prowadzenia ksiąg znajdują umocowanie zarówno w prawie powszechnym Kościoła, jak i w prawie partykularnym. Dotyczą one nie tylko samych zapisów, lecz również formy, treści, sposobu archiwizacji oraz procedur wprowadzania zmian i adnotacji. Podstawowe znaczenie ma tutaj kan. 535 KPK/83, który nakłada na każdą parafię obowiązek prowadzenia określonych ksiąg: ochrzczonych, małżeństw, zmarłych oraz innych – zgodnie z przepisami konferencji biskupów lub biskupa diecezjalnego. Proboszcz parafii jest odpowiedzialny za to, aby księgi te były dokładnie prowadzone, należycie przechowywane oraz w razie potrzeby kontrolowane przez władzę diecezjalną. W szczególności wyróżnia się księgę ochrzczonych, w której, oprócz podstawowych danych osobowych, należy odnotować także inne fakty dotyczące stanu kanonicznego danej osoby, takie jak przyjęcie bierzmowania, zawarcie małżeństwa, przyjęcie święceń, złożenie profesji zakonnej, dokonanie adopcji czy też zmiana przynależności do Kościoła *sui iuris*. Wpisy te mają charakter trwały i muszą być również uwidocznione w wydawanych świadectwach chrztu [Calvo 2023, 372-73; Krukowski 2005, 441-44; Janczewski 2020, 162-63].

Zasadność prowadzenia księgi ochrzczonych wynika z samego charakteru chrztu jako sakramentu koniecznego do zbawienia. Zgodnie z kan. 849, chrzest jest bramą sakramentów, fundamentem całego życia chrześcijańskiego i włączeniem do Kościoła. Wierni mają prawo do przyjęcia tego sakramentu zgodnie z kan. 213, a Kościół ma obowiązek go udzielać, o ile zachodzą warunki jego godziwego przyjęcia. Jak podkreśla Jarosław Kodzia, duszpasterze

² *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].

powinni podejmować staranne rozeznanie, zwłaszcza w przypadku dzieci, czy istnieje uzasadniona nadzieja wychowania ich w wierze. Dokumentacja przygotowawcza oraz późniejszy wpis do księgi stanowią w tym kontekście nie tylko obowiązek administracyjny, lecz także wyraz troski o tożsamość i dobro duchowe ochrzczonego [Kodzia 2012, 94-96].

Z perspektywy prawa kanonicznego wpis do księgi metrykalnej nie konstytuuje skutków sakramentalnych, lecz je potwierdza. Jak zauważa Zbigniew Janczewski, wpis do księgi chrztów ma charakter deklaracyjny, a nie konstytutywny: nie sprawia, że chrzest staje się ważny, lecz poświadcza jego zaistnienie. Z tego powodu możliwe są przypadki, w których sakrament został ważnie udzielony, lecz nie został udokumentowany. W takich sytuacjach obowiązkiem proboszcza jest, po przeprowadzeniu dochodzenia co do faktu chrztu, uzupełnić wpis w księdze ze stosowną adnotacją co do źródeł informacji i podstawy prawnej wpisu [Janczewski 2020, 162-64].

Kolejne paragrafy kan. 535 wskazują na konieczność opatrzenia dokumentów parafialnych pieczęcią urzędową parafii oraz na obowiązek posiadania archiwum, w którym będą przechowywane zarówno bieżące, jak i historyczne księgi. Archiwum to podlega okresowej kontroli biskupa diecezjalnego lub jego delegata. Dokumenty przechowywane w księgach mają charakter urzędowy i korzystają z domniemania autentyczności [Calvo 2023, 372-73; Krukowski 2005, 442-44].

Obok kan. 535, istotne znaczenie mają także inne przepisy kodeksowe. Kan. 877-878 KPK/83 regulują sposób sporządzania wpisów w księdze chrztów, uwzględniając m.in. dane chrzczonego, rodziców, chrzestnych oraz ewentualnych świadków. Przepisy te uwzględniają również przypadki szczególne, takie jak dzieci pochodzące z nieformalnych związków lub dzieci adoptowane. Kan. 895 dotyczy obowiązku prowadzenia odrębnej księgi bierzmowanych, natomiast kan. 1121-1123 KPK/83 odnoszą się do wpisów związanych z zawarciem małżeństwa, jego konwalidacją, orzeczeniem nieważności lub w szczególnych sytuacjach rozwiązaniem. Kan. 958 reguluje obowiązek prowadzenia księgi stypendiów mszalnych, a kanon 1284 § 2, 9° wskazuje na potrzebę dokumentowania praw majątkowych instytucji kościelnych w odpowiednich inwentarzach. Odpowiedzialność za autentyczność i kompletność ksiąg parafialnych spoczywa bezpośrednio na proboszczu/administratorsze parafii, który jest pasterzem wspólnoty i reprezentantem Kościoła na poziomie lokalnym. Choć może on delegować zadania związane z ich prowadzeniem innym osobom, np. wikariuszowi lub

pracownikowi kancelarii, to jednak zawsze on pozostaje formalnie odpowiedzialny za stan ksiąg [Tejero 2023, 542-43; Marzona 2023, 580; Navarro Valls 2023, 684-85; López Alarcón 2023, 774-75; Krzywda 2011, 63-64].

W Polsce obowiązki wynikające z prawa powszechnego Kościoła są szeroko uzupełniane przez prawo partykularne. Ważnym dokumentem w tym zakresie jest dekret Konferencji Episkopatu Polski z 14 marca 2017 r. dotyczący sporządzania i modyfikacji aktu chrztu w związku z przysposobieniem. Określa on m.in. możliwość sporządzenia nowego aktu chrztu w oparciu o nowy akt urodzenia dziecka adoptowanego oraz zakazuje ujawniania danych rodziców biologicznych w metrykach, z wyjątkiem sytuacji wymagających tego ze względu na ważne racje duszpasterskie. Równocześnie dokument podkreśla, że metryki te powinny zawierać wyłącznie dane aktualnych opiekunów prawnych dziecka, zgodnie z danymi cywilnymi³.

Uzupełnieniem tych regulacji jest stanowisko Konferencji Episkopatu Polski z 28 sierpnia 2020 r. w kwestii „ideologii LGBT+”, w którym przypomniano, że akty chrztu mają odzwierciedlać rzeczywisty, biologiczny stan osoby, a nie jej deklarowaną tożsamość płciową. Wpisy do ksiąg nie mogą zatem uwzględniać tzw. „rodziców tej samej płci” ani osób po zmianie płci jako rodziców dziecka. Podkreślono również, że wpisy te muszą być zgodne z doktryną Kościoła oraz zasadami antropologii chrześcijańskiej. Jednocześnie nie wykluczono możliwości dokonania poufnych adnotacji w archiwum parafialnym na podstawie decyzji sądu cywilnego, z zastrzeżeniem, że nie będą one uwzględniane w wystawianych świadectwach⁴.

W świetle prawa kanonicznego i praktyki Kościoła, metrykalne księgi parafialne pozostają podstawowym narzędziem służącym nie tylko ewidencji duszpasterskiej, lecz także realizacji misji pasterskiej Kościoła. Ich rola w udzielaniu sakramentów, rozstrzyganiu spraw małżeńskich, organizacji życia parafialnego i ochronie praw wiernych czyni je integralną częścią życia wspólnoty [Janczewski 2020, 159-61].

³ Dekret Konferencji Episkopatu Polski dotyczący sporządzania i modyfikacji aktu chrztu w związku z przysposobieniem (14.03.2017), „Akta Konferencji Episkopatu Polski” nr 30 (2018), s. 46-47 [dalej: Dekret z 2017 r.].

⁴ Stanowisko Konferencji Episkopatu Polski w kwestii ideologii LGBT+ (28.08.2020), „Akta Konferencji Episkopatu Polski” nr 32 (2020), s. 76 [dalej: Stanowisko KEP z 2020 r.].

2. Rodzaje ksiąg metrykalnych w parafii

Kan. 535 § 1 KPK/83 wyraźnie zobowiązuje każdą parafię do prowadzenia podstawowych ksiąg metrykalnych, wśród których wymienia księgę ochrzczonych, małżeństw oraz zmarłych. Dodatkowo, zgodnie z przepisami prawa partykularnego lub w odpowiedzi na konkretne potrzeby duszpasterskie, prowadzi się także inne księgi, takie jak księga bierzmowanych, konwertytów, katechumenów czy stypendiów mszalnych. Każda z tych ksiąg nie tylko odzwierciedla konkretne wydarzenia sakramentalne czy duszpasterskie, lecz również pełni ważną funkcję prawną, pozwalającą np. na potwierdzenie statusu kanonicznego osób czy zabezpieczenie prawnego porządku kościelnego [Lewandowski 2019, 138-39; Krukowski 2005, 441-42].

Księga ochrzczonych ma zasadnicze znaczenie, ponieważ dokumentuje przyjmowane przez wiernych sakramenty, będące fundamentem życia chrześcijańskiego. Zgodnie z kan. 877 § 1 i kan. 535 § 2 KPK/83, wpis do księgi obejmuje dane ochrzczonego, jego rodziców, chrzestnych oraz informacje o innych istotnych wydarzeniach kanonicznych, takich jak bierzmowanie czy małżeństwo. Adnotacje te muszą być uwzględniane w wydawanych później świadectwach chrztu. Proboszcz ma obowiązek odnotowania chrztu, nawet jeśli sakramentu udzielił inny duchowny, a zasada *ubi factus, ibi actus* wymaga dokonania wpisu w parafii, gdzie udzielono sakramentu [Krzywda 2011, 63-64].

Warto jednak odróżnić adnotację od zmiany wpisu. Adnotacja ma charakter informacyjny i nie ingeruje w treść pierwotnego aktu, natomiast każda zmiana danych jak np. zmiana nazwiska, traktowana jest jako ingerencja wymagająca uprzedniej zgody ordynariusza miejsca oraz odpowiedniej dokumentacji. Szczególne adnotacje mogą dotyczyć na przykład dyspensy od celibatu, zwolnienia ze ślubów zakonnych, eksklaustracji czy rozwiązania małżeństwa na podstawie domniemanej śmierci współmałżonka [Trojanowski 2019, 54-56].

Drugą z podstawowych ksiąg metrykalnych jest księga małżeństw, w której odnotowuje się zawarcie małżeństwa kanonicznego. Wpisy te obejmują imiona i nazwiska nupturientów, datę i miejsce zawarcia małżeństwa, dane szafarza oraz świadków. Kan. 1121 przewiduje również obowiązek wpisywania konwalidacji małżeństwa, orzeczeń o jego nieważności oraz informacji o jego rozwiązaniu. W razie zawarcia małżeństwa w innej parafii, proboszcz tej parafii ma dodatkowo obowiązek przesłać stosowną informację do parafii chrztu obu małżonków, aby odpowiednia adnotacja mogła zostać umieszczona również w księdze ochrzczonych [Krukowski 2011, 324-25].

Księga zmarłych, choć formalnie najmniej skomplikowana, posiada znaczenie zarówno dokumentacyjne, jak i duszpasterskie. Rejestruje ona imię i nazwisko zmarłego, datę i miejsce śmierci, datę i miejsce pogrzebu, dane kapłana sprawującego obrzędy oraz miejsce pochówku [Wenz 2019, 1721-722].

Obok ksiąg, których prowadzenie jest obowiązkowe, istnieją także inne, równie istotne z punktu widzenia duszpasterstwa. Należy do nich księga bierzmowanych, prowadzona zgodnie z kan. 895, która zawiera dane osoby bierzmowanej, datę i miejsce przyjęcia sakramentu, imię świadka i nazwisko szafarza. Informacja o bierzmowaniu powinna być przesyłana do parafii chrztu celem uzupełnienia adnotacji. Księga konwertytów służy dokumentowaniu włączenia do pełnej wspólnoty Kościoła katolickiego osób uprzednio ochrzczonych w innych wspólnotach chrześcijańskich. Księga katechumenów rejestruje osoby przygotowujące się do chrztu oraz przebieg ich formacji. Księga stypendiów mszalnych, zgodnie z kan. 958, dokumentuje przyjmowanie i realizację intencji mszalnych, co sprzyja przejrzystości i uczciwości w ich administrowaniu. Do ksiąg duszpasterskich, prowadzonych zgodnie z praktykami partykularnymi, należą także księgi pierwszej Komunii Świętej, chorych, inwentarze kościelne, protokoły rad parafialnych oraz kroniki parafialne. Wszystkie księgi metrykalne i kancelaryjne powinny być przechowywane z najwyższą starannością, zabezpieczone przed dostępem osób nieupoważnionych i archiwizowane zgodnie z wymogami kan. 535 § 4. Ich wartość wykracza daleko poza ramy dokumentacyjne, są one świadectwem duchowej historii wspólnoty i indywidualnych losów wiernych [Krzywdą 2011, 82; Krukowski 2005, 442-43; Wenz 2019, 1717-719].

Instrukcja Episkopatu Polski z 1947 r. dostarcza cennych wskazówek dotyczących prowadzenia ksiąg parafialnych już z okresu po II wojnie światowej. Mimo że powstała przed reformą kodeksową, ukazuje wagę ksiąg metrykalnych jako narzędzi administracji kościelnej i formacji duszpasterskiej. Dokument porządkuje treść i sposób prowadzenia zapisów, precyzując zakres wpisywanych danych oraz zasady poprawiania błędów. W księdze ochrzczonych nakazywano używania języka polskiego, jednoznaczności wpisów i unikania skrótów. Odnotowywanie bierzmowania, małżeństwa czy profesji zakonnej było już utrwaloną praktyką, a szczególną wagę przywiązywano do zgodności wpisów z dokumentami cywilnymi. Księga małżeństw miała obejmować także dane o przeszkodach, dyspensach i formie zawarcia małżeństwa, natomiast księga zmarłych miała uwzględniać miejsce pochówku oraz przyjęte sakramenty przed śmiercią. Instrukcja zalecał

również prowadzenie ksiąg pomocniczych, takich jak rejestry Komunii wielkanocnej, egzaminów przedmażeńskich czy listów polecających, ważnych w dokumentowaniu migracji wiernych⁵.

3. Znaczenie prawne ksiąg metrykalnych

Metrykalne księgi parafialne mają niebagatelne znaczenie prawne. Ich wpisy stanowią urzędowe świadectwo przyjęcia sakramentów oraz aktualnego stanu kanonicznego osoby wierzącej. Prawodawca kościelny traktuje je jako oficjalne dokumenty Kościoła, posiadające domniemanie autentyczności i pełną moc dowodową. Odpowiednio prowadzone księgi metrykalne są zatem nie tylko źródłem informacji duszpasterskich, lecz także podstawą do podejmowania decyzji prawnych, administracyjnych i jurysdykcyjnych w ramach funkcjonowania Kościoła. Zgodnie z kan. 1540 § 1 dokumenty sporządzone zgodnie z przepisami prawa przez kompetentne władze kościelne mają charakter dokumentów urzędowych. Dotyczy to również wpisów w księgach parafialnych, które korzystają z domniemania prawdziwości (*praesumptio iuris tantum*). Oznacza to, że dopóki nie zostaną skutecznie zakwestionowane np. przez dowód przeciwny lub wykazanie ich nieautentyczności – mają one pełną moc prawną. W praktyce oznacza to, że księgi metrykalne spełniają w Kościele rolę analogiczną do rejestrów stanu cywilnego w systemach państwowych, a ich dane stanowią podstawę do wydawania świadectw, zaświadczeń oraz podejmowania działań duszpasterskich i administracyjnych [Szytchmiller 2007, 193-94; Wenz 2019, 1719-720].

Szczególnie ważne są adnotacje dokonywane w księdze ochrzczonych. Na mocy kan. 535 § 2 obejmują one informacje o przyjęciu innych sakramentów oraz o istotnych zmianach w stanie kanonicznym danej osoby. Należą do nich między innymi zawarcie małżeństwa, przyjęcie święceń, złożenie profesji zakonnej, zmiana obrządku czy też adopcja. Adnotacja o zawarciu małżeństwa zapobiega nieświadomemu zawarciu drugiego związku co ma znaczenie nie tylko informacyjne, lecz także zapobiegawcze. Informacja o święceniach kapłańskich lub profesji zakonnej wiąże się z trwałą zmianą stanu kanonicznego i wprowadza przeszkody do zawarcia małżeństwa. Z kolei zmiana przynależności do innego Kościoła *sui iuris*

⁵ Sekretariat Episkopatu Polski, *Instrukcja o prowadzeniu ksiąg parafialnych*, Warszawa 1947, nr 13-22 [dalej: Instrukcja].

(*transitus*) ma wpływ na przynależność liturgiczną, kwestie duszpasterstwa oraz niektóre uprawnienia sakramentalne. Warto podkreślić, że katalog adnotacji nie jest zamknięty. Do szczególnych przypadków należy zaliczyć np. wpisy dotyczące wystąpienia z Kościoła czy apostazji. Wpis taki może być dokonany jedynie na podstawie formalnej decyzji ordynariusza miejsca i po przeprowadzeniu odpowiedniej procedury. Adnotacja o apostazji nie powinna być ujawniana w zwykłym wypisie, a jedynie w pełnym odpisie aktu chrztu [Calvo 2023, 372-73].

W odniesieniu do par jedнопłciowych, Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych w 2017 r. jednoznacznie przypominała, że w aktach chrztu można wpisywać wyłącznie ojca i matkę rozumianych jako osoby biologiczne – mężczyznę i kobietę.⁶ Stanowisko to zostało potwierdzone przez Konferencję Episkopatu Polski w dokumencie z 28 sierpnia 2020 r., w numerach 65-69 podkreślono, że wpisy muszą być zgodne z chrześcijańską antropologią i nauczaniem Kościoła. Analogiczne stanowisko przyjęto wobec przypadków zmiany tożsamości płciowej, o którym czytamy m.in. w numerach 73-75. Dane zawarte w metrykach powinny odpowiadać rzeczywistemu stanowi biologicznemu osoby w chwili przyjęcia sakramentu. Choć możliwe jest dokonanie wewnętrznej, poufnej adnotacji w archiwum parafialnym dotyczącej zmiany danych cywilnych na podstawie orzeczenia sądu, wpis ten nie może wpływać na treść wydawanego świadectwa chrztu. Wszelkie zmiany danych personalnych w księgach metrykalnych wymagają zgody ordynariusza miejsca i oparte są na dokumentach urzędowych, których treść nie może pozostawać w sprzeczności z nauczaniem Kościoła. Jak zauważa Bartosz Trojanowski, praktyka ta, choć zgodna z prawem kanonicznym, może kolidować z orzeczeniami sądów administracyjnych lub cywilnych. Dlatego postulowane jest wypracowanie jednolitych zasad umożliwiających uzgodnienie stanowisk Kościoła i państwa, z zachowaniem autonomii każdej ze stron (Stanowisko KEP z 2020 r., nr 77-78).

Szczególnym przypadkiem są wpisy dotyczące adopcji. W Polsce obowiązuje dekret Konferencji Episkopatu Polski z 2017 r., który wskazuje, że w przypadku dzieci adoptowanych jest możliwe stworzenie nowego aktu

⁶ Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Opinion of Pontifical Council regarding the admission of two non-Catholics as witnesses to baptism and the annotation of persons of the same sex and the so-called „transgender persons” as parents in the baptismal register*, Prot. N. 15986/2017, Vatican, 15 listopada 2017 r.

chrztu według danych zawartych w nowym akcie urodzenia. Fakt adopcji nie powinien być ujawniany w metryce, a dane rodziców biologicznych pozostają objęte tajemnicą. Wyjątek stanowią sytuacje, w których ujawnienie tych informacji jest konieczne ze względu na ważne racje duszpasterskie, np. wykluczenie przeszkody do małżeństwa z krewnym (Dekret z 2017 r., nr 6 i 9). W tym kontekście Piotr Majer zwraca uwagę, że całkowite pominięcie informacji o adopcji, choć uzasadnione ochroną dobra dziecka, może prowadzić do ryzyka naruszenia norm kanonicznych, zwłaszcza w zakresie przeszkody pokrewieństwa adopcyjnego (kan. 1094). Autor postuluje zatem istnienie rozwiązań duszpasterskich umożliwiających bezpieczną weryfikację statusu osoby – np. przez zastosowanie symboli lub kodów w metryce, odwołujących do wewnętrznej dokumentacji kancelaryjnej, albo obowiązek konsultacji z kurią w przypadku przygotowania do ślubu. Tego typu zapobiegawcze mechanizmy pozwalałyby chronić tajemnicę przysposobienia, a jednocześnie zabezpieczać sakramentalny porządek Kościoła i prawa wiernych (Dekret z 2017 r., nr 46) [Majer 2011, 242-44].

W kontekście ochrony danych osobowych Trojanowski podkreśla potrzebę ścisłego przestrzegania zasady minimalizacji danych w świadectwach chrztu. Należy zamieszczać jedynie informacje niezbędne w danym kontekście duszpasterskim lub kanonicznym, aby uniknąć naruszenia prywatności. Osoby, których dane znajdują się w księgach metrykalnych, mają prawo żądać dostępu do informacji. Proboszcz powinien wydać dokument w terminie do trzech miesięcy od wniosku (por. kan. 57 KPK/83). Należy przy tym pamiętać, że prawo do sprostowania danych nie obejmuje faktów sakramentalnych, które są nienaruszalne z punktu widzenia wiary i prawa Kościoła [Krukowski 2003, 119-21; Trojanowski 2019, 66-67].

4. Prowadzenie, poprawianie i archiwizacja ksiąg

Staranność i dokładność w prowadzeniu metrykalnych ksiąg parafialnych nie są jedynie wyrazem sumienności duszpasterskiej, lecz stanowią istotny obowiązek wynikający z przepisów prawa kanonicznego. Jako dokumenty urzędowe Kościoła, księgi te wymagają szczególnej troski, zarówno w zakresie bieżących wpisów, jak i ewentualnych korekt, adnotacji oraz długoterminowego przechowywania. Ich nieprawidłowe prowadzenie może prowadzić do poważnych konsekwencji duszpasterskich i prawnych, mających wpływ na status kanoniczny wiernych, ważność udzielonych sakramentów oraz wiarygodność

działań administracyjnych Kościoła. Zgodnie z kan. 535 § 1 KPK/83, proboszcz zobowiązany jest do tego, aby wszystkie księgi parafialne były dokładnie prowadzone i starannie przechowywane. Obejmuje to zarówno poprawność techniczną wpisów, ich zgodność z przepisami prawa, jak i przejrzystość oraz aktualność zapisów. W praktyce stosowana jest zasada *ubi factus, ibi actus*, zgodnie z którą wpisów dokonuje się w parafii, w której dokonano danego aktu duszpasterskiego, niezależnie od miejsca zamieszkania wiernych. Proboszcz tej parafii odpowiada za sporządzenie zapisu i jego ewentualne późniejsze uzupełnienie lub korektę. Wpisy powinny być trwałe i dokonywane w wyznaczonych rubrykach, a w niektórych diecezjach dopuszcza się stosowanie zatwierdzonych systemów elektronicznych [Calvo 2023, 372-73].

Każdy dokument metrykalny posiadający znaczenie prawne musi zostać opatrzony podpisem proboszcza oraz pieczęcią parafialną, o czym przypomina § 3 analizowanego kanonu. Zaleca się, aby każda parafia miała zarejestrowaną pieczęć. Prowadzi się także duplikaty ksiąg parafialnych – zwłaszcza dotyczących chrztów i małżeństw. System ten służy bezpieczeństwu dokumentacji i umożliwia jej odtworzenie w razie zagubienia, zniszczenia lub fałszerstwa. Już w instrukcji Konferencji Episkopatu Polski z 1947 r. nakazywano, aby księgi były prowadzone czytelnie, bez poprawek i skreśleń, a wszelkie korekty były poświadczane podpisem oraz datą. Takie same zasady obowiązują do dziś, choć obecnie zostały dodatkowo rozwiniete przez przepisy dotyczące ochrony danych (Instrukcja, nr 5-8).

W toku prowadzenia ksiąg mogą wystąpić błędy – zarówno pisarskie, jak i merytoryczne. Ich poprawianie jest możliwe wyłącznie zgodnie z przepisami prawa kanonicznego. Co do zasady, prawo do dokonywania zmian przysługuje proboszczowi parafii, w której prowadzona jest dana księga. Jednakże każda istotna korekta – szczególnie odnosząca się do danych wpływających na stan kanoniczny wymaga pisemnej zgody ordynariusza miejsca. Dotyczy to między innymi zmian danych osobowych, wpisów dotyczących adopcji, orzeczeń o nieważności małżeństwa, zmiany nazwiska lub przynależności do innego Kościoła *sui iuris*. Każda zmiana musi być odpowiednio udokumentowana. Procedura obejmuje złożenie wniosku przez osobę zainteresowaną lub upoważnionego duchownego, załączenie niezbędnych dokumentów (np. odpis aktu urodzenia, orzeczenie sądu), uzyskanie zgody ordynariusza oraz dokonanie poprawki w sposób trwały i jednoznaczny. Stare dane powinny pozostać czytelne (np. poprzez przekreślenie jedną linią), a obok wpisuje się datę, podpis osoby dokonującej zmiany oraz wskazanie

podstawy prawnej. Wszystkie zmiany winny być odnotowane także w rubryce uwag, z powołaniem się na dokument, który stanowił podstawę korekty (Instrukcja, nr 9-11) [Trojanowski 2019, 56-57; Majer 2011, 236-41].

Jak zauważa Kinga Karsten, zgodnie z dekretem Konferencji Episkopatu Polski dotyczącym ochrony danych osobowych, każda ingerencja w dane metrykalne musi spełniać zasadę tzw. „rozliczalności” – proboszcz jako administrator danych zobowiązany jest do wykazania legalności, celowości i zgodności każdej zmiany z przepisami⁷. Jeżeli wniosek o zmianę składa osoba trzecia, niezbędne jest pełnomocnictwo w formie pisemnej (Dekret z 2018 r., art. 12 ust. 2). Administrator danych ma również obowiązek poinformowania osoby, której dane dotyczą, o zakresie i podstawie przetwarzania informacji zawartych w księdze. Zgodnie z analizą Bartosza Trojanowskiego, rzeczony dekret nakłada na administratorów danych osobowych szereg szczegółowych obowiązków związanych z ochroną danych osobowych. Wśród nich szczególne znaczenie ma obowiązek informacyjny, który musi zostać spełniony nie tylko wobec osób, których dane są pozyskiwane bezpośrednio, ale także w miarę możliwości wobec tych, których dane pozyskano z innych źródeł (Dekret z 2018 r., art. 10-11). Proboszcz powinien poinformować o celu i podstawie przetwarzania danych, okresie ich przechowywania, możliwości wniesienia sprzeciwu oraz o prawie do sprostowania (Dekret z 2018 r., art. 31-40) [Karsten 2021, 26-29; Trojanowski 2018, 66-68].

Dekret z 2018 r. przewiduje również obowiązek prowadzenia rejestru udostępniania danych osobowych (art. 21), w którym należy dokumentować każdą sytuację, gdy dane z ksiąg metrykalnych zostały przekazane osobie trzeciej niezależnie od tego, czy była to instytucja państwowa, osoba prywatna czy inna parafia. Rejestr taki powinien zawierać m.in. datę udostępnienia, zakres danych oraz podstawę prawną operacji. Ponadto, zgodnie z art. 15, osoba, której dane dotyczą, może żądać ograniczenia przetwarzania, co w praktyce może oznaczać np. czasowe wstrzymanie wydawania wypisów z księgi do momentu wyjaśnienia sporu lub wątpliwości co do zgodności wpisu z rzeczywistością. Proboszcz powinien każdorazowo rozważyć taki wniosek z należytą starannością, uwzględniając jednocześnie charakter danych sakramentalnych jako faktów nienaruszalnych (Dekret z 2018 r., art. 37-39).

⁷ Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim* (13.03.2018), „Akta Konferencji Episkopatu Polski” nr 30 (2018), s. 37-38 [dalej: Dekret z 2018 r.].

W zakresie archiwizacji, kan. 535 § 4 KPK/83 stanowi, że księgi metrykalne muszą być przechowywane w zabezpieczonym archiwum parafialnym. Dostęp do niego powinien być ściśle ograniczony do osób upoważnionych przez proboszcza. W archiwum tym przechowuje się również inne ważne dokumenty: dekrety biskupie, korespondencję urzędową, akty wizytacyjne czy kopie wydanych odpisów. Księgi powinny być chronione przed zniszczeniem, wilgocią, ogniem i nieuprawnionym dostępem, a ich cyfrowe duplikowanie w wybranych diecezjach dodatkowo zwiększa bezpieczeństwo danych. Instrukcja z 1947 r. wskazuje przechowywanie ksiąg w zamkniętej szafie lub ogniotrwałym sejfie, dostępnej jedynie proboszczowi i osobom przez niego wyznaczonym. Wizytacja kanoniczna, prowadzona przez biskupa diecezjalnego lub jego delegata, stanowi okazję do weryfikacji stanu archiwum i poprawności prowadzenia dokumentacji. Normy partykularne mogą określać inne obowiązki związane z tworzeniem katalogów dokumentów lub zasadami ich wypożyczania (Instrukcja, nr 10-11) [Krukowski 2005, 442-44].

Kościół wyraźnie podkreśla, że informacje o przyjęciu sakramentów, takich jak chrzest, bierzmowanie czy święcenia, nie mogą zostać usunięte ani zmienione na żądanie osoby zainteresowanej. Jest to konsekwencją ontologicznego charakteru sakramentów, których skutki są nieodwracalne i trwałe. Wpisy w księgach metrykalnych mają zatem nie tylko charakter administracyjny, ale teologiczny i eklezjalny (Dekret z 2018 r., art. 36-37).

Nieprzestrzeganie norm w zakresie prowadzenia, poprawiania i udostępniania ksiąg metrykalnych może skutkować odpowiedzialnością kanoniczną. Zgodnie z kan. 1389 KPK/83, urzędnik kościelny, który nadużywa władzy lub zaniedbuje swoje obowiązki, podlega sankcji odpowiedniej do ciężaru przewinienia. Dekret z 2018 r. przewiduje także konkretne sankcje dyscyplinarne wobec duchownych i pracowników parafii, którzy bezprawnie ingerują w dokumentację metrykalną lub naruszają zasady ochrony danych osobowych [Karsten 2021, 23-37].

Odpowiedzialne i zgodne z prawem prowadzenie ksiąg metrykalnych wymaga od duszpasterzy nie tylko znajomości przepisów, lecz także świadomości, że dokumenty te są świadectwem życia sakramentalnego i kanonicznego wspólnoty. Zapisane w nich informacje są nie tylko materiałem urzędowym, lecz także częścią pamięci Kościoła, świadectwem relacji człowieka z Bogiem, wymagającym szacunku, roztropności i pasterskiej troski [Wenz 2019, 1719].

5. Znaczenie metrykalnych ksiąg parafialnych w praktyce duszpasterskiej i administracyjnej

Choć metrykalne księgi parafialne mają wyraźnie określoną funkcję prawną, stanowią zarazem nieodzowne narzędzie codziennej pracy duszpasterskiej i administracyjnej parafii. Rzetelne ich prowadzenie usprawnia nie tylko komunikację między parafiami i instytucjami kurialnymi, lecz także wspomaga podejmowanie odpowiedzialnych decyzji pastoralnych. Jednocześnie stanowią one pomost między życiem wspólnoty kościelnej a przestrzenią publiczną, zwłaszcza w odniesieniu do relacji z organami państwowymi i potrzebami indywidualnych wiernych [Karsten 2021, 23-37].

Jednym z najważniejszych praktycznych zastosowań ksiąg metrykalnych jest potwierdzanie przyjęcia sakramentów. Przystąpienie np. do sakramentu małżeństwa, święceń kapłańskich czy bierzmowania wymaga uprzedniego ustalenia, czy dana osoba została ochrzczona, oraz kiedy i gdzie to miało miejsce. Tylko na podstawie autentycznego wpisu w księdze chrztów można wydać ważne świadectwo chrztu, które warunkuje możliwość przystąpienia do kolejnych sakramentów. Znajomość daty i parafii chrztu umożliwia odnalezienie metryki, przesłanie zawiadomień o przyjęciu kolejnych sakramentów oraz weryfikację stanu kanonicznego osoby, co pozwala zapobiec np. udzieleniu sakramentu małżeństwa osobie nieochrzczonej lub będącej już w związku małżeńskim z inną osobą [Janczewski 2020, 160-62; Wenz 2019, 1719-720].

Dzięki systematycznym adnotacjom można ustalić, czy dana osoba przyjęła już sakrament bierzmowania, czy została adoptowana, czy należy do danego Kościoła *sui iuris*, bądź czy nie obowiązuje jej zobowiązanie wynikające ze święceń lub profesji zakonnej. Jest to istotne dla podejmujących decyzje dotyczące dopuszczenia do małżeństwa, święceń czy życia zakonnego. Księgi metrykalne są nieodzownym źródłem danych w tzw. badaniach kanonicznych kandydatów do małżeństwa, kapłaństwa i życia konsekrowanego. Na ich podstawie sprawdza się przeszkody kanoniczne, przynależność parafialną oraz aktualny stan duchowy i prawny wiernych [Janczewski 2020, 165].

Istotną funkcją ksiąg parafialnych jest również ich rola w kontekście badań genealogicznych oraz relacji z prawem cywilnym. W ostatnich dziesięcioleciach znacząco wzrosło zainteresowanie archiwami parafialnymi ze strony osób poszukujących danych o swoich przodkach, zwłaszcza potomków emigrantów pragnących odzyskać obywatelstwo lub potwierdzić narodowość. W Polsce, gdzie rejestracja cywilna została upowszechniona

dopiero po II wojnie światowej, księgi metrykalne są często jedynym dostępnym źródłem informacji o urodzeniu, chrzcie, małżeństwie czy śmierci przodków. Choć nie są one częścią państwowego rejestru stanu cywilnego, w praktyce pełnią rolę pomocniczą i są respektowane w wielu postępowaniach administracyjnych i sądowych. W odniesieniu do prawa cywilnego, księgi te mogą być wykorzystywane jako dowód tożsamości, miejsca i daty urodzenia, przynależności rodzinnej, a także w sprawach spadkowych, repatriacyjnych czy przy ubieganiu się o obywatelstwo. Ich wartość jako dokumentów pomocniczych bywa niezastąpiona w przypadku braku aktów cywilnych, zniszczonych archiwów lub niekompletnej dokumentacji państwowej [Dworzaczek 1959, 58-65].

Zakończenie

Przeprowadzona analiza wykazała, że metrykalne księgi parafialne, mimo administracyjnego charakteru, zajmują centralne miejsce w życiu prawnym i duszpasterskim Kościoła katolickiego. KPK/83 oraz prawo partykularne ukazują ich fundamentalne znaczenie nie tylko jako dokumentów urzędowych, lecz także jako narzędzi troski o sakramenty, wspólnotę wiernych i ochronę ich praw. Księgi te dokumentują życie duchowe i kanoniczne członków Kościoła – od chrztu, przez kolejne sakramenty, zmiany stanu kanonicznego, aż po śmierć [Wenz 2019, 1717-720].

Wśród najważniejszych ustaleń należy wymienić obowiązek prowadzenia ksiąg ochrzczonych, małżeństw i zmarłych w każdej parafii (kan. 535 KPK/83), istotną rolę adnotacji aktualizujących status kanoniczny wiernych, oraz domniemanie wiarygodności wpisów metrykalnych. Wskazano także na konieczność starannego przechowywania ksiąg i ochrony danych osobowych w świetle Dekretu z 2018 r. Podkreślono, że wpisy w księgach mają charakter deklaracyjny oraz że wiele współczesnych regulacji opiera się na zasadach sformułowanych już w Instrukcji z 1947 r. [Calvo 2023, 372-73; Trojanowski 2019, 68].

Przepisy prawa kanonicznego i praktyka diecezjalna tworzą spójny system prowadzenia ksiąg metrykalnych, jasno określając odpowiedzialność proboszczów i administratorów parafii za ich autentyczność, kompletność i aktualność. Wskazano także na potrzebę ostrożności w ukrywaniu faktu adopcji oraz konieczność bezpiecznego monitorowania przeszkód małżeńskich wynikających z przysposobienia. Wciąż niezbędne jest doprecyzowanie zasad korzystania z ksiąg metrykalnych w celach genealogicznych oraz ich

wykorzystywania w kontekście prawa cywilnego. W dobie cyfryzacji zasadne wydaje się również dalsze wspieranie tworzenia elektronicznych systemów ksiąg, przy jednoczesnym zagwarantowaniu ich zgodności z normami prawa kanonicznego oraz ochroną danych. Rozważyć należałoby również wypracowanie wspólnych standardów co do formatu, struktury oraz archiwizacji ksiąg duplikatowych, których znaczenie rośnie w kontekście zagrożeń związanych z bezpieczeństwem dokumentów papierowych. Wobec wyzwania współczesności Kościoła, pozostając wierny swojej tradycji i misji, powinien traktować księgi metrykalne jako narzędzie służby prawdzie, pamięci wspólnoty i świętości życia wiernych [Trojanowski 2019, 53, 70].

PIŚMIENICTWO

- Calvo, Juan. 2023. „Parafie, proboszczowie i wikariusze parafii.” 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, 355-81. Kraków: Wolters Kluwer Polska.
- Dworzaczek, Włodzimierz. 1959. *Genealogia*. Warszawa: PWN.
- Janczewski, Zbigniew. 2020. „Zapisanie faktu przyjęcia chrztu w parafialnej księdze metrykalnej.” *Teka Komisji Prawniczej PAN Oddział w Lublinie* 13 (1):159-71. <https://doi.org/10.32084/tekapr.2020.13.1-13>
- Karsten, Kinga. 2021. „Kilka uwag dotyczących zastosowania dekretu Konferencji Episkopatu Polski o ochronie danych osobowych z 2018 r. do spraw małżeńskich lub rodzinnych.” *Annales Canonici* 17 (1):23-37. <https://doi.org/10.15633/acan.3923>.
- Kodzia, Jarosław. 2012. „Prawo do sakramentu chrztu według Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.” *Colloquia Theologica Ottoniana* 2:93-108.
- Krukowski, Józef. 2003. „Konkretne akty administracyjne.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. I: *Księga I. Normy Ogólne*, red. Józef Krukowski, 94-160. Poznań: Pallottinum.
- Krukowski, Józef. 2005. „Parafia, proboszczowie i wikariusze parafialni.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. II/1: *Księga II. Lud Boży*, red. Józef Krukowski, 409-63. Poznań: Pallottinum.
- Krukowski, Józef. 2011. „Forma zawarcia małżeństwa.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. III/2: *Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, red. Józef Krukowski, 310-26. Poznań: Pallottinum.
- Krzywda, Józef. 2011. „Sakramenty.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. T. III/2: *Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, red. Józef Krukowski, 15-83. Poznań: Pallottinum.

- Lewandowski, Paweł. 2019. *Godziwe utrzymanie prezbiterów diecezjalnych w Polsce*. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- López Alarcón, Mariano. 2023. „Dobra doczesne Kościoła.” 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, 752-93. Kraków: Wolters Kluwer Polska.
- Majer, Piotr. 2011. „Tajemnica przysposobienia a przeszkoda pokrewieństwa: odnotowanie adopcji w księdze ochrzczonych (kan. 877 § 3).” *Prawo Kanoniczne* 54 (3-4):223-46.
- Marzoa, Ángel. 2023. „Najświętsza Eucharystia.” 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, 549-81. Kraków: Wolters Kluwer Polska.
- Navarro Valls, Rafael. 2023. „Forma zawarcia małżeństwa.” 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, 674-93. Kraków: Wolters Kluwer Polska.
- Szttychmiller, Ryszard. 2007. „Proces sporny.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego. T. V: Księga VII. Procesy*, red. Józef Krukowski, 123-324. Poznań: Pallottinum.
- Tejero, Eloy. 2023. „Uświęcające zadanie Kościoła.” 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, 515-49. Kraków: Wolters Kluwer Polska.
- Trojanowski, Bartosz. 2019. „Zmiany i adnotacje w księgach metrykalnych z uwzględnieniem kwestii problematycznych w tej materii w obowiązujących przepisach o ochronie danych osobowych w Polsce.” *Kościół i Prawo* 8 (21), nr 2:49-71. <https://doi.org/10.18290/kip.2019.8.2-3>
- Wenz, Wiesław. 2019. „Metrykalne księgi parafialne.” W *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. Mirosław Sitarz, 1717-723. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

**WPŁYW BOJAŻNI SZACUNKOWEJ NA NIEWAŻNOŚĆ
MAŁŻEŃSTWA. GŁOSA DO WYROKU
ROTY RZYMSKIEJ W SPRAWIE KALISKIEJ
Z DNIA 13 PAŹDZIERNIKA 2016 R.
CORAM VITO A. TODISCO***

**THE INFLUENCE OF THE REVERENTIAL FEAR
TO THE MARRIAGE INVALIDITY. THE GLOSS
ON THE SENTENCE OF THE ROMAN ROTA
OF THE CALISSIEN CASE OF 13 OCTOBER 2016
CORAM VITO A. TODISCO**

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

Artykuł zawiera trzy części. Pierwsza część ukazuje faktyczny przebieg sprawy kaliskiej, będącej przedmiotem wyroku Roty Rzymskiej coram Vito A. Todisco z dnia 13 października 2016 r. orzekającego nieważność małżeństwa z tytułu bojaźni szacunkowej. Druga część zawiera wyjaśnienie podstaw nieważności małżeństwa z tytułu przymusu i bojaźni w świetle postanowień kan. 1103 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. oraz podstawowych pojęć prawnych: przymusu, bojaźni zwyczajnej i bojaźni szacunkowej w świetle doktryny i jurysprudencji Roty Rzymskiej. Trzecia część zawiera analizę istotnych elementów uzasadnienia wymienionego w tytule wyroku Roty Rzymskiej w szczególności: wiarygodności powódki oraz jej awersji do pozwanego.

Słowa kluczowe: nieważność małżeństwa, przymus, bojaźń zwyczajna, bojaźń szacunkowa, sprawa, wyrok, wiarygodność

* Tekst referatu wygłoszonego podczas Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej zorganizowanej przez Stowarzyszenie Kanonistów Polskich w Kalwarii Zebrzydowskiej w dniach 3-5 września 2024 r.

Abstract

The article contains three parts. The first part reveals the factual course of the Callisien case, which is the subject of the sentence of the Roman Rota coram Vito A. Todisco of 13 October 2016 declaring the nullity of a marriage on the grounds of reverential fear. The second part explains the grounds for the nullity of a marriage on the grounds of force and fear in the light of the provisions of Canon 1103 of the 1983 Code of Canon Law and the basic legal concepts of force, common fear and reverential fear in the light of the doctrine and jurisprudence of the Roman Rota. The third part analyses the essential elements of the justification of the Rota of Rome sentence mentioned in the title, in particular: the plaintiff's credibility and her aversion to the defendant.

Keywords: marriage invalidity, force, common fear, reverential fear, case, sentence, credibility

Niniejszy artykuł obejmuje trzy części. Pierwsza część dotyczy kwestii, jaki był faktyczny przebieg sprawy kaliskiej, będącej przedmiotem wyroku Roty Rzymskiej z dnia 13 października 2016 r. coram Vito A. Todisco z tytułu przymusu i bojaźni szacunkowej¹. Druga część dotyczy kwestii, jakie są podstawy prawne nieważności małżeństwa z tytułu przymusu i bojaźni oraz jakie jest pojęcie przymusu i bojaźni szacunkowej w świetle doktryny prawa kanonicznego i jurisprudencki Roty Rzymskiej². Trzecia część wykładu dotyczy kwestii, jakie są istotne elementy uzasadnienia analizowanego wyroku Roty Rzymskiej w sprawie kaliskiej, orzekającego nieważność małżeństwa z tytułu bojaźni szacunkowej.

¹ Wyrok Roty Rzymskiej c. Vito Angelo Todisco z 13 października 2016 r. w sprawie kaliskiej, opublikowany w: *Rotae Romanae Tribunal, Decisiones seu Sententiae selectae inter eas quae anno 2016 prodierunt cura eiusdem Apostolici Tribunalis editae*, vol. 108, Libreria Editrice Vaticana 2023, s. 260-76.

² W opracowaniu problematyki dotyczącej nieważności małżeństwa z tytułu ciężkiej bojaźni szacunkowej została uwzględniona analiza bogatego materiału doktryny prawa kanonicznego i jurisprudencki Roty Rzymskiej, zawartego w następującej pracy doktorskiej napisanej na Wydziale Prawa Kanonicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego pod kierunkiem ks. prof. Józefa Rybczyka: J. Krukowski, *Wpływ bojaźni z szacunku na wartość umowy małżeńskiej (Studium historyczno-prawne)*, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 1968, mps., ss. 217.

1. Stan faktyczny sprawy

Strony procesowe – Cyprian (pozwany) i Cecylia (powódka) – poznały się w 2004 r., gdy mężczyzna miał 21 lat a kobieta 20 lat. Strony spotykały się w domu rodziców powódki. W okresie kojarzenia małżeństwa powódka zerwała narzeczeństwo. Jednak z inicjatywy jej rodziców doszło do zawarcia małżeństwa w dniu 24 marca 2008 r. Lecz wspólne pożycie małżonków nie było szczęśliwe. Po dwóch miesiącach od ślubu nastąpiła bowiem faktyczna separacja małżonków, a 18 marca 2011 r. – rozwód cywilny.

Następnie powódka w dniu 2 lutego 2013 r. wniosła do Sądu Diecezjalnego w Kaliszu skargę o stwierdzenie nieważności swojego małżeństwa z dwóch tytułów: 1) niezdolności do podjęcia obowiązków małżeńskich po stronie mężczyzny; 2) przymusu i bojaźni po stronie kobiety. Trybunał ten w dniu 26 czerwca 2014 r. wydał wyrok negatywny z obydwu tytułów.

Przeciwko negatywnej sentencji trybunału kaliskiego powódka wniosła apelację do Roty Rzymskiej, która 10 maja 2015 r. przyjęła sprawę do instrukcji i po przeprowadzeniu postępowania dowodowego 13 października 2016 r. na pytanie: czy udowodniono nieważność małżeństwa stron orzekła: 1) pozytywnie z tytułu przymusu i bojaźni szacunkowej po stronie powódki; 2) negatywnie z tytułu braku zdolności do przyjęcia obowiązków małżeńskich po stronie pozwanego.

2. Podstawy nieważności małżeństwa z tytułu przymusu oraz bojaźni w ogólności i bojaźni szacunkowej w szczególności

2.1. Stanowisko ustawodawcy kościelnego

Kościół katolicki stoi na stanowisku, że zawarcie małżeństwa pod wpływem przymusu i bojaźni ciężkiej jest nieważne, czyli nie wywiera skutków prawnych. Nieważność ta wynika z pogwałcenia nakazu prawa naturalnego [Góralski 2011, 306; Viladrich 2011, 827]. Problematyka ta w ciągu wieków była przedmiotem zainteresowania najwyższego ustawodawcy kościelnego oraz doktryny prawa kanonicznego i jurysprudencji najwyższych trybunałów kościelnych – Kongregacji Soboru i Roty Rzymskiej.

Wykładnia najwyższego trybunału kościelnego jest źródłem prawa zwyczajowego obowiązującego w praktyce tegoż trybunału i trybunałów niższej instancji. Pojedynczy wyrok sądowy wydany przez najwyższy trybunał

kościelny, jakim jest Rota Rzymska, jest źródłem prawa dla konkretnych osób znajdujących się w określonej sytuacji życiowej. Natomiast wiele zgodnych wyroków najwyższego trybunału kościelnego tworzy zwyczaj sądowy, który jest prawem obowiązującym także trybunały niższych instancji [Maroto 1919, 367; Michiels 1949, 511; Mörsdorf 1962, 415-32].

Aktualnie podstawowym źródłem prawa stanowionego, określającego nieważność małżeństwa z tytułu przymusu i bojaźni, jest kan. 1103 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.³, który stanowi: „Nieważne jest małżeństwo zawarte pod wpływem przymusu lub bojaźni ciężkiej, wywołanej z zewnątrz chociażby nieumyślnie, od której nie można uwolnić się inaczej jak przez wyrażenie zgody na zawarcie małżeństwa”.

Z tego postanowienia wynika, że bojaźń jest przyczyną nieważności małżeństwa, gdy spełnia następujące wymogi ustawowe: 1) jest to bojaźń ciężka; 2) pochodzi „z zewnątrz”, czyli ze strony sprawcy działającego w sposób świadomy i wolny; 3) może być wywołana zarówno umyślnie jak i nieumyślnie, czyli że nie jest rzeczą konieczną, aby sprawca bojaźni działał w celu nakłonienia ofiary do zawarcia małżeństwa; 4) natomiast jest rzeczą konieczną, aby uwolnienie się przez ofiarę bojaźni od zagrażającego jej zła było możliwe tylko przez zawarcie małżeństwa.

2.2. Wyjaśnienie podstawowych pojęć

2.2.1. Pojęcie przymusu

Pojęcia przymusu (*vis*) i bojaźni (*metus*) – wywodzące się z prawa rzymskiego – są powszechnie przyjęte przez doktrynę prawa kanonicznego i jurisprudence trybunałów kościelnych.

Przymus jest to „nacisk wielkiej siły, której nie można się oprzeć”⁴. Przymus może być fizyczny (*vis phisica*) i moralny (*vis moralis*).

³ *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. 1103: „Invalidum est matrimonium initum ob vim vel metum gravem ab extrinseco, etiam haud consulto incusso, a quo ut quis se liberet, eligere cogatur matrimonium”.

⁴ D.1,4,2: „Paulus I sent.: Vis autem est maioris rei impetus, cui repelli non potest”.

Przymus fizyczny jest to nacisk wywarty na organizm człowieka, czyli na jego ciało, w celu dokonania przez niego czynu wbrew własnej woli.

Natomiast przymus moralny jest to niebezpieczeństwo jakiegoś zła ze strony jednego człowieka, wywołującego bojaźń po stronie drugiego człowieka, skłaniającą go do dokonania jakiegoś czynu wbrew własnej woli.

2.2.2. Pojęcie bojaźni

„Bojaźń jest to wstrząs umysłu spowodowany niebezpieczeństwem jakiegoś zła”⁵. Wyrażenie „wstrząs umysłu” – zaczerpnięte z filozofii stoickiej – oznacza, że jest to zakłócenie nie tylko funkcjonowania władzy poznawczej osoby będącej ofiarą bojaźni, lecz również ograniczenie jej wolności wyboru.

Zarówno doktryna prawa kanonicznego jak i jurysprudencja kościelna wyróżniają: bojaźń zwyczajną (*metus communis*) i bojaźń szacunkową (*metus reverentialis*).

2.2.2.1. Bojaźń zwyczajna

Bojaźń zwyczajna (*metus communis*) powstaje z powodu jakiegoś niebezpieczeństwa zagrażającego ofierze bojaźni ze strony innej osoby w razie niewyrażenia zgody na wykonanie określonej czynności.

Ze względu na intensywność bojaźni oraz jej wpływ na wartość zawartej pod jej wpływem umowy małżeńskiej powszechnie wyróżnia się bojaźń lekką i ciężką.

Podstawą nieważności małżeństwa może być tylko bojaźń ciężka.

Bojaźń może być ciężka absolutnie lub relatywnie.

Bojaźń jest ciężka absolutnie, gdy spowodowana jest przez takie niebezpieczeństwo, które może przerazić „człowieka odważnego” (*virum constantem*)⁶, np. niebezpieczeństwo śmierci osoby będącej ofiarą bojaźni lub jej bliskiej.

Natomiast bojaźń jest relatywnie ciężka, gdy może przerazić konkretnego człowieka ze względu na jego wrażliwość na zagrażające zło, biorąc

⁵ D.1.4.2: „Metus est trepidatio mentis ob instantis periculi causa”.

⁶ Pojęcie *virum constantis* jako istotnego elementu kryterium bojaźni ciężkiej, sprecyzowała doktryna prawa kanonicznego i jurysprudencja Roty Rzymskiej [Krukowski 1968, 70-91].

pod uwagę jego indywidualne właściwości, jak: wiek, płeć, wychowanie, wykształcenie, stopień zależności ofiary bojaźni od jej sprawcy.

2.2.2.2. Bojaźń szacunkowa

„Bojaźń szacunkowa” w polskiej literaturze kanonistycznej – zwana także „bojaźnią z szacunku” – jest to specyficzne pojęcie bojaźni, w znaczeniu określonym przez doktrynę prawa kanonicznego i jurysprudence kościelną.

Wyróżnienie tego rodzaju bojaźni opiera się na uwzględnieniu psychiki osoby, znajdującej się w sytuacji zależności od rodziców lub przełożonych. Taka zależność powstaje szczególnie w trakcie wychowywania. W praktyce sądowej wyróżnia się trzy postacie bojaźni szacunkowej. Są to: 1) bojaźń szacunkowa czysta, czyli prosta (*metus reverentialis purus seu simplex*); 2) bojaźń szacunkowa kwalifikowana (*metus reverentialis qualificatus*) i 3) bojaźń szacunkowa zmieszana (*metus reverentialis mixtus*).

Do zaistnienia bojaźni szacunkowej prostej konieczne są dwa elementy odróżniające ją od bojaźni zwyczajnej: obiektywny i subiektywny.

Pierwszym z nich jest relacja hierarchicznej zależności między przynajmniej dwiema osobami, z których jedna winna okazać drugiej szacunek, czyli uległość z powodu jej wyższości. Zależność ta rodzi po stronie ofiary bojaźni obowiązek okazania „szacunku” osobie sprawcy przez spełnienie jej woli. Chodzi tu o relację faktycznej zależności osoby, która ma uzasadnienie w obiektywnym porządku opartym na prawie naturalnym bądź prawie pozytywnym [Sánchez 1672, 24-34].

Drugim istotnym elementem bojaźni szacunkowej jest specyficzny rodzaj zagrażającego zła, zwany w języku łacińskim *indignatio parentum vel superiorum* – „niezadowolenie rodziców lub przełożonych” z powodu niespełnienia ich woli przez ofiarę bojaźni.

Te dwa elementy są konieczne do zaistnienia bojaźni szacunkowej w znaczeniu prawnym⁷.

Niezadowolenie rodziców bądź przełożonych może być okazywane w różny sposób, jak gniewne spojrzenia, ponury wyraz twarzy, oburzenie

⁷ Dec. c. Caiazzo z 7 kwietnia 1937 r., „Sacrae Romanae Rotae Decisiones seu Sententiae” [dalej: SRRDS] t. XXIX, s. 264: „[...] Haec duo elementa metus reverentialis [...] nempe subiecto et indignatio personae sub cuius potestate quis est constitutus. Si haec duo elementa deficiant, metus reverentialis ne concipitur” [Beal 2000, 1321-322].

wyrażone słowami bądź dotkliwym dla ofiary bojaźni milczeniem z powodu niespełnienia ich woli.

Natomiast nie ma bojaźni szacunkowej, gdy osoba będąca w relacji zależności nie zgadza się na wykonanie czynności proponowanej jej przez osobę, której podlega, lecz nie ma śmiałości okazać jej swojej niechęci, aby nie wyrządzić jej przykrości. Sama nieśmiałość ofiary bojaźni bez zagrażającego niezadowolenia ze strony jej sprawcy nie wystarcza do zaistnienia bojaźni szacunkowej w znaczeniu prawnym.

W szczególności bojaźń szacunkowa może zaistnieć w przypadku zależności, jaka zachodzi między dziećmi i rodzicami lub podwładnymi i przełożonymi w razie niespełnienia ich woli w sprawie wyboru stanu życia bądź wyboru współmałżonka.

Ta specyficzna zależność między osobami powstaje na granicy dwóch wymogów prawa. Z jednej strony prawo naturalne domaga się, aby każdy człowiek miał wolność wyboru stanu i wolność wyboru współmałżonka. Z drugiej zaś strony prawo naturalne domaga się, aby dzieci okazywały swoim rodzicom szacunek i słuchały ich rad przy wyborze współmałżonka. Ten ostatni wymóg wzmacnia czwarte przykazanie Dekalogu: „Czcij twego ojca i twoją matkę” (Wj 20, 12). Taka zależność moralna i prawna między dziećmi i rodzicami powinna być jednocześnie zależnością faktyczną.

Dopiero zaistnienie tych dwóch elementów razem powoduje powstanie bojaźni szacunkowej w prawnym tego słowa znaczeniu.

Jednakże „bojaźń szacunkowa czysta” nie wywiera wpływu na nieważność małżeństwa. Natomiast taki wpływ wywiera „bojaźń szacunkowa kwalifikowana”, która staje się ciężka z powodu zaistnienia takich okoliczności, które wskazują na to, że rodzice nieumiarkowanie nakłaniając córkę lub syna do zawarcia małżeństwa nadużywają swego autorytetu. Okoliczności te mają wpływ na zmianę natury bojaźni szacunkowej z lekkiej na ciężką, a w konsekwencji powoduje nieważność małżeństwa [Pontius 1640; Eichmann i Mörsdorf 1953, 225]⁸. Taka sytuacja może zaistnieć wówczas, gdy rodzice w celu nakłonienia córki lub syna do małżeństwa stosują takie środki, jak absolutny nakaz, natarczywe prośby i namowy, groźby i tym

⁸ „[...] quodsi accedat aliae minae, timor perpetuae indignationis, preces importunae et constantiae atque similes circumstantiae, metus reerentialis ex natura rei fit qualificatus vereque gravis atque idcirco dirimit matrimonium” [Wernz 1911, 48].

podobne dręczenia. W takich środkach nacisku kryje się bowiem niebezpieczeństwo długotrwałego niezadowolenia rodziców w razie niespełnienia ich woli. Istota zła tkwiącego w niezadowoleniu rodziców polega na pozbawieniu dzieci życzliwości i utratę pomocy, jakiej od nich doznawali.

W ocenie ciężkości kwalifikowanej bojaźni szacunkowej należy uwzględnić właściwości osób będących w relacji zależności, tj. ofiary bojaźni jak również jej sprawcy.

Dla ofiary kwalifikowanej bojaźni szacunkowej zagrażające zło może być ciężkie ze względu na przedmiot, gdy niezadowolenie rodzica – biorąc pod uwagę jego stanowczość – jest lub może być długotrwałe, które dla ofiary bojaźni jest wielkim złem ze względu na stopień jej wrażliwości na zagrażające zło.

Bojaźń szacunkowa kwalifikowana może więc być ciężka ze względu na: wielkość zagrażającego zła oraz właściwości ofiary bojaźni i jej sprawcy.

2.2.2.3. Bojaźń zwyczajna i szacunkowa

Bojaźń szacunkowa jest zmieszana z bojaźnią zwyczajną, gdy do bojaźni szacunkowej kwalifikowanej z powodu niebezpieczeństwa niezadowolenia rodziców dołączy się groźba innego wielkiego zła, np. usunięcia córki z domu rodzinnego. W razie zaistnienia takiej kumulacji zagrażającego zła bojaźń staje się cięższa i łatwiejsza do udowodnienia⁹. Taka bojaźń może się zdarzyć w sytuacji, gdy do niebezpieczeństwa niezadowolenia rodziców dołączy się inne poważne niebezpieczeństwo, np. utraty dobrej opinii po stronie ofiary bojaźni bądź jej rodziny w danym środowisku.

Stwierdzenie nieważności małżeństwa z tytułu bojaźni szacunkowej jest łatwiejsze, gdy osoba będąca ofiarą bojaźni swoją niechęć do zawarcia proponowanego jej małżeństwa okazała w słowach lub w zachowaniu się, np. w płaczu, smutnym wyrazie twarzy, zerwaniu narzeczeństwa¹⁰.

⁹ Dec. c. Jullien z 12 lipca 1937 r., SRRDS t. XXIX, s. 505: „Si metui reverentaili accedat rationabilis metus alterius mali gravi. vg. eiectionis e domo paterna, derelictionis, seu iniuste privationis aliorum bonorum debitorum, metus ille communi metu mixtus, fit gravior probationibusque facilioris”.

¹⁰ Dec. c. Todisco z 10 czerwca 1981 r., SRRDS t. LIII, s. 265-66.

2.3. Sposoby dowodzenia kwalifikowanej bojaźni szacunkowej

Zarówno w doktrynie prawa kanonicznego jak i w orzecznictwie kościelnym wyróżnia się dwa sposoby dowodzenia zaistnienia kwalifikowanej bojaźni szacunkowej: bezpośrednie i pośrednie. Te dwa sposoby dowodzenia w tej samej sprawie mogą się uzupełniać¹¹.

Dowodzenie bezpośrednio polega na stwierdzeniu na podstawie zeznań świadków istnienia faktów stosowania przez sprawców bojaźni (rodziców bądź jednego z nich) takich środków przymusu względem ofiary bojaźni jak: natarczywe prośby, namowy, absolutny nakaz zawarcia małżeństwa.

Natomiast dowodzenie pośrednie polega na stwierdzeniu faktów zaistnienia wielkiej awersji po stronie ofiary bojaźni zarówno przed jak i po ślubie.

Awersja jest to szczególna postać niechęci do konkretnej osoby jako kandydata do zawarcia małżeństwa. Taka awersja występuje przed ślubem a po ślubie wzrasta. Nie jest rzeczą konieczną, aby awersja występowała przez cały czas znajomości stron, ale wystarcza, gdy wystąpiła w wyniku bliższego poznania kontrahenta w czasie przygotowań do ślubu.

Stwierdzenie faktu zaistnienia awersji do kontrahenta jest ważnym środkiem dowodowym. Z faktu wielkiej awersji istniejącej przed zawarciem małżeństwa i kontynuowanej po jego zawarciu powstaje bowiem domniemanie sądowe, że przyczyną zawarcia umowy małżeńskiej była kwalifikowana bojaźń szacunkowa, chyba że coś przeciwnego zostanie udowodnione¹². Takie domniemanie może być podstawą pewności moralnej decydującej o orzeczeniu nieważności małżeństwa, gdyby z innych okoliczności wynikało,

¹¹ Dec. c. Mannuci z 1 sierpnia 1932 r. SRRDS t. XXIV, s. 39; Dec. c. Wynen z 16 czerwca 1941 r., SRRDS t. XXXIII, s. 632: „*Probatio autem talis metus reverentialis, uti simul, qualicari fieri potest tum indirecte tum directe. Indirecta probatio habetur ex demonstratio gravi aversione filii vel filiae adversus nuptias propositas [...] Directa probatio fit per testes, qui deponant de coactione adversus filium vel filiam reluctandam a parentibus adhibita. Qua in re unus et alium medium probationis invicem se supplere et complere valent*”.

¹² Dec. c. Wynen z 20 maja 1940 r., SRRDS t. XXXII, s. 202: „*Sane, ex magna aversione nupturienti adversus compartem semper oritur praesumptio coacti coniugii, sicuti in decisionibus Rotalibus constanter pronuntiatur; nam factum quod quis vitae consortium perpetuum init cum eo, quem vera aversione vel odio prosequitur, recte supponit eum ad id faciendum vel metu simpliciter gravi vel metu reverentiali qualificat coactum fuisse, nisi contrarium probatur et alia adsit ratio [...]*”.

że poza przymusem nie było innej przyczyny skłaniającej kontrahenta do zawarcia małżeństwa z osobą, do której odczuwał wielką awersję¹³.

Dowodzenie ciężkiej bojaźni z szacunku na podstawie awersji do osoby kontrahenta może mieć charakter uzupełniający dowodzenie bezpośrednie. Stwierdzanie wielkiej awersji do partnera trwającej przed i po zawarciu małżeństwa może mieć także znaczenie rozstrzygające o orzeczeniu nieważności małżeństwa w wypadku, gdy samo dowodzenie bezpośrednie na podstawie faktów stosowania środków nacisku – wywołującego niebezpieczeństwa wielkiego niezadowolenia obojga rodziców lub jednego z nich – jest niewystarczające. Byłoby bowiem rzeczą niemożliwą do racjonalnego wytłumaczenia od strony psychologicznej, dlaczego ktoś bez ciężkiej bojaźni szacunkowej zawarł małżeństwo z osobą, do której odczuwał wielką awersję.

3. Uzasadnienie wyroku Roty Rzymskiej c. Todisco w sprawie kaliskiej, orzekającego nieważność małżeństwa z tytułu bojaźni szacunkowej

Materiał dowodowy w sprawie kaliskiej c. Todisco stanowią zeznania stron i zeznania pięciu świadków.

Znamienne jest to, że w zebranym materiale dowodowym w tej sprawie zaistniały rozbieżności między zeznaniami powódki i zeznaniami jej świadków. Nasuwa się więc pytanie: co zaważyło na wydaniu przez sędziów audytorów Roty Rzymskiej wyroku orzekającego nieważność małżeństwa z tytułu ciężkiej bojaźni szacunkowej pomimo takich rozbieżności.

3.1. Zeznania powódki

Powódka zeznała, że: 1) „rodzice nakłonili ją do zawarcia małżeństwa z pozwanym” wbrew własnej woli¹⁴; 2) nie zawarła małżeństwa z miło-

¹³ Dec. c. Jullien z 31 października 1936 r., SRRDS t. XXVIII, s. 644: „In probando metu reverentiali gravis momenti est probatio aversionis vehementis et continua ante ac post matrimonium, nam ex ea merito praesumitur coactio: praesumptio vere ad certitudinem moralem evehitur, si ex ceteris adiutis constet quod ob nullam aliam causam praeter metum iustum contrahens inductus sit ad contrahendum matrimonium quod aderat”.

¹⁴ Calisien., s. 273: „Actrix sic meminerat suam decisionem ineundi matrimonium: I miei genitori mi hanno indotto a contrare il matrimonio”.

ści do pozwanego oraz była przez rodziców traktowana jak „głupia”¹⁵; 3) po ślubie strony tylko raz odbyły stosunek seksualny i powódka – mimo że zaszła z pozwanym w ciążę – wkrótce po ślubie odeszła od niego¹⁶.

Należy zauważyć, że sędziowie Roty Rzymskiej w uzasadnieniu wyroku szczególną uwagę zwrócili na dwa elementy w zeznaniach powódki, które zaważyły na uznaniu nieważności małżeństwa stron, a mianowicie na: wiarygodności (*credibilitas*) powódki oraz jej wielkiej awersji do pozwanego.

3.1.1. Wiarygodność powódki

Sędziowie Roty Rzymskiej w tej sprawie wielkie znaczenie przywiązali do wiarygodności powódki, „ponieważ bez dwuznaczności przedstawiła historię swego małżeństwa”¹⁷ oraz, że „[...] nie miała żadnego interesu (w sprawie uzyskania orzeczenia nieważności małżeństwa z pozwanym) oprócz duchowego, a mianowicie zarządzenie sumieniu”¹⁸.

Powódka w swoim zeznaniu z jednej strony stwierdziła, że zawarła małżeństwo, ponieważ rodzice zmuszali ją do zawarcia małżeństwa; z drugiej zaś strony stwierdziła, że chciała, aby przez zawarcie tego małżeństwa uwolnić się od pogardliwego jej traktowania w domu rodzinnym: „Chciałam znaleźć drogę wyjścia z domu” i dodała: „Nie chciałam pozostać sama przez całe życie”. Rota Rzymska stwierdziła krytycznie, że na podstawie tego rodzaju zeznań powódki sędziowie trybunału pierwszej instancji bezpodstawnie wnioskowali, że „powódka chciała wyrazić przez to, że nie została zmuszona do zawarcia małżeństwa przez żadną inną osobę”¹⁹, czyli że nie działała pod wpływem bojaźni spowodowanej przez „przyczynę zewnętrzną”.

3.1.2. Awersja po stronie powódki

Istotnym elementem – mającym doniosłej wagi walor w postępowaniu dowodowym – wskazującym na brak po stronie powódki zgody na zawarcie

¹⁵ Tamże, s. 275: „Actrix prosequitur: „era tractata come „stupida” e loro volevano che io me ne andassi. „Mentis trepidatio” facta est in muliere talis ut eandem ageret ad nuptias”.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 273: „Proinde in primis credibilitas Actricis, quae sine ambagibus candide referet historiam sui matrimonii”.

¹⁸ Tamże, s. 275.

¹⁹ Tamże, s. 273.

małżeństwa z pozwanym – zdaniem sędziów Roty Rzymskiej – jest fakt jej „wielkiej awersji” do pozwanego, co „wielokrotnie w materiale dowodowym sprawy zostało potwierdzone”²⁰.

Szczególnie doniosłe znaczenie ma argument oparty na stanowisku Soboru Watykańskiego II, do którego Rota Rzymska odwołała się w sprawie kaliskiej.

Małżeństwo z ustanowienia bożego jest „głębką wspólnotą życia i miłości między małżonkami”²¹. „Tam zaś, gdzie nie ma miłości lecz awersja, brak jest fundamentalnego elementu tej wspólnoty życia i miłości. Albowiem bez miłości, nawet w stopniu minimalnym, nie może zaistnieć zgoda małżeńska, na mocy której mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa (kan. 1057, par. 2)”²².

3.2. Rozbieżności w zeznaniach świadków i powódki

Rota Rzymska w analizowanym wyroku szczególną uwagę zwróciła na rozbieżności, jakie zaistniały między zeznaniami powódki i zeznaniami jej świadków dotyczącymi przyczyny zawarcia małżeństwa. Świadkowie powódki nie potwierdzili bowiem jej zeznań, że zawarła małżeństwo pod przymusem²³.

Rodzice powódki zaznali, że względem córki nie stosowali jakiegokolwiek przymusu.

Ojciec powódki zeznał: „[...] Strony zawarły to małżeństwo bez jakiegokolwiek przymusu”. „Nie wydaje mi się, żeby ktokolwiek miał zmuszać ją [powódkę] do zawarcia tego małżeństwa. Nie zmuszaliśmy naszej córki do zawarcia tego małżeństwa”.

²⁰ Tamże, s. 274-75.

²¹ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* (07.12.1965), AAS 58 (1966), p. 1025-115; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallottinum, Poznań 2002, s. 526-606 [dalej: GS], nr 48.

²² Calisien., s. 275: „Ubi enim amore habetur, deest elementum fundamentale communionis vitae et amoris. Nam sine amore, in gradu saltem minio, non potest elici ille consensus matrimonialis, „quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuuo tradunt at accipiunt ad constituendum matrimonium (can. 1057)”.

²³ Tamże, s. 272.

Matka powódki stwierdziła: „Nie zmuszaliśmy naszej córki. Oni chcieli zawrzeć małżeństwo spontanicznie”.

Siostra powódki zeznała m.in.: „Ja nie zauważyłam jakiegoś nacisku zewnętrznego i bojaźni po stronie powódki”.

W celu wyjaśnienia przyczyny tych rozbieżności, jakie zaistniały między zeznaniami powódki i zeznaniami świadków, Rota Rzymska zwróciła uwagę na następujące okoliczności: adnotacje, wniesione przez powódkę do akt sprawy, wskazujące na to, że: „zarówno rodzice jak i jej bliscy przynajmniej podświadomie mieli jakiś interes w tym, aby nie popierać tezy powódki w jakikolwiek sposób” oraz to, że świadkowie: „obawiali się przyznać do tego, że jej od niechcianego małżeństwa nie uchronili”²⁴.

Biorąc pod uwagę powyższe argumenty prawne i faktyczne sędziowie Roty Rzymskiej – po uwzględnieniu uwag Obrońcy węzła i argumentów przedłożonych przez Patronkę powódki – stwierdzili: „oświadczamy, postanawiamy i definitywnie na przedłożoną wątpliwość odpowiadamy: „Affirmative, czyli stwierdzamy nieważność małżeństwa w tym wypadku z powodu bojaźni po stronie powódki”.

To znaczy, że sędziowie Roty Rzymskiej definitywnie orzekli, że w danej sytuacji powódka zawarła małżeństwo pod wpływem ciężkiej bojaźni szacunkowej, która spełnia wymogi nieważności małżeństwa określone w kan. 1103 KPK/83.

Zakończenie

Na zakończenie nasuwają się następujące uwagi:

- 1) Sprawy o nieważność małżeństwa z tytułu ciężkiej bojaźni szacunkowej w orzecznictwie kościelnym przed Soborem Watykańskim II występowały często. Natomiast we współczesnym orzecznictwie zdarzają się rzadko. Nasuwa się więc pytanie: Czy przyczyna takiej praktyki tkwi tylko w zmianie mentalności konkretnych osób zawierających małżeństwo w nowych warunkach kulturowych, czy także po stronie sędziów orzekających w konkretnych sprawach?
- 2) Do takich sytuacji, w których w relacjach między rodzicami i dziećmi może zaistnieć bojaźń szacunkowa, odniósł się Sobór Watykański

²⁴ Tamże, s. 275.

II w konstytucji pastoralnej o obecności Kościoła w świecie współczesnym: „Zadaniem rodziców lub opiekunów jest przewodzenie młodym, aby stawali się przewodnikami dla młodych w czasie zakładania rodziny przez nich przez roztropną radę, wystrzegać się jednak należy zmuszania ich naciskiem bezpośrednim lub pośrednim do zawierania małżeństwa lub wyboru współmałżonka” (GS 52). Niewątpliwie w powyższym fragmencie Sobór zwrócił się z apelem bezpośrednio do rodziców, aby służyli radą swoim dzieciom, ale nie nadużywali swego autorytetu przez stosowanie wobec nich przymusu w sprawach wyboru stanu życia bądź wyboru współmałżonka, które powodują zaistnienie kwalifikowanej bojaźni szacunkowej. Należy jednak zauważyć, że apel ten pośrednio dotyczy również sędziów trybunałów kościelnych orzekających w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułu przymusu i bojaźni szacunkowej w sytuacjach, w których rodzice nadużyli swego autorytetu przez zastosowanie środków przymusu względem dzieci.

- 3) W postępowaniu procesowym zmierzającym do rozstrzygnięcia problemu, czy w konkretnym przypadku udowodniona została nieważność małżeństwa zawartego pod wpływem przymusu i bojaźni szacunkowej, niewątpliwie istnieje szczególna konieczność przeprowadzenia przez sędziów w postępowaniu dowodowym głębszej analizy: właściwości osób znajdujących się w hierarchicznej zależności prawnej i faktycznej, jaka istnieje między ofiarą i sprawcą bojaźni we współczesnych warunkach życia rodzinnego oraz w rozpoznaniu podstawowych elementów nieważności małżeństwa z tego tytułu stosowali się do zwyczajów sądowych, które stanowią wielowiekowy dorobek doktryny i jurysprudencji Roty Rzymskiej.

PIŚMIENNICTWO

- Beal, John P. 2000. „Reverential Fear.” W *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. John P. Beal, James A. Coriden, i Thomas J. Green, 1321-322. New York–Mahwah: Paulist Press.
- Eichmann, Eduard, i Klaus Mörsdorf. 1953. *Lehrbuch des Kirchenrechts*. Vol. II. Paderborn: Verlag.
- Góralski, Wojciech. 2011. „Zgoda małżeńska.” W *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/2: *Księga IV, Uświęcające zadanie Kościoła*, red. Józef Krukowski, 294-310. Poznań: Pallottinum.

- Krukowski, Józef. 1968. *Wpływ bojaźni z szacunku na wartość umowy małżeńskiej (Studium historyczno-prawne)*. Lublin: Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Maroto, Filippo. 1919. *Institutiones Iuris Canonici*. Vol. I. Matriti: Commentarium pro religiosis.
- Michiels, Gommarus. 1949. *Normae generales iuris canonici*. Parisiis–Tomaci–Romae: Typ. Soc. S. Joannis Evangelistae Desclée et Socii.
- Mörsdorf, Klaus. 1962. „Die Autorität der rotalen Rechtsprechung” *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 11:515-32.
- Pontius, Basilius. 1640. *De sacramento matrimonii tractatus*. Lugduni: apud F. Vivienum.
- Sánchez, Tomás. 1672. *De matrimonii sacramento*. Venetiis: apud Nicolaum Pezzana.
- Viladrich, Pedro J. 2011. „Komentarz do kan. 1103.” 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, 827-830. Kraków: Wolters Kluwer Polska.

SZCZEGÓLNY STATUS MAŁŻEŃSTWA I RODZINY W ŚWIETLE ICH CECH-PRZYMOTÓW I CELÓW

THE SPECIAL STATUS OF MARRIAGE AND THE FAMILY IN THE LIGHT OF THEIR CHARACTERISTICS- QUALITIES AND PURPOSES

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

Artykuł jest kolejną próbą uwydatnienia szczególnej wartości małżeństwa i rodziny w życiu społecznym Kościoła i narodu. Owa szczególna wartość obu rzeczywistości, jak powszechnie wiadomo, pozostaje zasadniczo nienaruszalna i niezmienna, ponieważ ma swoje źródło w prawie Bożym, co znajduje pełne potwierdzenie w normach kościelnego prawa małżeńskiego; owszem, w znaczącym stopniu także w prawie państwowym, np. na gruncie polskiego prawa: w *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej* i w *Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym* oraz w *Konkordacie między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*. Należy podkreślić, że ustawodawca stanowiąc ściśle określone normy w dziedzinie prawa małżeńskiego i rodzinnego, tym samym daje formalnie do zrozumienia, że nie ma w porządku prawnym jakiegś alternatywnej (konkurencyjnej) instytucji, która by mogła zająć miejsce małżeństwa i rodziny, w życiu społecznym i narodowym; a także w perspektywie organizowania się oraz funkcjonowania państwa, czy innych instytucji i organizacji.

Słowa kluczowe: małżeństwo, rodzina, przymioty, cele, wartość

Abstract

This article is another attempt to highlight the special value of marriage and the family in the social life of the Church and the nation. This special value of both realities, as it is commonly known, remains essentially inviolable and unchangeable, because it has its source in the divine law, which is fully confirmed in the norms of the ecclesiastical marriage law; yes, to a significant extent, also in the state law, for example in the Polish law: in the Constitution of the Republic of Poland and in the Family and Guardianship Code as well as in the Concordat between the Holy

See and the Republic of Poland. It should be emphasised that the legislator, by establishing strictly defined norms in the field of marriage and family law, thereby formally makes it clear that there is no alternative (competing) institution in the legal order that could take the place of marriage and family, in the social and national life; as well as in the perspective of organisation and functioning of the state or other institutions and organisations.

Keywords: marriage, family, qualities, goals, values

Wprowadzenie

Pierwsza istotna uwaga do tematu informuje, że artykuł nie zamierza wnosić jakiegoś niezwykłego *novum* do tematu, powszechnie znanej problematyki małżeństwa i rodziny; jest natomiast kolejną próbą uwydatnienia szczególnej i wyjątkowej wartości, i roli małżeństwa i rodziny w życiu społecznym i wspólnotowym Kościoła i narodu. Owa szczególna i wyjątkowa wartość obu rzeczywistości, jak powszechnie wiadomo, pozostaje zasadniczo nienaruszalna i niezmienna, ponieważ ma swoje źródło (w ludzkim sensie: *nolens volens*) w prawie Bożym naturalnym, co znajduje pełne potwierdzenie w normach kościelnego prawa małżeńskiego; owszem, w znaczącym stopniu także w prawie cywilnym, na przykład na gruncie polskiego prawa: w *Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej*¹ i w *Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym*² oraz w *Konkordacie między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*³. Dlatego należy zauważyć i podkreślić, że ustawodawca, określając i stanowiąc szczególne cechy-przymioty oraz cele małżeństwa, tym samym wykazuje i uzasadnia szczególną wyjątkowość małżeństwa i rodziny; w rzeczywistości społecznej Kościoła i narodu. Stanowiąc ściśle określone normy w dziedzinie prawa małżeńskiego i rodzinnego, ustawodawca tym samym daje formalnie do zrozumienia, że nie ma w porządku prawnym jakiejś alternatywnej (konkurencyjnej) instytucji, która by mogła zająć miejsce małżeństwa i rodziny, w życiu społecznym, w ramach narodu, a także w perspektywie organizowania się oraz funkcjonowania państwa, czy innych instytucji i organizacji.

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

² Ustawa z dnia 25 lutego 1964 r. *Kodeks rodzinny i opiekuńczy*, Dz. U. Nr 9, poz. 59 z późn. zm. [dalej: k.r.o.].

³ Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1998 r., Nr 51, poz. 318 [dalej: Konkordat].

1. Re-lektura genezy instytucji małżeństwa

„Pismo święte zaczyna się od opisu stworzenia mężczyzny i kobiety na obraz i podobieństwo Boże”⁴. Zapis ten, ukazujący akt stworzenia człowieka: mężczyzny i niewiasty, stał się punktem wyjścia dla gruntownej i głębokiej refleksji Soboru Watykańskiego II nad wartością i znaczeniem małżeństwa i rodziny, co znajdujemy w I rozdziale II części Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym, pod znamienym tytułem: *Godność małżeństwa i rodziny*⁵. Ukazana przez Sobór „godność małżeństwa i rodziny”, wynikająca z faktu ich szczególnej i wyjątkowej wartości, i znaczenia dla osoby ludzkiej oraz ich roli dla życia danego społeczeństwa, została dogłębnie uwydatniona i wyjaśniona w dalszej części tekstu tejże Konstytucji⁶. Do tego to fragmentu Konstytucji, zawierającej kwintesencję teologii małżeństwa, posiadamy uwagi i bezcenną dla niego ocenę bezpośredniego uczestnika debat i dyskusji, kard. Karola Wojtyły, będącego – na co wskazują okoliczności jego wystąpień – w czasie debat nad jej tekstem; owszem, na współautorstwo tekstu [Wojtyła 1972, 254-56]. Odnosząc się do istotnej i podstawowej kwestii, mianowicie moralnej odpowiedzialności chrześcijan względem instytucji małżeństwa i rodziny w życiu społecznym, kard. Wojtyła stwierdził: „Pierwszym szerokim kręgiem, w którym postawa ta winna się urzeczywistniać, jest małżeństwo i rodzina” [tamże, 254]; wyjaśniając, dodał: „Jak wskazuje sam tytuł rozdziału I części II Konstytucji *Gaudium et spes*, chodzi o „sprzyjanie godności małżeństwa

⁴ *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997; tekst polski: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2002 [dalej: KKK], nr 1602; Rdz 1, 26-27.

⁵ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* (07.12.1965), AAS 58 (1966), p. 1025-115; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, tekst polski, nowe tłumaczenie, Pallottinum, Poznań 2002, s. 526-606 [dalej: GS], nr 47.

⁶ „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie, czyli przez nieodwołalną osobistą zgodę. W ten sposób aktem osobowym, przez który małżonkowie wzajemnie się sobie oddają i przyjmują, powstaje z woli Bożej instytucja trwała także wobec społeczeństwa. Ten święty związek, ze względu na dobro 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 poszczególnych członków rodziny, dla godności, stałości, pokoju i pomyślności samej rodziny oraz całego społeczeństwa ludzkiego [...]” (LG 48).

i rodziny”. Jest to przede wszystkim powołaniem i zadaniem samych małżonków – dodał. „Sobór, ukazując w jaśniejszym świetle niektóre rozdziały nauki Kościoła, pragnie (podkreślił dalej): oświecić i natchnąć otuchą chrześcijan i wszystkich ludzi, którzy usiłują ochraniać i wspierać wrodzoną godność stanu małżeńskiego i jego niezwykłą wartość sakralną (GS 47). Warto przeczytać – zachęcał – w całości ten rozdział Konstytucji pastoralnej, który na tle wstępnych uwag o małżeństwie i rodzinie w świecie współczesnym, uwydatnia naprzód świętość małżeństwa i rodziny, czyli ich miejsce w Bożym planie zbawienia” [tamże]. Niech poszczególne fragmenty mówią za całość – dodał w konkluzji zagadnienia [tamże, 255]. Z kolei, uwydatniając myśl na temat sakralnego charakteru małżeństwa – stwierdził: „Dlatego osobny sakrament umacnia i jakby konsekruje małżonków chrześcijańskich do obowiązków i godności ich stanu” (LG 48) [tamże].

1.1. Struktura małżeństwa i rodziny w perspektywie ich powołania i misji

Konstytucja małżeństwa oraz pochodna od niej rodzina; ich natura i charakter nie są, jak na to wskazuje ich pierwotny kształt, efektem ludzkiego geniuszu i ewolucyjnego procesu, lecz, jak mówi Księga Rodzaju: „Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę” (Rdz 1, 26-27). To zaś znaczy: że stworzony człowiek został powołany do istnienia *na obraz wspólnoty Trójcy Świętej*⁷ – o czym przypomina Katechizm Kościoła Katolickiego. Innymi słowy, w akcie stworzenia człowieka: mężczyzny i niewiasty, wspólnota Przenajświętszej Trójcy Osób była obrazem i wzorem dla małżeńskiego przymierza Boga z człowiekiem. Ten biblijny zapis aktu stworzenia człowieka – wyrażający akt przymierza małżeńskiego, leży u podstaw stwierdzenia konstytucji *Gaudium et spes* na temat ontycznej świętości człowieka i małżeństwa⁸. Tę świętość aktu stworzenia człowieka natchniony autor postanowił jeszcze raz podkreślić stwierdzeniem: „A Bóg widział, że wszystko co uczynił, było bardzo dobre” (Rdz 1, 27-31). W takim razie, wypada jeszcze raz uwydatnić słowa aktu

⁷ „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona przez Stwórcę i unormowana Jego prawami, zawiązuje się przez przymierze małżeńskie [...]” (KKK 1603).

⁸ „Głęboka wspólnota życia i miłości małżeńskiej, ustanowiona i wyposażona w prawa przez Stwórcę, powstaje na mocy przymierza małżeńskiego, czyli nieodwołalnej zgody osobowej” (GS 48).

stworzenia ludzkiego rodzaju: „[...] przez akt ludzki, w którym małżonkowie przekazują i przyjmują siebie nawzajem, powstaje za zrządzeniem Boskim instytucja trwała również wobec społeczeństwa; węzeł ten, święty ze względu na dobro zarówno małżonków i potomstwa, jak i społeczeństwa, nie należy – koniec końców – od sądu ludzkiego. Sam bowiem Bóg jest twórcą małżeństwa obdarzonego różnymi dobrami i celami” (GS 48). Stąd Ojcowie Soboru wysnuli następujący doniosły społecznie wniosek: „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” (GS 48). Dla potwierdzenia doniosłości powyższych wniosków, kard. Wojtyła, odwołując się do fragmentu dekretu O apostołstwie świeckich⁹, tak argumentował: „Rodzina jako taka otrzymała posłannictwo, by stać się pierwszą i żywotną komórką społeczeństwa. Wypełni ona to posłannictwo, jeżeli przez wzajemną miłość swych członków i przez modlitwę wspólnie zanoszoną do Boga, okaże się niejako domowym sanktuarium Kościoła (DA, 11)” [tamże].

1.2. Specyficzne cechy – przymioty małżeństwa

Istotnymi i specyficznymi cechami każdego prawnie zawartego małżeństwa (*matrimonium verum*) są jedność i nierozzerwalność¹⁰. Cechy te – co nie wymaga specjalnego dowodzenia – są tym samym jego przymiotami. To jasne; nie może też dziwić to, że postulat ten z natury swojej dotyczy także małżeństwa niesakramentalnego [Pawluk 1996, 30; Góralski 2006, 31-34; Chiappetta 1990, 24-26]. Prawdę tę przypomni i objaśni także Międzynarodowa Komisja Teologiczna, czerpiąc argumenty i przesłanki z Pisma Świętego, i z tradycji nauki katolickiej¹¹. W opracowaniu wspomnianej Komisji, między innymi czytamy: „Mężczyźni i kobiety, którzy nie

⁹ Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de apostolatu laicorum Apostolicam actuositatem* (18.11.1965), AAS 58 (1966), s. 837-64; tekst polski w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, s. 377-401.

¹⁰ *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.

¹¹ Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Doktryna katolicka o sakramencie małżeństwa* (1977), w: *Od wiary do teologii. Dokumenty Międzynarodowej Komisji Teologicznej 1969–1996*, red. J. Królikowski, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2000, s. 89-110, nr 3.

poznali jeszcze przepowiadania Ewangelii, łączą się ze sobą przez ludzkie przymierze w uprawnionym małżeństwie. Zabezpiecza to dobra i autentyczne wartości, jakie zapewniają jej trwałość. Co więcej: należy odnotować i podkreślić, że nawet jeśli małżonkowie o tym nie wiedzą, wartości te pochodzą od Boga Stwórcy, i w pewien sposób stanowią element miłości oblubieńczej, jaka łączy Chrystusa i Kościół” (nr 3.4). A ponieważ w małżeństwie chrześcijan, które jest nie tylko umową, lecz także sakramentem, cecha jedności i nierozzerwalności nabiera szczególnej mocy (kan. 1013 § 2). Rzecz znamienna: jeśli idzie o stanowisko prawodawcy cywilnego, określającego prawa i obowiązki małżonków; wymagając wspólnego pożycia, wzajemnej pomocy, domaga się również wierności oraz do współdziałania dla dobra rodziny, którą przez swój związek założyli (k.r.o.). Można, owszem, należy wnosić, że prawodawca cywilny, nie stosując *expressis verbis* pojęcia jedności, w pewnym sensie i w pewnym stopniu stawia *niejako znak równości* między jednością a wiernością [Chiappetta 1990, 25; Winiarz 1996, 42]. Dlatego nie sposób nie wspomnieć o pewnej niekonsekwencji, jaka występuje w prawodawstwie cywilnym, w którym, z jednej strony Konstytucja RP otacza szczególną troską i ochroną małżeństwo i rodzinę, z drugiej strony przewiduje i dopuszcza możliwość rozwodu (art. 18). Takie stanowisko ustawodawcy cywilnego spotyka się z krytyczną oceną mającą najczęściej źródło w wyznawanym światopoglądzie, co nie może nie budzić zastrzeżeń [Hervada 1997, 30-33; Winiarz 1997, 44]; owszem, ukazuje niekonsekwencję pewnych; w „świeckiej hierarchii” czynników władzy, odpowiedzialnych również za moralny stan społeczny, co nie jest obojętne dla życia i funkcjonowania poszczególnych rodzin, lecz rzutuje na poziom życia moralnego narodu i państwa.

2. Rodzina efektem i owocem legalnego małżeństwa

Szczególnym celem tego punktu jest uwydatnienie zasady, obecnej w myśli ustawodawcy, która wyraża pragnienie wspólnoty Kościoła; ogółu społeczności narodu, że źródłem powstania rodziny ma być – powinien być prawnie zawarty związek małżeński. W związku z tą zasadą (opartą zresztą na doświadczeniu życia), ustawodawca sformułował normę prawną, która w sposób jasny i wyrazisty eksponuje ów postulat, mówiąc, że cele małżeństwa mają być *ze swej natury* skierowane, podjęte i realizowane dla dobra

małżonków oraz do zrodzenia i wychowania potomstwa¹². Tak więc fakt zawarcia małżeństwa, zgodnie z wymogami i zasadami prawa, z reguły dobrze rokuje na realizację prawnie określonych celów małżeństwa. Innymi słowy wypada dodać, że kwestie te nabierają szczególnej mocy, mając na uwadze poważną troskę Kościoła w zakresie przygotowania i sposobienia młodzieży do zawarcia legalnego związku małżeńskiego (zob. kan. 1063).

2.1. Cel czy cele małżeństwa w perspektywie powstającej rodziny

Kodeksowa (odnowiona norma kanonu), zawierająca opisową definicję małżeństwa (kan. 1055) [Góralski 2006, 26-28], istotnie i zasadniczo czerpie swą inspirację w nauce Soboru Watykańskiego II (GS 48). Określając związek małżeński nazwą: „wspólnota całego życia” (*totius vitae consortium*)¹³, wyraźnie stanowi o celu (czy raczej o celach małżeństwa), szeregując je wedle egzystencjalnego kryterium: pierwszy: dobro małżonków; drugi: zrodzenie i wychowanie potomstwa. Tu jednak, nasuwa pewna obserwacja i uwaga, odnośnie do kodeksowej formuły w brzmieniu: „[...] mężczyzna i kobieta tworzą wspólnotę całego życia, skierowaną ze swej natury [...] do zrodzenia i wychowania potomstwa [...]”¹⁴, mianowicie uwaga, która może stworzyć następującą kwestię: dlaczego prawodawca, określając cele małżeństwa, nie zaliczył również do celów małżeństwa, aktu poczęcia? Sprawa nabiera szczególnego znaczenia w sytuacji naszych czasów (przykład zapłodnienia pozaustrojowego). Wypada w związku z tym zauważyć, że ustawodawca, stawiając wymóg posiadania przez kandydatów do małżeństwa koniecznej wiedzy do ważnego zawarcia małżeństwa (kan. 1096), żąda również, aby kandydaci do małżeństwa wiedzieli, że „małżeństwo jest trwałym związkiem między mężczyzną i kobietą, skierowanym do zrodzenia potomstwa przez jakieś seksualne współdziałanie” (kan. 1096 § 1-2); nie mówiąc i o tym, że wyrażenie „jakieś seksualne współdziałanie”, nie jest zbyt fortunnym

¹² „Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptisatos evectum est” (kan. 1055 § 1).

¹³ „Nuptiae sunt coniunctio maris et feminae et consortium omnis vitae” (D, 23, a, 1). Zob. Góralski 2006, 27.

¹⁴ „[...] vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali [...] da prolis generationem et educationem ordinatum [...]”. Codex iuris canonici fontium annotatione et indice analitico-alphabetico auctus, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, kan. 1055.

wyrażeniem. Zatem, czy owo „seksualne współdziałanie”, wyrażające się osobowym aktem pożycia małżeńskiego (GS 50, art. 23 k.r.o.), nie powinno przyjąć charakter osobno określonego celu, odpowiednio określonego. Zwykle taki jest porządek rzeczy, poza przypadkiem np. prawnej adopcji, przez którą małżonkowie nie są naturalnymi rodzicami dziecka. Dlatego akt poczęcia (prokreacji) – wypada „postulować”, iż winien – podpowiada logiczny namysł, stanowić odrębny cel w małżeństwie.

2.2. Szczególne znaczenie i rola rodziny w narodzie

Rodzina, będąc najmniejszą komórką narodu, dzięki jej naturalnemu pochodzeniu i specyficznej strukturze, posiada optymalne warunki, by stać się szczególną wspólnotą osób¹⁵. Z samego bowiem faktu jej naturalnego pochodzenia, jawi się ukierunkowanie na realizację jej celów, którymi są: zgodnie z zasadą zgody małżeńskiej (*consensus facit matrimonium* – kan. 1057), prawo i obowiązek wzajemnego oddania się sobie małżonków, a następnie: akt poczęcia, zrodzenia i wychowania potomstwa. To właśnie dzięki tym doniosłym społecznie i wspólnoto-twórczym celom, rodzina cieszyła się od zawsze, i nadal cieszy się wyjątkową, spośród innych grup społecznych pozycją. Uświęcone tradycją, usankcjonowane prawnie cele, wyznaczają i motywują procesy powstawania, wzrastania i doskonalenia się osób rodziny: najpierw samych małżonków, w ich wzajemnych relacjach, a następnie, by tym samym ubogacać społeczność narodu, którego jest integralną częścią¹⁶. Prawdę tę doskonale wyrażają następujące słowa Jana Pawła II z adhortacji *Christifideles laici*: „Rodzina jest kolebką życia i miłości, gdzie człowiek «rodzi» się i «wrasta», jest podstawową komórką społeczeństwa”

¹⁵ Ioannes Paulus PP. II, Adhortatio apostolica post-synodalis de vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo *Christifideles laici* (30.12.1988), AAS 81 (1989), s. 393-521; tekst polski: *Posynodalna adhortacja apostolska Christifideles laici Ojca Świętego Jana Pawła II*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1988 [dalej: ChL], nr 40-41.

¹⁶ 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 42-44; 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], Wstęp.

(ChL 40). Tak więc należy ukształtowana wspólnota rodzinna stanowi swego rodzaju realny wzór i model dla budowy narodu, stanowiąc istotny impuls transformacji społeczności narodu we wspólnotę, będącą tym samym ważnym czynnikiem wpływu na inne wspólnoty dla dobra rodziny ludzkiej (Konstytucja RP, Preambuła).

3. Miejsce oraz rola małżeństwa i rodziny w perspektywie rozwoju społecznego narodu

Formuła obecnego punktu, koresponduje i rozwija zagadnienia zawarte pod punktem 2.2, kładąc specjalny nacisk na społeczny aspekt małżeństwa i rodziny. Idzie o to, aby nupturienci w akcie zgody na małżeństwo (kan. 1057), przyjęli do wiadomości, z pełnym poczuciem odpowiedzialności, zobowiązania zawarte w normie kan. 1055 § 1 oraz w kan. 1059. Taką wiedzę winni uzyskać w trakcie przygotowania do małżeństwa, o czym mówi kan. 1063. Norma kanonu – jak wynika z tekstu – nawiązuje do konstytucji *Gaudium et spes*, który zawiera nadto niezwykle ważne stwierdzenie: „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” (GS 48). Tak sformułowana sankcja przez Ojców Soboru, nie może być oceniana jako akt ograniczający wolność człowieka. Owszem, należy go odczytać i rozumieć jako wyraz gwarancji dla wartości małżeństwa i rodziny, które wymagają – jako instytucja Bożego prawa – nienaruszalności i stabilności oraz czci i wdzięczności Stwórcy za dar małżeństwa i rodziny dla rodzaju ludzkiego.

3.1. Zbieżności niektórych dyspozycji prawa małżeńskiego cywilnego z dyspozycjami prawa kanonicznego

Idąc ściśle tropem tematu, trzeba uwydatnić także znamienne i znaczący fakt, którego źródłem jest geneza małżeństwa i rodziny: mianowicie uwydatnienia ich relacji do innych instytucji społecznych. Z satysfakcją w związku z tym stwierdzamy, że obaj ustawodawcy: kościelny i świecki, mimo iż ten drugi nie wskazuje wprost na źródło pochodzenia: na Stwórcę małżeństwa i rodziny; to obaj zgodni są w kwestiach istotnych i zasadniczych; odnośnie do normatywnych zasad i ustaleń w zakresie praw i obowiązków małżonków w stosunku do siebie, a następnie, jako rodziców, względem zrodzonego potomstwa (kan. 1055-1058; FC 23-30, 87-95; KPR 5-8).

3.2. Ochrona i obrona instytucji małżeństwa i rodziny

Małżeństwo i rodzina ze względu na ich szczególne powołanie, wyjątkową wartość w społeczeństwie i rolę do odegrania, wymagają specjalnej ochrony i obrony: przede wszystkim ze strony prawodawców: stwarzających odpowiednie, korzystne dla ich rozwoju ustawy, ale także niesienie realnej pomocy: powołując oraz stymulując wspieranie odpowiednich instytucji, promujących małżeństwa i rodziny. Tak rozumiana powinność – jeśli użyć takiego wyrażenia – spotykała się u obu ustawodawców (kościelnego i cywilnego) z pozytywnym stanowiskiem, znajdując szczególne instrumentarium realizacyjne, między innymi w formie zawieranych między Kościołem i Państwem konkordatów (Konkordat, art. 10)¹⁷.

Zakończenie

Ukazując szczególny status małżeństwa i rodziny – w społeczeństwie oraz ich znaczenie i rolę w narodzie, należy niemniej obecnie wymagać i żądać, aby obie instytucje cieszyły się – jak w przeszłości – szczególnym i wyjątkowym uznaniem, cziłą, szacunkiem oraz ochroną i obroną; przede wszystkim ze strony ustawodawców¹⁸. Obie też instytucje – czego dowodzą także dzieje poszczególnych szczepów, rodów i narodów – stanowiły podstawowe ogniska i środowiska życia, gdzie rodziło się nowe życie; gdzie kształtowały dobre obyczaje i zwyczaje, będąc zaczynem i fundamentem formowania się, rozwoju, i umacniania narodów¹⁹. Dlatego idąc tropem sprawdzonych tradycji ludów i narodów, należy korzystać z ich pozytywnych doświadczeń, stwarzając stosowne ustawy i instytucje, wspierające małżeństwa i rodziny. Tylko takie działania dają szansę skutecznego wpływu na świadomość społeczną, by w rezultacie młodzież wstępowała w legalne związki małżeńskie. Należy dążyć także do tego, by obaj ustawodawcy: kościelny i państwowy, zgodnie współdziałali i współpracowali ze sobą, celem stwarzania sprzyjających warunków dla należytej edukacji i wychowania dzieci i młodzieży, i to ze szczególnym uwzględnieniem szacunku dla małżeństwa i rodziny (FC 40, 45, 53; KPR, Wstęp i nr 3). Trzeba wreszcie – ukazując

¹⁷ Zob. Krukowski 1995; Tenże 2013.

¹⁸ Por. Pius PP. XI, *Litterae Encyclicae de matrimonio christiano spectatis praesentibus familiae et societatis condicionibus, necessitatibus, erroribus, vitiis Casti Connubii* (31.12.1930), AAS 22 (1930), s. 539-92. Zob. Dębiński 2003; Winiarz 1996.

¹⁹ Zob. Tosato 1976; Sitarz 2019.

szczególony status małżeństwa i rodziny – podkreślić za II Polskim Synodem Plenarnym, że „[...] autorytet społeczny rodzin, ich stabilność i trwałość są gwarancją wzrostu bezpieczeństwa i solidarności w społeczeństwie”²⁰. „Pociąga to za sobą – jak czytamy – szczególną odpowiedzialność państwa za wspieranie i umacnianie małżeństwa i rodziny” (II PSP, art. 15). Zaś władze cywilne – jak się apeluje – powinny uważać za swój pierwszorzędnny obowiązek otaczanie szacunkiem, ochronę i popieranie małżeństwa i rodziny, szerzenie moralności publicznej i umacnianie dobrobytu ognisk domowych [...]” (II PSP, art. 15). Warto przypomnieć, że Starożytni – o czym rozprawia Arystoteles w *Polityce* – mieli wielki szacunek dla małżeństwa i rodziny, i związane z tym wielkie poczucie odpowiedzialności za państwo. Definiując w rozdziale IV wspomnianego dzieła zagadnienie pod tytułem: *Miłość małżeńska na czym polega*, wielki myśliciel zapisał – konkludując: „Dlatego winien każdy w swym życiu prywatnym czy publicznym kierować się sprawiedliwością oraz względem na bogów i ludzi, szczególnie zaś baczyć na żonę swoją, dzieci i rodziców” [Arystoteles 2003, 422].

PIŚMIENNICTWO

- Arystoteles, 2003. „Polityka.” W *Dzieła wszystkie*, 412-22. Warszawa: UKSW.
- Chiappetta, Luigi. 1990. *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*. Roma: Edizioni dehoniane.
- Dębiński, Antoni. *Rzymskie prawo prywatne. Kompendium*. Warszawa: UKSW.
- Góralski, Wojciech. 2006. *Kościelne prawo małżeńskie*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Hervada, Javier. 1997. *Carta sobre el divorcio*. Pamplona: Navarra Gráfica.
- 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.
- Pawluk, Tadeusz. 1996. *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*. T. III: *Prawo małżeńskie*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne.
- Sitarz, Mirosław (red.). 2019. *Leksykon Prawa Kanonicznego*. Lublin: Stowarzyszenie Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa KUL.

²⁰ Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie, w: *II Polski Synod Plenarny (1991-1999)*, Pallottinum, Poznań 2001 [dalej: II PSP], art. 15.

- Tosato, Angelo. 1976. *Il matrimonio nel giudaismo anticol e nel nuovo testamento*. Roma: Città Nuova.
- Winiarz, Jan. 1996. *Prawo rodzinne*. Wyd. 9. Warszawa: Wydawnictwa Prawnicze PWN.
- Wojtyła, Karol. 1972. *U podstaw odnowy, Studium o realizacji Vaticanum II*. Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne.

NAJCZĘŚCIEJ POPEŁNIANE BŁĘDY W PRAKTYCE ADWOKACKIEJ Z PERSPEKTYWY KANONICZNEGO PROCESU MAŁŻEŃSKIEGO

THE MOST COMMON ERRORS IN THE PRACTICE OF LAW FROM THE PERSPECTIVE OF THE CANONICAL MARITAL PROCEEDINGS

Dr hab. Justyna Krzywkowska

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie, Polska

e-mail: justyna.krzywkowska@uwm.edu.pl; <https://orcid.org/0000-0002-0667-6453>

Abstrakt

Adwokat kościelny odgrywa ważną rolę w systemie sądownictwa kościelnego. Jego merytoryczne wsparcie dla strony procesowej z pewnością pomaga jej przejść przez meandry kanonistycznych pojęć i procedur. Zdarza się, że adwokat znajduje się pomiędzy prawami procesowymi klienta (np. terminowe rozpatrzenie skargi powodowej) a realnymi możliwościami działania sądów kościelnych (np. opóźnienia w sporządzaniu opinii sądowych ze względu na niewielką liczbę biegłych). Niniejszy artykuł ma na celu ukazanie najczęściej popełnianych błędów przez adwokatów kościelnych podczas realizacji zadań wynikających z otrzymanego zlecenia procesowego. Nieprawidłowości te dotyczą nie tylko niewłaściwej relacji z klientem, czy braku reakcji na decyzje sądowe niekorzystne z punktu widzenia klienta, ale także czynności adwokackich podejmowanych z ominięciem przepisów prawa kanonicznego.

Słowa kluczowe: adwokat kościelny, sąd kościelny, zlecenie procesowe, etyka, adwokatura, strony procesowe

Abstract

The ecclesiastical lawyer plays an important role in the ecclesiastical justice system. Their substantive support to the litigant certainly helps them to navigate through the meanderings of canonical concepts and procedures. Sometimes the advocate finds himself or herself caught between the procedural rights of the client (e.g. the timely handling of the plaintiff's complaint) and the realities of the ecclesiastical courts (e.g. delays in the production of court opinions due to a small number

of experts). This article aims to show the most common errors made by ecclesiastical lawyers when carrying out the tasks resulting from a received litigation assignment. These irregularities concern not only inappropriate relations with the client or lack of reaction to court decisions unfavourable from the client's point of view, but also advocacy activities undertaken in circumvention of canon law.

Keywords: ecclesiastical lawyer, ecclesiastical court, litigation assignment, ethics, advocacy, litigants

Wstęp

Wraz ze wzrostem świadomości społeczeństwa polskiego w zakresie praw przysługujących stronom w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa podejmowana jest coraz częściej decyzja o korzystaniu z pomocy adwokata kościelnego. Na stronach internetowych poszczególnych diecezji bądź na tablicy ogłoszeń w siedzibie danego sądu osoby zainteresowane złożeniem skargi powodowej mogą odnaleźć dane kontaktowe do adwokatów kościelnych. Wskazane osoby pozytywnie przeszły proces weryfikacji pod kątem spełniania wymagań określonych w kan. 1483 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.¹, a zatem należy przyjąć, że są to osoby godne polecenia. Uzyskanie zatwierdzenia ze strony kompetentnej władzy kościelnej zakłada nie tylko uznanie natury instytucjonalnej funkcji adwokata kościelnego, ale także podkreśla ściśle powiązanie między władzą sądowniczą a administracyjną [Villeggiant 1997, 554-55].

Jak wiadomo skuteczność prawa do obrony jest zagwarantowana m.in. przez swobodny wybór adwokata kościelnego (kan. 1620, 7° KPK/83). Z pewnością upublicznione listy sądowe zatwierdzonych adwokatów taki wybór umożliwiają, o ile widnieje na nich więcej niż jedno nazwisko. Przepisy prawa kanonicznego zezwalają adwokatom kościelnym nie tylko na przygotowanie pytań dla zeznających i biegłych, udział w przesłuchaniu stron czy świadków, udział w publikacji akt, ale także stały wgląd w akta sądowe, co pozwala na bieżąco oceniać zebrany dotychczas materiał dowodowy. Jak pokazuje analiza wyroków zapadłych w I instancji zdarzają się adwokaci, którzy w ramach postępowania przed sądem kościelnym powinni w bardziej profesjonalny sposób podjąć się obrony mocodawcy.

¹ *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. Treść skargi powodowej a naruszenie dóbr osobistych

W zdecydowanej większości przypadków strona powodowa, która chce skorzystać z pomocy merytorycznej adwokata kościelnego udaje się na poradę kanoniczną zanim rozpocznie redakcję skargi powodowej. Także jednym z pierwszych zadań adwokata, oprócz weryfikacji istnienia podstawy do rozpoczęcia procesu kanonicznego, jest sporządzenie projektu skargi powodowej. Adwokat nie ma pewności czy informacje przekazywane przez klienta są prawdziwe, zwłaszcza, że nie składa on przysięgi w czasie teleporady czy spotkania w kancelarii. Zdarzają się skargi powodowe zawierające opis tajemnic rodzinnych współmałżonka (np. posiadanie niesłubnego dziecka przez ojca pozwanej), nieprawdziwe informacje o zdradach, wykorzystywaniu seksualnym w młodości, uzależnieniach, które klient przekazał, bowiem przeczytał w Internecie, że może to być przydatne dla uzyskania nieważności małżeństwa. Niezwykle ważne jest to, aby adwokat dokonał, na ile to możliwe, weryfikacji prawdziwości słów klienta, chociażby poprzez tzw. pytania sprawdzające i analizę przedłożonych dokumentów. Należy upewnić się czy nie mamy do czynienia z dowodami niegodziwie zdobytymi, np. wykradzioną listą leków z Internetowego Konta Pacjenta. Skarga powodowa nie powinna mieć charakteru szczegółowych zeznań, a jedynie ma zawierać wymagane przez prawo elementy materialne i formalne (kan. 1054 KPK/83; art. 116 *Dignitas connubii*²). Zdarza się, że zamiast adresu strony procesowej podawany jest adres pełnomocnika, którym jest adwokat kościelny. Taka praktyka nie jest właściwa, bowiem uniemożliwia to pozyskanie świadectwa kwalifikacyjnego dla strony. Lepszym rozwiązaniem jest zastrzeżenie adresu do wyłącznej wiadomości sądu. Najistotniejszą częścią skargi powodowej jest ogólne wskazanie faktów i środków dowodowych na poparcie roszczeń klienta. Adwokat kościelny wiedząc, że kopia skargi powodowej będzie wysłana współmałżonkowi powinien tak przygotować projekt skargi powodowej, aby nie narazić swojego mocodawcy na odpowiedzialność za naruszenie dóbr osobistych. Wielokrotnie można przeczytać w odpowiedziach strony pozwanej na skargę powodową, że „wnoszę

² 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].

o powiadomienie powoda, że jeżeli nie zaprzestanie rozpowszechniać kłamliwych i oczerniających opinii na mój temat, to będę zmuszona złożyć pozew o zniesławienie na podstawie art. 212 Kodeksu karnego”. Zatem skarga winna w sposób możliwie najkrótszy przedstawiać istotne elementy żądania.

Istnieją sądy kościelne określające w wymogach redakcyjnych skargi powodowej wymaganą liczbę stron, np. „Dokument powinien zajmować maksymalnie 3 strony A4” (Sąd Biskupi Diecezji Elckiej), czy „Skargę należy sporządzić na komputerze (wydruk jednostronny, format A4, ilość stron 2-4)” (Sąd Biskupi Diecezji Płockiej). Takie rozwiązanie jest jak najbardziej właściwie, bowiem z jednej strony niejako usprawiedliwia adwokata przed klientem, że skarga powodowa nie może być obszerna w swojej treści, a z drugiej strony wprowadzony limit stron ogranicza zbyt szczegółowe relacje z życia stron. Jeśli zatem przewiduje się nieproporcjonalne reakcje strony przeciwnej na pewne informacje zawarte w skardze, lepiej jest nie zamieszczać ich w skardze powodowej, a jedynie zawrzeć informację, że o szczegółach pożycia powód opowie w czasie składania zeznań³. Niestety skarga powodowa o stwierdzenie nieważności małżeństwa, w której małżonek opisuje swoje problemy natury psychicznej, bywa wykorzystywana na forum cywilnym, zarówno w sprawach o ustalenie kontaktów z dziećmi czy ograniczenie władzy rodzicielskiej.

Należy mieć na uwadze również fakt, że zapadają wyroki sądów państwowych (m.in. wyrok Sądu Apelacyjnego w Białymstoku z 12 stycznia 2017 r., I ACa 676/16⁴), w którym stwierdza się naruszenie dóbr osobistych podczas kanonicznego procesu małżeńskiego. Takie wyroki otwierają niebezpieczną drogę do ograniczania uprawnień stron procesowych w zakresie dowodzenia

³ Np. „Pozwana nie miała prawidłowych relacji z najbliższą rodziną. Nie chciałem określać w skardze powodowej rodziny pozwanej jako patologicznej, ponieważ mam obawę, że pozwana może wykorzystać skargę powodową do celów pozakościelnych, ale właśnie taką ta rodzina była. O szczegółach zaburzeń rodziny pozwanej powiem w trakcie przesłuchania. Pozwanej nie zostały przekazane w rodzinie żadne wartości religijne i moralne. Biorąc pod uwagę kłótlive zachowanie pozwanej i brak u niej zdolności do kompromisu nie powinienem zawierać z nią małżeństwa. Pomiędzy nami dochodziło do ciągłych konfliktów. Zachowania pozwanej były anormalne, ponieważ nikt o zdrowych zmysłach tak się nie zachowuje. Pozwana nie potrafiła przyznać się błędowi ani wyciągać rozsądnych wniosków ze swojego zachowania już w okresie przedślubnym” (fragment pisma powoda zamieszczony w aktach I instancji w sprawie o stwierdzenie nieważności małżeństwa złożonego jako odpowiedź na powiadomienie o przyjęciu skargi powodowej).

⁴ Lex nr 2229137, Legalis nr 1576465.

swoich racji na gruncie prawa kanonicznego. Adwokat kościelny powinien tak pomóc stronie skonstruować skargę powodową, czy odpowiedź na nią, aby jego klient nie obawiał się prawnych konsekwencji. Chociaż sądownictwo kościelne jest strukturą samodzielną i niezależną od państwowego wymiaru sprawiedliwości, to jednak treść skargi powodowej, jak wskazuje powyższy wyrok, może stanowić przedmiot sporu przed sądami państwowymi.

Przywołana wyżej sygnatura akt miała ścisły związek ze skargą powodową, która wpłynęła do jednego z sądów kościelnych w Polsce. Mężczyzna C.K. napisał w skardze powodowej, że jego żona kościelna I.K. była chora psychicznie i leczyła się psychiatrycznie, pozostawała w czasie trwania małżeństwa w związku konkubenckim z innym mężczyzną, urodziła dziecko, które zaginęło bez wieści. Mężczyzna stwierdził także, że w rodzinie I.K. istniały kazirodcze związki małżeńskie. Oczywiście, zgodnie z kan. 1508 § 2 KPK/83 współmałżonek ma prawo ustosunkować się do treści skargi powodowej, „chyba że sędzia na skutek poważnych racji dojdzie do wniosku, że stronie nie należy przekazywać skargi, dopóki nie złoży ona zeznań w sądzie”. W zdecydowanej większości przypadków zapoznanie się przez stronę pozwaną z treścią skargi powodowej następuje w wyniku nadesłania jej kopii pisma powoda wraz z dekretem powiadamiającym o przyjęciu skargi powodowej. W sytuacji wskazania domu rodzinnego współmałżonka, jako jego adresu zamieszkania, powoduje to, że skargę powodową może odebrać np. zamieszkały pod tym adresem rodzic czy rodzeństwo. Tylko wydanie listów z sądów państwowych rządzi się innymi zasadami. Dokumentem, który otrzymuje strona pozwana jest także wyrok sądu kościelnego wraz z uzasadnieniem. Zgodnie z kan. 1611, 3° KPK/83 wyrok ma zawierać uzasadnienie, czyli motywy faktyczne i prawne, na których opiera się rozstrzygnięcie. Niestety nie wszystkie sądy kościelne odeszły od cytowania słów pochodzących z zeznań stron i świadków. W powyższej sprawie I.K. wniosła do Sądu Okręgowego w Suwałkach pozew skierowany przeciwko mężowi C.K., w którym domagała się zobowiązania go do złożenia przed Sądem oświadczenia ustnego o treści: „Ja, C.K. odwołuję jako sprzeczne z rzeczywistością twierdzenia podane w pozwie wniesionym do Sądu B. Diecezji [...] o orzeczenie nieważności małżeństwa C.K. z I.K. oraz moje zeznania złożone w przedmiotowej sprawie, w których oświadczyłem, że I.K. jest chora psychicznie, w jej rodzinie były związki kazirodcze, mające skutkować chorobami psychicznymi, że I.K. miała ośmioletni związek z szefem z pracy, leczyła się psychiatrycznie, że urodziła dziecko i sprzedała je na narządy. Równocześnie przepraszam I.K. i jej

rodzinę za złożenie takich pisemnych oświadczeń i zeznań sprzecznych z rzeczywistością”. Ponadto I.K. wniosła o zasądzenie na jej rzecz 20 000 zł tytułem zadośćuczynienia za naruszenie dóbr osobistych, jak również zasądzenia kosztów procesu. Zatem przedmiotem pozwu I.K. była nie tylko skarga powodowa, ale także cytaty z zeznań powoda zamieszczone w wyroku sądu kościelnego. Sąd Okręgowy w Suwałkach w dniu 18 maja 2016 r. wydał wyrok w sprawie o sygn. akt I C 320/15, w którym zobowiązał C.K. do złożenia oświadczenia w formie pisemnej listu poleconego ze zwrotnym potwierdzeniem odbioru wysłanego do I.K. w terminie dwóch tygodni od uprawomocnienia się wyroku o następującej treści: „Ja, C.K., odwołuję jako niezgodne z prawdą twierdzenia odnośnie tego, że I.K. jest chora psychicznie, w jej rodzinie dochodziło do związków kazirodczych, a sama I.K. pozostawała w ośmioletnim związku pozamałżeńskim, prócz syna M.K., urodziła drugie dziecko, które przy jej udziale zaginęło w niewyjaśnionych okolicznościach. Przepraszam I.K. za opisane wyżej twierdzenia”. Ponadto C.K. miał wpłacić na rzecz powódki I.K. kwotę 10.000 zł tytułem zadośćuczynienia.

Mimo, że C.K. wniosł apelację od wyroku do Sądu Apelacyjnego w Białymstoku, zaskarżając go w całości, to Sąd Apelacyjny nie przyznał mu racji w kwestii niedopuszczalności drogi sądowej. W uzasadnieniu prawnym wyroku podkreślono, że w świetle orzecznictwa Sądu Najwyższego ocena sprawy na tle art. 1 *Kodeksu postępowania cywilnego* zależy od przedmiotu sprawy, tj. od przedstawionego roszczenia i przytoczonego stanu faktycznego⁵. Zdaniem Sądu Apelacyjnego I.K. wywiodła zgłoszone roszczenie z przepisów art. 23 i 24 *Kodeksu cywilnego*⁶, w związku z czym spór między stronami w niniejszej sprawie ma charakter sporu cywilnego. Z racji, że I.K. sama rozpowszechniła wśród członków swojej rodziny treść pism procesowych, tj. skargi powodowej i wyroku sądu kościelnego, została zredukowana kwota zadośćuczynienia do wysokości 3 000 zł.

Omówione orzecznictwo prowadzi do wniosku, że chociaż kanoniczny proces małżeński jest tak skonstruowany, aby w najwyższym stopniu chronić osoby w nim uczestniczące, to jednak nie do końca jest to możliwe. Pomimo, że ustawodawca kościelny przewidział środki prawne stosowane w razie naruszenia kan. 220 KPK/83, zwłaszcza obowiązek naprawienia wyrządzonej

⁵ Np. postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 22 sierpnia 2007 r., III CZP 76/07, Lex nr 345575; postanowienie Sądu Najwyższego z dnia 4 grudnia 2009 r., III CSK 75/09, Lex nr 1431020.

⁶ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – *Kodeks cywilny*, Dz. U. z 2024 r., poz. 1061.

szkody (kan. 128 KPK/83), to pozwana zdecydowała się wystąpić na drogę cywilną wbrew zakazowi wykorzystywania skargi powodowej oraz wyroku sądu kościelnego w całości lub części. Stąd też warto korzystać z rozwiązania, o którym mowa w art. 13 zasad proceduralnych w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa, które zostały dołączone do listu apostolskiego motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*, reformującego kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa⁷: „Jeżeli strona wyraźnie oświadczy, że odmawia przyjęcia jakiegokolwiek informacji dotyczącej sprawy, uważa się, że zrezygnowała ona z otrzymania odpisu wyroku. W takim przypadku, można jej notyfikować część rozstrzygającą wyroku”.

Biorąc powyższe pod uwagę, za nieprawidłowe działanie adwokata kościelnego należy uznać konstruowanie obszernych skarg powodowych z bardzo drobiazgowym opisem życia przedślubnego i poślubnego stron. Ponadto adwokat kościelny musi pamiętać, że dowody pozyskane w sposób niegodziwy, zgodnie z przepisami instrukcji procesowej *Dignitas connubii*, niezależnie od tego czy niegodziwość dotyczy samego dowodu czy sposobu jego zdobycia, nie mogą stanowić załącznika do skargi powodowej (zob. kan. 1527 § 1 KPK/83 i art. 157 § 1 DC).

2. Brak aktywności procesowej adwokata kościelnego

Skarga powodowa przygotowana przed adwokatem kościelnym na ogół zawiera konkretne podstawy kanoniczne, tj. tytuły nieważności małżeństwa. Adwokat kościelny nie może nie zareagować na decyzję przewodniczącego trybunału kolegialnego chociażby odnośnie do zawiązania sporu, kiedy to nie został uwzględniony tytuł zaproponowany w skardze powodowej. Adwokat powinien stosownie do treści kan. 1513 § 3 KPK/83 oraz art. 135 § 4 DC wnieść odwołanie do kolegium sędziowskiego w ciągu 10 dni. Pominięcie przy redagowaniu formuły wątpliwości jednego z proponowanych tytułów nieważności małżeństwa, a następnie zaniechanie adwokata w przedmiocie zaskarżenia tej okoliczności, narusza prawo procesowe jego mocodawcy.

⁷ 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.

Dobór adwokatów kościelnych wpisanych na listę sądową nie jest przecież przypadkowy. Osoba mająca pełnić funkcję adwokata musi wykazać się znajomością prawa kanonicznego, bowiem od znajomości przepisów proceduralnych zależeć będzie jego skuteczność. Zadziwiające jest to, gdy adwokat kościelny dzwoni do sądu z zapytaniem, czy może wziąć udział w przesłuchaniu świadków. Przepisy kodeksowe wyraźnie stanowią, że taka możliwość istnieje. Adwokat kościelny nie może milczeć, gdy audytor przed przesłuchaniem zadaje świadkowi pytanie, czy życzy on sobie, aby adwokat współmałżonka był obecny podczas jego przesłuchania. Adwokat obowiązkowo musi znać wszystkie przysługujące mu uprawnienia i je egzekwować, nawet kosztem okazywanego niezadowolenia ze strony pracowników sądowych. Źle przygotowany do danej sprawy adwokat przynosi więcej szkody niż korzyści klientowi. Oczywiście, jak zauważa się w doktrynie, nawet dyplom licencjacki z prawa kanonicznego nie zapewnia biegłości i obrotowości procesowej [Sobański 1997, 139]. Jednak wykształcony adwokat, odpowiedzialny za wykonywaną pracę, będzie wykazywał się aktywnością procesową, np. składał pisma procesowe w sytuacji braku zatwierdzenia przez sąd zgłoszonych świadków czy braku wprowadzenia przez sąd drugiej instancji nowego tytułu nieważności na pierwszym stopniu sądu. Nie można przejść do porządku dziennego nad tym, gdy sędziowie bez szerszego uzasadnienia postawią tezę o niekompletności opinii biegłej. Takie działanie narusza dyspozycję kan. 1579 KPK/83 oraz art. 212 DC, ponieważ biegła jest osobą wiarygodną i kompetentną. Biegła nie tylko zapoznaje się ze zgromadzonym materiałem dowodowym, ale także przeprowadza badania własne stron różnymi metodami diagnostycznymi. Skoro przewodniczący uważa, iż „w opinii zabrakło szczegółowych informacji”, to powinien skorzystać z możliwości przewidzianej dyspozycją kan. 1578 § 3 KPK/83 oraz art. 211 DC, które uprawniają sędziego do wezwania biegłego, aby przedstawił on dodatkowe wyjaśnienia, które wydają się konieczne.

Adwokat nie może wykazywać się biernością procesową tylko dlatego, że obawia się braku przedłużenia zatwierdzenia wymaganego do dalszego wykonywania swojej funkcji. Stąd też pożyteczne byłoby, aby adwokat, np. po rocznym okresie próbnym, kolejne zatwierdzenie otrzymywał na czas nieoznaczony. Redagując rekursy, zarzuty czy wnioski adwokat musi okazywać sądowi należyty szacunek [Kiwior 2006, 62]. Przepisy prawa kanonicznego stanowią także, że jeżeli adwokat biorący udział w przesłuchaniu zachowywałby się nagannie, to sędzia może go upomnieć, nałożyć sankcję karną,

a nawet, gdy to nie poskutkuje, może zawiesić adwokata w wypełnianiu jego zadania w tej sprawie, co przewiduje art. 87 DC.

3. Właściwa relacja z klientem

Przeważnie sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa trwają o wiele dłużej niż rok, co powoduje zacieśnienie się relacji adwokata z klientem. Adwokat jednak nie powinien zaprzyjaźniać się z klientem w trakcie trwania procesu, bowiem w razie zapadnięcia wyroku nie po myśli klienta może usłyszeć zarzuty braku profesjonalizmu. Jak najbardziej pożądana jest powściągliwość w relacji z klientem. Klient musi wiedzieć, że adwokat do powierzonych obowiązków podchodził rzetelnie i sumienie, co przejawiało się m.in. w terminowym przygotowywaniu projektów pism procesowych, czy pamiętaniu o terminach wezwań sądowych. Adwokat ma zachowywać lojalność wobec klienta i nie działać wbrew jego woli, a także ma towarzyszyć mu do zakończenia sprawy (art. 110, 1° DC)⁸. Znane są przypadki, kiedy strona pozwana posiadająca adwokata kościelnego od początku procesu stała na stanowisku, iż jej małżeństwo jest ważne, a adwokat reprezentujący ją przed sądem I instancji przekonywał do prowadzenia sprawy z tytułów nieważności po stronie powodowej. Na wyraźne żądanie klientki ostatecznie adwokat opowiedział się za ważnością małżeństwa, ale jego działanie jako przeciwne woli pozwanej spowodowało utratę zaufania do niego i zostało ocenione przez nią negatywnie. Z tych względów strona pozwana wypowiedziała adwokatowi kościelnemu pełnomocnictwo.

Przepisy kodeksowe zobowiązują adwokata do uczciwego prowadzenia sprawy klienta. Adwokatowi nie wolno naruszać sprawiedliwości, występować przeciwko prawdzie i moralności oraz działać na szkodę klienta. Adwokat ma spełniać swoje czynności w dobrej wierze [Sitarz 2004, 6-8]. Obowiązek ten nie pozwala mu na dokonywanie jakichkolwiek matactw procesowych, namawianie do składania fałszywych zeznań, nadużywanie norm prawnych, stosowanie niezgodnych z prawem metod postępowania [Krzywkowska

⁸ Fragment pisma klientki do pełnomocnika procesowego, którym był adwokat kościelny: „Z powodu braku staranności w wykonaniu obowiązków pełnomocnika (niemożliwość skontaktowania się telefonicznie, wielokrotne prośby o przesłanie dowodu potwierdzenia wpływu skargi do sądu, jak i ostatecznej treści skargi, brak listy świadków przy skardze powodowej, brak informacji o podjętej przez Sąd decyzji odnośnie skargi powodowej) zawiadamiam, że zgodnie z kan. 1486 § 1 KPK odwołuję Pani pełnomocnictwo”.

i Sztuchmiller 2018, 147-58]. Składana przez adwokata przysięga zobowiązuje go do należytego i wiernego wypełniania swoich obowiązków [Miziński 2005, 56]. Tylko uczciwa współpraca z klientem ma sens, dlatego od adwokata, współuczestniczącego przy wymiarze sprawiedliwości, żąda się nie tylko przestrzegania norm prawnych oraz etycznych, ale także godności tego zawodu [Kamiński 2020, 90-95]. Nakaz ten obwarowany jest odpowiednimi sankcjami karnymi (kan. 1489 KPK/83). Niewłaściwe stosowanie prawa prowadzi do nadużyć oraz utrudnia korzystanie z prawa do obrony [Sztuchmiller 2018, 94]. Zapewnianie klienta o pomyślności wyroku jest nieodpowiedzialne. To sędziowie, a nie adwokat, decydują o tym, czy dane małżeństwo było ważne czy nieważne zawarte. Adwokat obowiązany jest informować stronę o przebiegu procesu i czuwać nad nim oraz powiadamiać klienta o wyniku sprawy. Gdyby zaniedbywał on swoje obowiązki zawodowe, powinien jak najszybciej naprawić swój błąd⁹. Ważnym obowiązkiem adwokata jest także zachowanie tajemnicy w odniesieniu do wszystkich wiadomości powierzonych mu przez klienta (kan. 1457 KPK/83). Nie wolno mu komunikować ich drugiej stronie, ani jej adwokatowi, ani też nikomu innemu. Związek pomiędzy stroną a jej adwokatem jest zbudowany na zaufaniu, a w sprawach tak intymnych jak małżeństwo jest to szczególnie ważne. Przewidziane są dotkliwe sankcje karne dla adwokata za naruszenie tajemnicy zawodowej [Świto 2022, 184-85].

4. Finansowe aspekty współpracy adwokata z klientem

Coraz częściej adwokaci zatwierdzeni przez biskupa diecezjalnego decydują się na zawieranie umowy cywilnoprawnej z klientem na prowadzenie danej sprawy. Przedmiotem umowy zlecenia jest zazwyczaj całokształt czynności procesowych podejmowanych na zasadzie starannego działania przez adwokata kościelnego w związku ze sprawą o stwierdzenie nieważności małżeństwa przed konkretnym sądem danej instancji. Tak sformułowany przedmiot umowy niestety niewiele mówi klientowi.

⁹ Np. fragmenty pisma przewodniczącego trybunału kolegiального do adwokata występującego w sprawie o stwierdzenie nieważności małżeństwa: „Dnia 25 lipca 2023 roku uczestniczył Pan, jako adwokat powoda, w publikacji akt. Po lekturze materiału dowodowego wyraźnie zaznaczył Pan, że „Nie wnoszę żadnych uwag”. Ten zaś moment był stosowny, żeby ewentualnie złożyć jakieś „wnioski”. Można było to również uczynić do dnia 28 lipca 2023 roku – czyli do dnia zakończenia publikacji akt. Obecnie, jak wskazano w piśmie z dnia 18 marca 2024 roku, „strony mogą odnieść się do uwag Obroncy Węzła Małżeńskiego”.

Według kan. 1649 § 1, 2° KPK/83 biskup diecezjalny, do którego należy prawo kierowania trybunałem, powinien ustanowić przepisy ustalające wynagrodzenia adwokatów. Rzeczywiście istnieją diecezje w Polsce, w których określony został górny limit honorarium adwokackiego (np. Metropolitalny Sąd Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie), ale również istnieją takie diecezje, gdzie na stronie internetowej sądu kościelnego czytamy następującej treści ogłoszenie: „Adwokaci i pełnomocnicy nie są pracownikami Sądu Biskupiego Diecezji Toruńskiej. Za wszelkie kwestie związane z honorarium i umową Sąd Biskupi Diecezji Toruńskiej nie ponosi odpowiedzialności”¹⁰. W takiej sytuacji trudniej udowodnić, że adwokat przekroczył zakaz wynikający z kan. 1488 KPK/83 i art. 110 DC, czyli ubiegał się od strony o wygórowane wynagrodzenie.

Istnienie tzw. widełek za merytoryczne wsparcie strony przez adwokata kościelnego w sprawie wydaje się optymalnym rozwiązaniem. Są przecież sprawy sądowe mniej lub bardziej skomplikowane, dlatego jednolita stawka adwokacka nie byłaby sprawiedliwym rozstrzygnięciem. Zdarzają się adwokaci, którzy posiadają tak skonstruowaną umowę z klientem, że wysokość ich honorarium stanowi tajemnicę, do której klient zostaje zobowiązany z momentem podpisania umowy. Istnieją też niekorzystne zapisy dla klienta, jak np. konieczność zapłaty całego wynagrodzenia adwokackiego mimo wypowiedzenia umowy przez klienta przed zakończeniem sprawy. W celu uniknięcia sytuacji konfliktowych prawidłowo skonstruowana umowa z klientem powinna zawierać m.in. wykaz czynności adwokackich do realizacji, ustaloną wysokość wynagrodzenia podstawowego, dodatkowe koszty, tzw. kilometrówkę za dojazd do sądu na przesłuchania, preferowany sposób kontaktu. Część adwokatów kościelnych prowadzi własną działalność gospodarczą pod nazwą kancelaria kanoniczna, stąd będąc płatnikiem VAT adwokat kościelny wystawia stronie fakturę za obsługę w kwocie brutto. Należy mieć na uwadze także fakt, że do świadczenia bezpłatnej obrony zobowiązani są nie tylko stali adwokaci, ale także ci współpracujący z sądem, których nazwiska są zamieszczone na listach. Tego rodzaju obowiązek został usankcjonowany w art. 112 § 2 DC.

Już od wielu lat środowisko adwokackie czeka na ogólnopolskie normy określające ich honoraria. Z pewnością stawki adwokackie powinny być dopasowane do możliwości zarobkowych stron, jak również stopnia zaangażowania się adwokata w sprawę, czy wypełniania przez niego także funkcji pełnomocnika procesowego. Analizując zawartość treści stron

¹⁰ https://www.diecezja-torun.pl/kuria_sad_biskupi# [dostęp: 01.03.2025].

internetowych różnych kancelarii oferujących pomoc na gruncie prawa kanonicznego można zauważyć, że adwokaci kościelni przyjmują sprawy nawet z odległych krańców Polski. Z pewnością wybór adwokata urzędującego w kancelarii oddalonej ponad 500 km od siedziby sądu będzie generowało dodatkowe koszty dla klienta. Niestety zdarza się, że strona pomimo uregulowania przewidzianego w umowie wynagrodzenia, zostaje dodatkowo zobowiązana do zapłacenia nie tylko za koszty dojazdu (co jest oczywiste), ale także za dodatkowy czas, jaki adwokat poświęca na dojazd na przesłuchanie. Takie zachowanie stoi w sprzeczności z etyką adwokacką.

Praktyka sądowa wskazuje, że niezwykle ważny, jest udział adwokata w przesłuchaniach odbywających się na zasadzie rekwizycji. Zdarzają się bowiem sytuacje, w których sąd przesłuchujący stronę na zlecenie innego sądu kościelnego otrzymuje jedynie listę pytań, bez kopii skargi powodowej. Obecność adwokata na takim przesłuchaniu jest bardzo korzystna dla sprawy. Niestety istnieją niewielkie szanse, że adwokat będzie przyjeżdżał wiele kilometrów na przesłuchanie strony czy świadka (choć są i tacy), a jedynie ograniczy się do nadesłania listy pytań, nawet bez uprzedniego zaznajomienia się z odpowiedzią strony pozwanej.

Zakończenie

KPK/83 przewiduje udział adwokata na każdym etapie procesu małżeńskiego. Wśród katalogu jego zadań należy wymienić następujące czynności: uczciwe prowadzenie sprawy klienta, świadczenie stronie pomocy bez żądania wygórowanej zapłaty, okazywanie szacunku i posłuszeństwa trybunałowi, obecność przy przesłuchaniu stron, świadków i biegłych, zadawanie – za pośrednictwem sędziego – pytań podczas przesłuchania, zapoznanie się z dowodami przedstawianymi przez strony oraz przeglądanie akt sądowych, także przed ich publikacją. Od wejścia w życie *Mitis Iudex Dominus Iesus* ważnym zadaniem adwokata kościelnego jest pomóc stronie ustalić, czy jest szansa na proces skrócony przed biskupem. Ponadto przepisy kodeksowe wyraźnie stanowią, że następujące działania podejmowane przez adwokatów kościelnych są im zakazane: przyjęcie korzyści lub jej obietnicy w zamian za niezgodne z prawem działanie lub zaniechanie działania (kan. 1377 § 1), nadużycie uprawnienia lub zadania (kan. 1378 § 1), bezprawne podjęcie lub pominięcie czynności spowodowanej zaniedbaniem zawinionym i powodującym szkodę (kan. 1378 § 2), sprzeniewierzenie się prawdzie

poprzez fałszerstwo publicznych dokumentów kościelnych oraz posługiwanie się fałszywym dokumentem (kan. 1391), poważne uchybienie szacunkowi i posłuszeństwu, jakie należą się trybunałowi (kan. 1470 § 2), działanie wbrew zasadzie właściwości sądu, naruszenie tajemnicy zawodowej, a także wyrządzenie szkody stronom procesowym spowodowane podstępem lub poważnym zaniedbaniem (kan. 1457).

Bez wątpienia za naruszenie godności adwokackiej można uznać takie postępowanie adwokata kościelnego, które mogłoby poderwać zaufanie ludzi do Kościoła lub poniżyć Kościół w opinii publicznej. Stąd też prawo kanoniczne kładzie szczególny nacisk na posiadanie przez adwokata sądowego nienaruszonej sławy [Kamiński 2020, 90-91]. Jak zauważa się w doktrynie prawa kanonicznego *bona fama* nie dotyczy szczególnie aktywnego uczestnictwa w życiu wspólnoty kościelnej, lecz bardziej prawości życia i postępowania, w którym będą zachowywane podstawowe normy etyczne [Skonieczny 2009, 60-63]. Adwokat powinien być człowiekiem wysokiej postawy moralnej. Kwalifikacja ta jest warunkiem niezbędnym do sprawowania tej funkcji i stanowi jeden ze środków zabezpieczenia wymiaru sprawiedliwości.

PIŚMIENNICTWO

- Kamiński, Rafał. 2020. „Deontologia adwokata kościelnego w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa.” *Ius Matrimoniale* 31, nr 1:85-117. <https://doi.org/10.21697/im.2020.31.1.05>
- Kiwior, Wiesław. 2006. „Zasady działania obowiązujące w sądach i strony procesowe.” W *Proces małżeński według Instrukcji „Dignitas connubii”. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 13-14 czerwca 2005 roku. II Ogólnopolskie Forum Sądowe*, red. Tomasz Rozkrut, 53-73. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Krzywkowska, Justyna, i Ryszard Sztuchmiller. 2018. *Adwokat w sprawach o nieważność małżeństwa. Rozwiązania ustawodawcze i ich stosowanie w sądach kościelnych w Polsce*. Olsztyn: Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie.
- Miziński, Artur G. 2005. „Adwokat gwarantem prawa do obrony w procesie kanonicznym”. W *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, 35-64. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Sitarz, Mirosław. 2004. *Słownik prawa kanonicznego*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

- Skonieczny, Piotr. 2009. „Pojęcie dobrego imienia (bona fama) w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. Jana Pawła II na podstawie kan. 220.” *Prawo Kanoniczne* 52, nr 1-2:59-84.
- Sobański, Remigiusz. 1997. „Udział adwokata w procesie o nieważność małżeństwa.” *Ius Matrimoniale* 2, nr 8:125-44.
- Szttychmiller, Ryszard. 2018. „Dynamiczna posługa adwokata w zreformowanym procesie małżeńskim.” W *Reforma procesowa papieża Franciszka – pierwsze doświadczenia. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 12-13 czerwca 2017 roku. VIII Ogólnopolskie Forum Sądowe*, red. Tomasz Rozkrut, 89-103. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Świto, Lucjan. 2022. „Tajemnica duszpasterska.” *Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich* XXXII, nr 35:181-94. <https://doi.org/10.32084/bskp.4426>
- Villeggiante, Sebastiano. 1997. „L'avvocato nel foro ecclesiastico ed i poteri disciplinari del giudice nelle cause di nullità di matrimonio.” *Monitor Ecclesiasticus* 122, nr 3-4:553-61.

REFLECTION ON IRREGULARITY INCURRED DUE TO *AMENTIA* AND OTHER PSYCHIC INFIRMITIES

REFLEKSJA NAD NIEPRAWIDŁOWOŚCIĄ SPOWODOWANĄ AMENCJĄ I INNYMI CHOROBYMI PSYCHICZNYMI

Rev. Dr. John Okello Ogutu

Tangaza University, Kenya

e-mail: jokello184@gmail.com; <https://orcid.org/0009-0007-7110-9950>

Abstract

The pre-1983 Code legislations, right from the time of Decretals, classified irregularities into irregularities *ex defectu* and irregularities *ex delicto*. A classification retained by the 1917 Code of Canon Law (Canons 984-988) but later dropped by the 1983 Code. Despite throwing out this classification of irregularities the 1983 Code has retained insanity and psychological infirmities among those irregularities incurred *ex defectu*. This is an irregularity for the reception of holy orders when it is incurred before one receives sacred orders, but an impediment to the exercise of order already received if it is incurred after the reception of holy orders. This article, therefore, gives a critical reflection on the nature of this irregularity and how it should be understood properly by the Ordinaries when evaluating cases of this kind.

Keywords: doctrine, jurisprudence, *praxis*, *tria munera Christi*, Ordinaries

Abstrakt

Ustawodawstwo sprzed Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., poczynsz od czasu dekretalów, dzielilo nieprawidlowosci na nieprawidlowosci *ex defectu* i nieprawidlowosci *ex delicto*. Klasyfikacja ta zostala zachowana w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. (kan. 984-988), ale pozniej zostala porzucona przez Kodeks z 1983 r. Pomimo rezygnacji z tej klasyfikacji nieprawidlowosci, Kodeks z 1983 r. zachowal niepoczytalnosc i uposledzenie umyslwe wzród nieprawidlowosci powstalych *ex defectu*. Jest to nieprawidlowosc zwiazana z przyjeciem swiencen, jesli zostala popelniona przed ich przyjeciem, ktora stanowi przeszkode w wykonywaniu juz otrzymanych swiencen, jesli zostala popelniona po przyjeciu swiencen. Niniejszy artykul zawiera

zatem krytyczną refleksję na temat natury tej nieprawidłowości i sposobu jej właściwego rozumienia przez ordynariuszy przy ocenie tego rodzaju przypadków.

Słowa kluczowe: doktryna, orzecznictwo, *praxis*, *tria munera Christi*, ordynariusze

Introduction

This irregularity and impediment is one of the most polemic one, both at the level of doctrinal interpretation and in praxis, especially when it comes to granting of dispensation. Two canons address the question insanity and psychological infirmity.¹

“The following are irregular for the reception of orders: 1°, One who suffers from any insanity or from any other psychological infirmity, because of which, he is, after the experts have been consulted, judged incapable of properly fulfilling ministry.” (Canon 1041).

“The following are impeded from the exercise of orders: 2°, one who suffers from insanity or from some other psychological infirmity mentioned in can. 1041, 1°, until such time as the Ordinary, having consulted an expert, has allowed the exercise of the order in question.” (Canon 1044 § 2).

Looking at the provisions of these two canons, one immediately notes that insanity and psychological infirmity are both an impediment and an irregularity. To one who has not received sacred orders it is an irregularity for reception of the orders, and if he receives sacred orders while bound by this irregularity, he is equally irregular for the exercise of the order he has received (Canon 1044 § 1, 1°). As an irregularity it is permanent and can only be removed by dispensation. For those who are affected by the condition after receiving sacred orders, it is an impediment for the exercise of the order already received, hence it is of temporary character and can cease by itself then one resumes the exercise of orders with the permission of the Ordinary after consulting the experts (Canon 1044 § 2, 2°). This way, if one is to return to the exercise of ministry before the condition is declared by the ordinary as having ceased, then it is necessary that the ordinary dispenses from this impediment before one resumes the ministry.

From the very formulation of these two canons, various questions are left unanswered by the Code. First, some forms of *amentia* and psychic

¹ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, p. 1-317 [hereinafter: CIC/83].

infirmities may heal completely under the intervention of experts, is there really any need for retaining this phenomenon as an irregularity, permanent by nature, or can it be reduced to a simple impediment whose nature is transitory? Second, is this irregularity and the impediment dispensable? Third, these canons do not clearly establish whether the ministry for which one is to be evaluated as unable to fulfil rightly is only a liturgical ministry, or the entire *tria munera Christi*. Fourth, how are the terms *rite* and *inhabilis* as used in these two canons to be understood?

1. Elements of this impediment and irregularity

The irregularity and impediment incurred due to insanity (*amentia*) and psychological infirmity (*Psychic illness*) are not incurred by someone *ex delicto* as it happens with the irregularity of schism, apostasy, or heresy, but *ex defectu* [Woestman 1999, 63-66; Kaslyn 2002, 176-77]. That is, this irregularity and impediment originates from the structural make-up of the person at psychic level. It is an irregularity and impediment with roots on psychic and psychological condition of a candidate. To constitute an impediment or irregularity *amentia* and psychological infirmities addressed here must have a direct impact on the performance of ministry by the candidate, that is, they must render the candidate or the already ordained person incapable of fulfilling ministry rightly.

Canon 984, 3° of the 1917 Code of Canon Law declared candidates irregular *ex defectu* for the reception and exercise of orders, those who suffered from epileptics (epilepsy), the insanity (*amentes*) and those who were possessed by demons.² However, the developments in ecclesiastical jurisprudence aided by the sciences of psychiatry and psychology, as well as the development in the understanding of the ministry of ministerial priesthood by Vatican II, form the basis of the formulation of the irregularity and impediment in the new Code, that is, the CIC/83 [see Keating 1973, 7; Beal 1996, 436-39]. This new Code has maintained *amentia* and dropped epilepsy and demonic possessions prescribed by the CIC/17 and added the phrase *any other psychological infirmity* as a basis of incurring this irregularity and impediment. This irregularity and impediment in Canons 1041, 1°

² *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].

and 1044 § 2, 2° must be understood in line with these new developments, but not only in the eye of the old doctrine.

2. *Amentia* (insanity)

Amentia (insanity) at times is so obvious, as in the case of one who walks naked along the road at midday. Sometimes it could be hidden, other times it could be seasonal or occasional. In cases where it is not truly manifest, the aid of experts may be needed in evaluating its impact on the ability of that person to fulfil the ministry. Ecclesiastical law has always excluded those with the condition of *amentia* from being ordained or from exercising the orders already received if the condition affects their ability to fulfil rightly the ministry.

In the CIC/17, Canon 984, 3° the *amentes* were declared irregular for the reception and exercise of orders because of the inhibiting effect of *amentia* in placing of several human acts that are juridically relevant. The 1917 Commentators such as Wernz and Vidal, faithful to the long canonical doctrine, held that even clerics who had lost the use of reason habitually or at intervals, were irregular for the exercise of orders [Wernz and Vidal 1934, 321]. In fact, *amentes* were considered irregular for the reception of orders even after they had recuperated because of *reverentia ac dignitas status clericalis et periculum relapsus*. However, even though all those who habitually lacked the use of reason were included in the larger category of *amentes*, the CIC/17 avoided reducing *amentia* to habitual lack of use of reason. The reason being that the developing jurisprudence aided by the developing sciences of psychiatry and psychology were making more clear the distinctions in various forms of mental impairment and their respective impact on validity of juridical acts performed under their influence.

The CIC/83 has retained the element of *amentia* and collected all other categories of psychological disturbances into a broad category of “psychological infirmities”. Therefore, *amentia* contracted prior to ordination and whose continuation is presumed during the time of ordination, renders someone irregular for the reception of orders. That which is contracted after one is ordained renders him impeded from exercising the orders received until he heals and the ordinary permits him to resume the exercise orders, after consulting the experts. The CIC/83 does not define precisely what is meant by the term “insanity”, that is *amentia*, though it uses this

term in three contexts: in cases of irregularities and impediments (Canons 1041, 1°; 1044 § 2, 2°); marriage by mandate (Canon 1105 § 2); and renewing temporary vows while one suffers from *amentia* (Canon 689 § 3).³

In analyzing the nature of *amentia* and its impact on reception and exercise of orders, the doctrine is divided along various lines of thought. Some authors identify *amentia* generically with the *lack of use of reason* [see Lagges 1996, 48-49; Keating 1973, 13]. This position does not precisely elucidate on the value of *amentia* in relation to the question of irregularity and impediments to reception or exercise of sacred orders. Others, analyzing the concept of *amentia* in relation to the Rotal Jurisprudence and in relation to the provision of Canon 1095 CIC/83, apply by analogy the invalidating effect of *amentia* and other psychic infirmities on the sacrament of marriage to the sacrament of orders [Lüdicke 1985, 423]. For them *amentia* as well as psychic infirmities make invalid the reception of the sacrament of orders.

Even though *amentia* may gravely impair the mental capacity of the person and even directly affect his use of reason, the question of direct application of the nullifying effect of *amentia* in marriage cases to the cases involving exercise and reception of orders is not precise, for two reasons. First, different from matrimony, reception and exercise of holy orders lack a contractual character hence, from the incapacity to fulfil obligations (*ad impossibilia nemo tenetur*) nullity of ordination cannot be analogously inferred. Hence, the jurisprudence of the Roman Rota on *amentia* and other psychological infirmities may not be applied generally and directly to question of *amentia* in matters of impediments and irregularities for the reception of sacred orders. Even though some aspects of the jurisprudence of the Rota can be applied to this question but a wholesome application of it to this question may not work. Second, irregularities and impediments do not determine the validity of the reception or exercise of the orders received, but the lawful reception or exercise of the orders received. They are not *leges inhabilitantes* (incapacitating laws). Therefore, *amentia* and other psychological infirmities affect not the validity of the orders received, as it happens with marriage, but the legitimacy of reception and exercise of sacred orders can be inferred only after it has been judged that the persons with these conditions cannot fulfil rightly the ministry.

³ For the meaning and categories of *amentia* in canon law, read Stankiewicz 1980, 52-53.

The Ordinary, therefore, must be aware that the law addresses the question of *amentia* not only on matters of the reception and exercise of orders, but also in matters of dismissal of members in temporary vows from the institute. Canon 689 § 3 CIC/83 prohibits the dismissal from the religious institute of a member who has become *amens* during the period of temporary profession. The canon says: “a religious who becomes insane during the period of temporary vows cannot be dismissed from the institute, even though unable to make a new profession.” A temporary professed member who becomes insane may not renew the vows because the renewal of religious vows is to place a juridical act, of which it is obligatory that one deliberates over it and voluntarily place it while in possession of the knowledge and free will. This element lacks in someone who is insane. Therefore, he may not be dismissed from the institute while in this state [Okello 2024, 121-22]. The institute has a duty to take care of this brother or sister who is unwell and of providing the necessary psychiatric help by means of experts.

In certain cases, the insane member after realizing that he cannot be a religious or continue staying in the institute due the condition of her or his mental health, may decide that he or she does not want to remain in the institute or that he does not want to remain as a religious. If he asks for dispensation, while still in that state of insanity, by virtue that he is considered not capable of placing certain juridical acts, a dispensation granted in this case would be of doubtful good to the person. In fact, as Torres holds, such a concession of the dispensation does not exonerate the institute from the obligation for taking care of the sick member, because in such a state he or she may not live a proper life as he ought to [Torres 1992, 237-38].

Some scholars are of the view that, if by case, this situation manifested itself before the person joined the institute or before being admitted to religious profession, and this can be proven, then the legal obligation of the institute over this candidate will cease [Chiappetta 1988, 790]. This position seems to introduce a new element which is not addressed in the law, and as such it may be a slippery path to take, because, if the person manifested the conditions of *amentia* before profession or before joining the institute and still went ahead to be admitted to the profession, the institute actually carries the burden. The reason for this is based on the provisions of Canon 642 CIC/83 which establish that before admission, experts are to be used to ascertain the health disposition of candidates before admission. In this case, for mental health, a psychologist would be used to ascertain this. If this was not done, then it is a loophole on

the side of the Superiors and those in charge of formation. Once admitted to profession, the obligation falls back to the institute.

The fundamental question in this case would be, what will be the juridical condition of such a member within the institute, since with insanity he cannot validly place vows?⁴ If this condition of *amentia* manifests itself to professed religious under simple vows, then he asks to be admitted to holy orders, the aid of experts is necessary in order to ascertain the stability of the mental status of the candidate, as well as his ability to fulfil properly the sacred ministry. If after the judgement of the experts he has truly healed and now capable of performing ministry, the major Superior who is an Ordinary has the power to dispense him from this irregularity if it exists. If this occurs while one is already in sacred orders, then the major Superior who is an Ordinary may permit him to exercise orders if he has completely healed from the sickness after an evaluation of experts. Otherwise, the Superior who is an Ordinary may dispense him to exercise orders if he is not so certain about his complete healing from the condition.

3. Psychological infirmities

During the process of revision of the Code, the 1975 *Schema* and the 1980 *Schema* addressing this question, spoke of *psychicus defectus* but not *infirmitas psychica*.⁵ Later in the final phases of editing the revised Code, *defectus* was interchanged with *infirmitas* with no explanation granted for the change.⁶ For consistency, the Code uses the term *infirmitas*⁷ to denote physical or psychological illness, weakness, or disorder. It uses instead the term *defectus*⁸ to denote a defect or lack of critical or essential elements required for the validity of the act. Therefore, the *infirmitas* which the Code recognizes as giving rise to the impediments and irregularity in Canons 1044 and 1041 is the psychological infirmity.

⁴ AAS 17 (1925), p. 107.

⁵ The 1975 *Schema*, Canons 224, 2° and 227, 2°; the 1980 *Schema*, Canons 994 § 1, 1° and 997 § 2.

⁶ The subsequent change is seen in the 1982 *Schema novissimum* Canons 1041, 1° and 1044 § 2, 2°. The principle subsequent change in this context was the substitution of the phrase *aliusve psychicae infirmitatis* in the place of *aliusve psychicus defectus* in the 1982 *Schema* and in the promulgated text.

⁷ CIC/83, Canons 281 § 1; 665 § 1; 689 § 2; 919 § 3; 1004, § 1-2; 1041, 1°; 1741 § 2.

⁸ CIC/83, Canons 1095 § 2; 1107; 1159 § 1-3; 1160; 1163 § 1; 1480 § 2; 1680; 1686; 1687 § 1.

Therefore, at the basis of this irregularity is psychological infirmity itself, but not mere judgement by the superior of its existence or non-existence. He who receives orders due to mistaken favorable judgement of the ordinary is affected by the impediment, and he who has mistakenly received an adverse judgement of the ordinary, does not incur the impediment [Gonzalez del Valle 2004, 986]. This *infirmity* giving rise to the impediment for the exercise of orders already received or irregularity for the reception of orders does not necessarily have to deprive one of the use of reason, as it does in the case of *amentia*. Instead, it includes a wide variety of psychological illnesses or psychic disorders which affect the efficacy of the person in fulfilling the ministry. Second, it is not the psychological disorder itself which gives rise to irregularity or impediment, but its impact on the person's ability to fulfil properly the sacred ministry [Beal 1996, 440-41].

In the new Code, besides Canon 1041, there are two other contexts in which *infirmity psychica* is addressed. First, in Canon 689 § 2 in relation to admissions to the renewal of vows and placing of perpetual vows; then Canon 1741, 2° on the possibility of removing the parish priest from a parish due to permanent psychological or physical infirmity. Based on this therefore, looking at the use of the term *psychica infirmity*, it does not confine itself only to those mental disorders or personality disorders that deprive a person of sufficient use of reason, as some authors have asserted [Woestman 1996, 626-28; Gilbert 1985, 729; Gonzalez del Valle 2004, 986]. Instead, the impediment depends less on the severity of the psychological infirmity as such, than on its debilitating effects on the person's ability to fulfil properly the ministries proper to the ordained ministers.

An irregularity resulting from the psychological infirmity must be distinguished from psychic qualities demanded by Canon 1029 for admission of candidates to holy orders. Such qualities are object of discretionary evaluation of the ordinary to determine the worthiness of the candidate. During formation peculiar psychic and human qualities are discovered, nurtured, and formed for a proper end. Therefore, the intervention of the psychological expert is more of healing assistance to the psychic health of the candidate, and not only for identifying mental disorders in a person.⁹ Hence, if there is a mani-

⁹ Congregation for Catholic Education, Directory on the use of psychology in the admission and formation of candidates for the priesthood *Ogni vocazione cristiana* (29.06.2008), "Communicationes" 40 (2008), p. 307-321, Articles 2 and 5.

fest psychological infirmity during the scrutiny of the candidate, the Ordinary retains the discretionary power to evaluate the psychic health and condition of the candidate. However, if he is not certain of his situation, he may not proceed to forward the candidate for ordination (Canons 1051, 1°; 1052).

For the religious, psychological infirmity can also be a legitimate cause for not being admitted for renewal of vows or to perpetual vows. According to Canon 689 § 2, even if the psychological infirmity is acquired after the one has made temporary profession, it may constitute a just reason for excluding him from renewal of vows or making perpetual profession if this condition renders him unsuitable to lead a life proper to the institute. For this to happen, the Ordinary must seek the counsel of experts to assist them in determining whether the infirmity renders the religious unsuitable for living the life of that institute (*redit ineptum ad vitam in instituto duccendam*).¹⁰ However, this may not happen if the infirmity was contracted as a result of negligence on the side of the institute or because of works performed in the institute [Okello 2024, 118-20]. In such case, the temporary professed member may not be dismissed on this ground. Some scholars are of the opinion that the institute is obliged to admit the candidate to religious profession, whether renewal of vows or perpetual vows, and be treated as sick members of the community. In case the Superiors arbitrarily refuse to admit someone to profession due to diseases and psychological infirmity or if he unjustly expels or forces him to go home, such an act can be subjected to a hierarchical recourse [Torres 1992, 235].

CIC/83 has modified the traditional approach, praxis, and legislation on this matter of psychological infirmity for members of the institute with temporary vows. For years, the praxis and legislations of the Holy See held that whoever contracted physical or psychological infirmity within the institute after profession, be it temporary or perpetual, could not be dismissed from the institute on this ground, neither could those in temporary vows be excluded from renewing their vows or making perpetual profession on this ground. We can see this in the declaration of the Congregation for Bishops

¹⁰ It must be understood clearly according to the provisions of the Code, that the evaluation and the judgement here concerns the suitability of the candidate to lead the life of the institute, but not religious life in general. Because one may be found unsuitable to lead a life according to the charism of one institute, but then still be suitable for religious life in another institute.

and Regulars to the General Superior (General Master) of the Capuchins on 10 March 1650, ordering them to recall back and admit to religious profession, a temporary professed member who had been dismissed on the ground of infirmity.¹¹ Also, in the declaration of the Congregation for the Regulars to the Dominicans on 12 June 1858, that no religious with simple vows who becomes infirm, be it physically or psychologically, can be dismissed from the institute on this ground.¹²

CIC/17, in Canon 637, ruled out the possibility of barring someone from renewing his religious vows or placing the perpetual vows because of infirmity, unless it is proven that this infirmity was intentionally withheld or simulated prior to profession. At the same time, the infirmity culpably withheld or dissimulated prior to profession could be used as a ground for dismissal of a religious from the institute (Canon 647 § 2, 2°). The Decree *Dum canonicarum legum* of 8 December 1970, modified the provisions of the Canon 637 CIC/17, by establishing that competent Superiors, with the consent of the council, may exclude from renewal of vows or perpetual profession, those who, according to the report of the medical doctors and other experts, due to infirmity may not lead a life proper to the institute without causing harm to the religious himself or to the institute, even if the infirmity was incurred after profession. However, the dicastery insisted that in doing so, the Superiors must proceed according to the principles of Charity and equity.¹³ CIC/83, building from this excluded from dismissal only the cases of infirmity incurred as a result negligence of the institute or because of works performed in the name of the institute. Despite all this, the central focus of Canon 689 § 2 is the unsuitability of the candidate to live a life proper to the institute, but not necessarily religious life as such.

In case, a member who has incurred such an infirmity heals completely and one is allowed to renew the temporary vows or make perpetual profession, then later asks to be admitted to sacred orders, decision of the Superior is so determinant. If this person has healed completely and the medical

¹¹ Sacra Congregatio Episcoporum et Regularium, Responsa ministro generale dell'ordine dei Frati Cappuccini Dimissione per infermità (10.03.1650), in: *Enchiridion della Vita consacrata*, no. 480, p. 274-75.

¹² Sacra Congregatio Regularium, Dichiarazione per l'Ordine dei Dominicani, n. V, in: *Enchiridion della vita consacrata*, nos. 669, 390.

¹³ Sacred Congregation for Religious and Secular Institutes, *Decretum Dum canonicarum* (08.12.1970), AAS 63 (1971), no. 5.

experts have ascertained that actually he is healed and can properly fulfil the ministry, scholars do not agree on whether there is any irregularity incurred in this case or not. For some scholars, even if he has healed, since the common law establishes this as an irregularity, then he will have incurred the irregularity and must be dispensed from it. For others, irregularity is incurred only when the condition is present at the moment of ordination, therefore, no need for dispensation for no irregularity has been incurred. The intervention of the legislator is required at this moment through authentic interpretation. However, left as it is, it is still not certain whether one incurs this irregularity only if the condition subsists during the moment of ordination or if it is incurred even if one suffered from it before and got healed before the time of ordination.

4. Inability to fulfil properly the ministry

By the sacrament of holy orders, one is constituted a sacred minister in the Church, consecrated and deputed perpetually for the sacred ministry. One is ordained for sacred ministry and therefore ought to be well prepared for this ministry. The very interpretation of the words *ministerium*, *inhabilis* and *rite* as used in Canon 1041, 1° is necessary because of the conflicting doctrinal interpretations of these terms as used in this context.

This canon makes a general mention of *ministerium*, without specifying whether this *ministerium* is restricted only to performing ministries related to the celebration of sacraments alone (*munus sanctificandi*) or whether it refers to all the three ministries of teaching, sanctifying and governance. The doctrine gives three different interpretations. One part of the doctrine, championed by Woestman, interprets *ministerium* as referring only to those acts that are strictly connected to the *munus sanctificandi* [Woestman 1996, 622]. They argue that the two other *munera* are not exclusive to the ordained ministers, they can be fulfilled as well by the laity. Therefore, if psychic infirmity or *amentia* makes one unable to perform any or all acts of pastoral ministry that can be performed by the laity it does not constitute an impediment. However, it constitutes an impediment if it affects only the celebration of some sacraments especially the Eucharist, confirmation, penance, and sacred orders because they are exclusively outside the ministry of the laity.

This position is not satisfactory because it leaves a *lacuna* concerning the application of this condition to deacons. If we adopt this interpretation,

it is impossible to understand how the deacons feature into this context of *ministerium*, given that most services performed by deacons can be performed by the laity. For instance, teaching, distribution of communion among others can be performed as well by the laity. How then does this irregularity or impediment to apply deacons? Given this, then this position does not address the whole question as it is presented in the law, because it excludes deacons from this irregularity and impediment.

The second part of the doctrine, championed by scholars like Beal and Pavannello, interprets *ministerium* as encompassing all the *tria munera Christi*, that is, *munus regendi*, *munus sanctificandi* and *munus docendi* [Beal 1996, 438-39; Pavanello 1999, 286-88]. A third section of the doctrine, championed by Lagges, interprets *ministerium* to mean any official ministry within the particular church [Lagges 1996, 62]. This last interpretation, though wide, is not precise, because the official ministry may include the singing ministry as well, of which not everyone has the talent of singing. This definitely cannot be used as a criterion, so we leave it out of discussion.

According to Vatican II Council and the official magisterium of the Roman Pontiffs, sacred ministry carried out by the ordained ministers is a threefold ministry, that is, *munus sanctificandi*, *munus regendi et munus docendi*.¹⁴ The jurisprudence of the Apostolic Signatura, confirms this in the definitive sentence *coram* Davino, of 4 May 1996,¹⁵ by underlining that the meaning of *ministerium* must be deduced from the contents of Canons 1008 and 256 § 1 CIC/83. In both canons with sacred orders Christians are constituted sacred ministers, consecrated, and deputed, each according to his grade, to fulfil the functions of teaching, sanctifying, and governing. Therefore, based on the magisterium and jurisprudence of the Apostolic Signatura, it is proper to underline that since the functions attached to sacred ministry include not only the celebration of the sacraments, but also requires the fulfilling of the functions of teaching, and governing to be carried out satisfactorily, then an inability to fulfil the ministry correctly can

¹⁴ See Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium (21.11.1964), AAS 57 (1965), p. 5-71, nos. 21, 25-27; Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, Decretum de presbyterorum ministerio et vita Presbyterorum ordinis (07.12.1965), AAS 58 (1966), p. 991-1024 [hereinafter: PO], nos. 4-6; Benedict XVI, General audiences of 14 April 2010; 5 May 2010; and 26 May 2010, in <http://w2.vatican.va/>

¹⁵ See Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae, Sententia definitiva *coram* Davino (04.05.1996), Prot. N. 23737/92 CA, no. 3.

arise from a psychic illness or *amentia* whether it concerns the function of teaching, or function of sanctifying or a function of governing. The understanding of *ministerium* surrounded only by the cultic role of priesthood is narrow and does not reflect the understanding of Vatican II teachings on sacred ministry as encompassing the *tria munera Christi* (PO 1-2). Therefore, Ordinaries must evaluate the person in terms not only of performing the sacred liturgical function, but in relation to all the three ministries which are appropriate for sacred ministers. This is both for the justice and good of the sacred ministry itself, the dignity of the priestly ministry as well as for the spiritual well-being of the people to be served by the sacred minister.

The adverb *rite* used in this canon also receives various interpretations from the doctrine. The first section of the doctrine spearheaded by scholars like Woestman, under the influence of Canon 984, 2° CIC/17 and by the understanding of *ministerium* in Canon 1041, 1° CIC/83 as referring only to the celebration of Eucharist, sacred ceremonies, and sacred rites, holds that the term *rite* implies *secure* (safely) and *decenter* (decently or with dignity) [see Woestman 1996, 624-25].

The other section of the doctrine holds that the term “*rite*” as used in the Code has at least 5 meanings. First, it is used in six cases in connection with the liturgical laws to mean “correctness”. Second, in twenty-three cases it is used to mean “in accord with the requirements of law”, especially with due observance of procedural laws, and virtually synonymous with the phrase *ad normam iuris*. Third, in five occasions it is used in relation to reception of sacraments to imply “right” disposition (*rite dispositi*). Fourth, in ten occasions, it is used in connection with *instructio educeo* to connote that the instruction is to be appropriate to the goal of the process. Fifth, in other remaining contexts, it is used in relation to the fulfilling of obligations, hence referring to “properly” [Beal 1996, 450-54]. Therefore, the term *rite* as used in Canon 1041 employs all these five meanings, hence its precise interpretation and use depends on the context on which it is used. However, “properly”, or “correctly” is the most appropriate.

According to the jurisprudence of the Apostolic Signatura, the term *rite* employed in Canon 1041, 1° means “correctly” or “according to the law”. Its use is not restricted to the *munus sanctificandi* alone but extends as well to *munera docendi et regendi*. “In this context, in turn, the term “rite” means the same as “according to the norms” (*iuxta normas*), of which norms do not include only the rituals to be taken into account but also all those

norms which govern the exercise of the three functions. And so, in our Code, the term “rite” is used fifty times, and it is almost always used in the context which does not concern the celebration of the sacraments. Indeed, there are canons which pertain to the obligations of the order of diaconate to be carried out *rite* (Canon 236), the entire Catholic doctrine to be proclaimed *rite* and safeguarded in the exercise of the ministry (Canon 252 § 1), the obligations proper to the presbyterial state to be fulfilled *rite* (Canon 384), duties to be fulfilled *rite* in the curia or the tribunal (Canon 473 § 2 and 1454), the function of catechist to be fulfilled *rite* (Canon 780), etc.”¹⁶

To constitute an impediment, the *amentia* or a psychic infirmity must render a person unable (*inhabilis*) to rightly fulfilling the ministry. Some authors comparing Canon 1095, 3° with Canon 1041, 1° equate *inhabilis*, *inhabilitans*, and *inhabilitas* to an incapacity (*incapacitas*) to do something. For them the term *inhabilis* refers to the human qualities whose absence renders invalid and inefficacious all the acts placed without them.

This interpretation does not reflect the mind of the legislator at all. The Code distinguishes incapacity (*incapacitas*) from inability (*inhabilitas*). *Incapacitas* is a serious deficiency in person which makes him totally unable to place a certain juridical act (total lack of capacity). For instance, one who is not in sacred orders is incapable of celebrating the eucharist. *Inhabilitas* is a legal disqualification of a person who has the capacity to carry out an act from performing that very act. There are occasions when the Code uses *inhabilis* to refer to moral fitness as it does in Canon 171 § 1, 3°-4°. In other occasions *inhabilitas* arises not from inherent *incapacitas* but from a judgement of competent authority according to the norm of law, but with ample margin for discretion about the fitness of a person to perform validly certain functions within the ecclesial community. Therefore, *inhabilitas* is to be defined in relation to the responsibilities attached to that specific ministry (sacred ministry) [Beal 1996, 442-48] but not to the reception of the sacrament. We cannot make a direct comparison and application of provisions of Canon 1095, 3° on incapacity to emit a matrimonial consent to the case of irregularities, because this inability does not constitute the validity but lawfulness.

Having ascertained the existence of *amentia* or psychic infirmity, after consultation with experts, the Superior is to evaluate the condition

¹⁶ Ibid.

of a candidate or minister and judge whether the impending condition can compromise his ability to fulfill the sacred ministry rightly.

Conclusion

The provisions on irregularities and impediments fix a well meditated limit within which the Ordinaries and responsible major Superiors can exercise their discretionary faculty in discerning the suitability of those to be promoted to sacred orders or the exercise of the orders already received. The irregularity in Canon 1041, 1° is incurred *ex defectu* hence it is necessary that the defects described there exist, and that the Ordinary judges and declares that these defects can prevent the candidate from performing the ministry rightly. Like other impediments and irregularities, this irregularity and impediment is established by the Church to conserve and safeguard the sanctity and reverence due to the sacrament of holy orders.

Therefore, Ordinaries exercise some caution in determining the existence of the irregularity or impediment. They may consult experts before reaching a definitive judgement of the existence of the irregularity or impediment. But most of all they must use the faculty of discretion in determining whether to grant dispensation or not. To enrich their prudence in judging these cases, they should inform themselves of the recent developments in the legislation, doctrine, and jurisprudence on the matter. It is important that they beware of the legalistic and restrictive interpretations by some scholars, and also the too broad interpretations, which may compromise the proper application of the law and attainment of *salus animarum*.

REFERENCES

- Beal, John P. 1996. "Too good to be true? A response to Professor Woestman on the interpretation of canons 1041, 1° and 1044, §2, 2°." *Monitor Ecclesiasticus* 121:431-63.
- Chiappetta, Luigi. 1988. *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*. Vol. I. Napoli: Edizioni Dehoniane.
- Gilbert, Edward J. 1985. "Orders, cc. 1008-1054." In *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, edited by James A. Coriden, Thomas J. Green, and Donald E. Heintschel, 713-39. London: G. Chapman.

- Gonzalez del Valle, José. 2004. "Commentary on can. 1040." In *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*. Vol. 3, edited by Ángel Marzoa, Jorge Miras, and Rafael Rodríguez-Ocaña, 980-1015. Montréal: Wilson Lafleur.
- Kaslyn, Robert. 2002. "The sacrament of orders: irregularities and impediments – an overview." *The Jurist* 62:159-94.
- Keating, John. 1973. *The Bearing of Mental Impairment on Validity of Marriage: An Analysis of the Rotal Jurisprudence*. Roma: Anacleto Gregoriana. Vol. 136. Series Facultatis Iuris Canonici. Gregorian University Press.
- Lagges, Patrick. 1996. "The use of canon 1044, §2, 2° in the removal of the removal of the parish priests." *Studia Canonica* 30:31-69.
- Lüdicke, Klaus. 1985. *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*. Essen: Ludgerus Verlag.
- Okello, John O. 2024. *Separation of Members from the Institute and Leave of Absence*. Aguadulce-Almería: Circulo Rojo Editorial.
- Pavanello, Pierantonio. 1999. "Irregolarità e impedimenti a ricevere l'ordine sacro." *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 12:279-96.
- Stankiewicz, Antoni. 1980. "L'incapacità psichica nel matrimonio: terminologia e criteri." *Apollinaris* 53:48-71.
- Torres, Juan. 1992. "La dispensa dei voti." *Informationes SCRIS* 18:229-48.
- Wernz, Francisco X, and Petri Vidal. 1934. *Ius canonicum*. Vol. 4. Romae: apud aedes Universitatis Gregorianae.
- Woestman, William. 1995. "Too good to be true? A current interpretation of canons 1041, 1° and 1044, §2, 2°." *Monitor Ecclesiasticus* 120:619-29.
- Woestman, William. 1999. *The sacrament of orders and the clerical state. A commentary on the Code of canon law*. Ottawa: Faculty of Canon Law, Saint Paul University.

THE ROLE OF THE DICASTERY FOR THE DOCTRINE OF THE FAITH AND THE DIOCESAN BISHOP IN DISCERNING ALLEGED SUPERNATURAL PHENOMENA IN LIGHT OF THE NORMS OF 17 MAY 2024

ROLA DYKASTERII NAUKI WIARY I BISKUPA DIECEZJALNEGO W ROZESZCZANIU DOMNIEMANYCH ZJAWISK NADPRZYRODZONYCH W ŚWIETLE NORM Z 17 MAJA 2024 ROKU

Rev. Dr. Dawid Pietras FSSP

Ecclesiastical Tribunal of the Diocese of Zielona Góra and Gorzów, Poland
e-mail: pietrasdawid@poczta.fm; <https://orcid.org/0000-0002-2545-1751>

Abstract

In May 2024, the Dicastery for the Doctrine of the Faith published new Norms for the discernment of alleged supernatural phenomena in the Catholic Church. These replaced the previous 1978 Norms. This document broadly specifies the competences and tasks of this Dicastery and diocesan bishops in the matter in question. A detailed procedure was outlined to be carried out by the diocesan bishop in three stages: investigation, evaluation, and the conclusory phase. The process of discerning a phenomenon can finish in one of six ways through the issuance of the terms: *Nihil obstat*, *Pre oculis habeatur*, *Curatur*, *Sub mandato*, *Prohibetur et obstruatur*, or *Declaratio de non supernaturalitate*. The diocesan bishop's ultimate decree has to be approved by the Dicastery for the Doctrine of the Faith, which currently accompanies the bishop in his discernment of a phenomenon.

Keywords: Dicastery for the Doctrine of the Faith, diocesan bishop, alleged supernatural phenomenon, revelation, discernment

Abstrakt

W maju 2024 r. Dykasteria Nauki Wiary opublikowała nowe Normy dotyczące rozszczywania domniemanych zjawisk nadprzyrodzonych w Kościele katolickim, zastępując wcześniejsze z 1978 r. W dokumencie szeroko ukazano kompetencje i zadania tej

Dykasterii oraz biskupów diecezjalnych w omawianej materii. Wytyczono szczegółową procedurę, którą przeprowadzić ma biskup diecezjalny w trzech etapach: dochodzenie, ocena, etap końcowy. Proces rozeznawania zjawiska może zakończyć się na jeden z sześciu sposobów poprzez wydanie stwierdzenia *Nihil obstat*, *Pre oculis habeatur*, *Curationur*, *Sub mandato*, *Prohibetur et obstruatur* bądź *Declaratio de non supernaturalitate*. Ostateczny dekret biskupa diecezjalnego musi być zatwierdzony przez Dykasterię Nauki Wiary, która obecnie towarzyszy biskupowi w rozeznawaniu zjawiska.

Słowa kluczowe: Dykasteria Nauki Wiary, biskup diecezjalny, domniemane zjawisko nadprzyrodzone, objawienie, rozeznawanie

Introduction

“Throughout the ages, there have been so-called ‘private’ revelations, some of which have been recognized by the authority of the Church. They do not belong, however, to the deposit of faith. It is not their role to improve or complete Christ’s definitive Revelation, but to help live more fully by it in a certain period of history. Guided by the Magisterium of the Church, the *sensus fidelium* knows how to discern and welcome in these revelations whatever constitutes an authentic call of Christ or his saints to the Church”.¹

The quoted words from the *Catechism of the Catholic Church* express the fact that, apart from God’s Public Revelation, the content of which is contained in the Bible and Apostolic Tradition, there are also alleged extraordinary phenomena in the history of the Church, which include so-called ‘private revelations’. Discerning these phenomena is the task of the ecclesiastical authorities [Plata 2024; Dola 2023; Laverda 2021; Sakowicz 2018; Ciereszko 2013; Losada 1981; Pawluk 1977].² Therefore, on 17 May 2024, the Dicastery for the Doctrine of the Faith presented a document entitled *Norms for Proceeding in the Discernment of Alleged Supernatural Phenomena*.³ In this way, the 25 February 1978 Norms of the Sacred

¹ *Catechismus Catholicae Ecclesiae* (11.10.1992), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano; English text: *Catechism of the Catholic Church*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, no. 67.

² Cf. Concilium Oecumenicum Vaticanum Secundum, *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione Dei verbum* (18.11.1965), AAS 58 (1966), p. 817-30, no. 2-6.

³ Dicasterium pro Doctrina Fidei, *Norme per procedere nel discernimento di presunti fenomeni soprannaturali* (17.05.2024), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240517_norme-fenomeni-soprannaturali_it.html [accessed: 18.11.2024] [hereinafter: Norms 2024].

Congregation for the Doctrine of the Faith regarding this matter were replaced.⁴ The guidelines for the discernment of alleged supernatural phenomena are an extra-code norm and are guided by the special law issued by the highest ecclesiastical authority. They apply to the entire Catholic Church. Therefore, when referring to the competences and tasks of the diocesan bishop, eparchial bishops should also be taken into account.

This article's purpose is to present the role of the Dicastery for the Doctrine of the Faith and the diocesan bishop in the canonical process of the discernment of new supernatural phenomena, based on the latest document from the Roman Curia. In the Presentation, which precedes the text of the current Norms, Cardinal Víctor Manuel Fernández – Prefect of the Dicastery of the Doctrine of the Faith stated that the latest form of the document aims to better explain the role of this Dicastery and the diocesan bishop. These new Norms, as the Cardinal Prefect wrote, are a concrete way in which the Dicastery for the Doctrine of the Faith wishes to serve pastors in being obedient to the voice of the Holy Spirit, acting for the faithful People of God (Norms 2024, *Presentation*). Having defined the purpose of this study, the following research questions should be asked: Why were new Norms regarding the matter in question issued? What are the most significant differences between both documents? What are the current tasks and competences of the Dicastery for the Doctrine of the Faith and the diocesan bishop during this process?

In order to answer the research questions, the study was divided into four sections: the legal nature of the Norms in question and the abrogation of the previous ones; the purpose of the current Norms and their differences from previous ones; the competences and tasks of the Dicastery for the Doctrine of the Faith; and the competences and tasks of the diocesan bishop. When addressing the issue of the bishops' competences and tasks, the procedure they should carry out will be analyzed. The article uses the dogmatic-legal and comparative methods. Due to the point that the document in question is new, there are no specific studies in canonical literature on this topic. However, there are scientific articles on the 1978 Norms [Prisco 2013;

⁴ Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de modo procedendi in diiudicandis praesumptis apparitionibus ac revelationibus. Nota previa* (25.02.1978), "Communicationes" 44 (2012), p. 109-12 [hereinafter: Norms 1978].

Foster 1995; Jelly 1993] and popular scientific articles on the new Norms placed on the Internet [Caridi 2024; Declue 2024; Modrić 2024].

1. The Legal Nature of the 2024 Norms and Abrogation of the Previous 1978 Norms

The text of the discussed Norms of the Dicastery for the Doctrine of the Faith was published in several languages on the website *www.vatican.va* on 17 May 2024. The basic text was in Italian, accompanied by translations to French, English, German, Spanish, Portuguese, and Polish. These norms were adopted at the ordinary session of the Dicastery on 17 April 2024 and then later approved by Pope Francis during the audience with the Dicastery's Prefect and Secretary on 4 May 2024. By papal decision, the document was to be published and enter into force on 19 May 2024, on the feast of Pentecost (Norms 2024, *Conclusion*; cf. Canon 8 CIC/83).⁵ These Norms were signed by the Prefect, Cardinal Fernández, and the Secretary of the Doctrinal Section of the Dicastery – the Most Reverend Armando Matteo. It seems, therefore, that we can speak of an approval of the document *in forma communis*. It is therefore a general decree of the Dicastery for the Doctrine of the Faith that was endowed with the appropriate legislative competences by the Roman Pontiff (Canons 29, 30 CIC/83) [Gómez-Iglesias 1993; Viana 2000; Pietras 2023a, 98-100].⁶

As a result, through the promulgation of the new Norms on the Discernment of Alleged Supernatural Phenomena, the 1978 regulations of the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith were abrogated (Norms 2024, II, 27; Norms 1978; cf. Canon 20 CIC/83) [Jelly 1993; Foster 1995]. The previous Norms were approved by Pope Paul VI in a restricted form (*in forma riservata*) and only sent to the bishops (Norms 2024, *Presentation*). This document was made public on 14 December 2011, i.e. 33 years later, when the text became known [Prisco 2013].⁷

⁵ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, p. 1-317 [hereinafter: CIC/83].

⁶ *Secretaria Status, Regolamento Generale della Curia Romana* (30.04.1999), AAS 91 (1999), p. 630-99, nos. 110, 125 § 2, 126; *Franciscus, Constitutiones Apostolicae de Curia Romana eiusque servitio pro Ecclesia in mundo Praedicate Evangelium* (19.03.2022), AAS 114 (2022), p. 375-455 [hereinafter: PE], nos. 30, 69-78.

⁷ *Congregatio pro Doctrina Fidei, Normae quoad proceduram in discernendis opinabilibus*

2. The Purpose of the Norms and Main Differences between both Documents

At the beginning of the Roman Curia's discussed Norms, the Presentation of these rules, written by Cardinal Fernandez, was placed. The Prefect revealed that the Congregation for the Doctrine of the Faith's work on the amendment of the 1978 Norms had begun in 2019. The hierarchy further explained that finally, in 2023, the Dicastery had decided on the need to completely revise the scheme, which had developed since 2019. Consequently, a new outline of the document was prepared. This was done in order – as already stated in the introduction – to more deeply present the role of the Dicastery for the Doctrine of the Faith and the diocesan bishop (Norms 2024, *Presentation*). The Cardinal Prefect noted that the previous Norms were insufficient and inadequate to guide the work of the Dicastery and the bishops. The alleged supernatural phenomena occurring today often go beyond a specific diocese and spread to other regions or countries mainly because of the media. These modern conditions – in the opinion of the Dicastery – justify the intervention of the Catholic Church's highest authority in the matter of discerning phenomena (Norms 2024, *Presentation*, 6-7 (*Introduction*); Norms 1978, 1). Past experiences – as the Prefect claims – also show that the bishops were frequently asking the Apostolic See for an opinion in assessing the alleged supernatural phenomena (Norms 1978, IV, 1).

In light of the previous 1978 Norms, it was the duty of the Congregation for the Doctrine of the Faith to judge and approve the course of the local Ordinary's action. The Dicastery could also re-examine the phenomenon separately from the process that had been carried out by the local Ordinary (Norms 1978, IV, 2). Moreover, the practice of deciding on a specific phenomenon in the key of the *Constat de supernaturalitate* or *Non constat de supernaturalitate* according to the 1978 Norms resulted in an excessively long procedure and a small number of resolved cases. This procedure also generated some pressure on the Dicastery and diocesan bishops (Norms 2024, *Presentation*; cf. Norms 1978, 2) [Jelly 1993, 48; Foster 1995, 143-44]. As a result, the Apostolic See generally did not publish the decisions made regarding alleged supernatural phenomena. An example is the ruling of the *Constat de non supernaturalitate* on

apparitionibus necnon revelationibus datae. Prefazione (14.12.2011), "Communicationes" 44 (2012), p. 106-108.

the alleged apparitions in Amsterdam, the Netherlands (1945-1959), which was reviewed in 1974. The decision was announced on 11 July 2024.⁸ Another example is the *Nihil obstat* regarding the widely – known apparitions in Medjugorje (Bosnia and Herzegovina). On 19 September 2024, the Dicastery for the Doctrine of the Faith issued a Note containing an extensive explanation on this matter.⁹ On the www.vatican.va website there are also other responses of the Dicastery regarding alleged supernatural phenomena, issued in light of the discussed Norms.¹⁰ The number of documents issued after the promulgation of the current Norms confirms the thesis that the previous procedure was characterized by a certain type of *rigidity* connected to the possibilities of the final decision. Therefore, in doubtful cases which did not constitute any threat to the good of the Church, the competent ecclesiastical authority was to refrain from any assessment and direct action. However, this authority was to keep watch and intervene if necessary (Norms 1978, II, 4; cf. Norms 2024, II, 7 § 2). Moreover, the earlier Norms were characterized by their *brevity* and the Dicastery noticed a need to introduce a more detailed procedure, which would be enriched by a more extensive commentary by the Roman Curia.

Therefore, while taking into account the above-mentioned circumstances, the Dicastery for the Doctrine of the Faith has proposed six optional ways

⁸ Dicasterium pro Doctrina Fidei, *Comunicato stampa* (05.04.1974), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240711_comunicato-apparizioni-amsterdam_it.html [accessed: 20.12.2024].

⁹ Dicasterium pro Doctrina Fidei, *'La Regina della Pace'. Nota circa l'esperienza spirituale legata a Medjugorje* (19.09.2024), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240919_nota-esperienza-medjugorje_it.html [accessed: 20.12.2024]. See esp. no. 38.

¹⁰ See for example: Dicasterium pro Doctrina Fidei, *Comunicato circa gli scritti di Maria Valtorta* (22.02.2025), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20250222_comunicato-scritti-valtorta_it.html [accessed: 14.05.2025]; Ibid. *'Nostra Signora della Misericordia ci porta al Cuore di Cristo' Lettera all'Arcivescovo di Bourges (Francia) sull'esperienza spirituale di Estelle Faguet* (22.08.2024), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240822_lettera-faguet_it.html [accessed: 22.12.2024]; Ibid., *'Una Luce nella Spagna'. Lettera all'Arcivescovo di Mérida-Badajoz (Spagna) circa l'esperienza spirituale di Chandavila* (22.08.2024), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240822_lettera-chandavila_it.html [accessed: 22.12.2024]; Ibid., *'Sulla Santa Montagna'. Lettera al Vescovo di Caguas (Porto Rico)* (01.08.2024), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20240801_lettera-vescovo-caguas_it.html [accessed: 22.12.2024].

for the process's resolution, which provide greater *flexibility* and the *possibility* of concluding the process more quickly. Importantly, the positive conclusion of the procedure for the discernment of alleged supernatural phenomenon is to end with the issuance of the *Nihil obstat* and not the *Constat de supernaturalitate* (Norms 2024, *Presentation*) [Caridi 2024; Declue 2024; Modrić 2024]. In consequence, according to the current Norms, the granting of the *Nihil obstat* by the Dicastery and the diocesan bishop no longer presupposes a judgment of the *supernatural nature* of the phenomena under verification. As a rule, therefore, in ordinary cases, the *supernatural nature* or the *divine origin* of the phenomenon is not declared. However, the Roman Pontiff can always authorize the procedure in this regard (Norms 2024, I, 11, I, 23).¹¹ The Norms specify that the *Nihil obstat* may be issued even if there is no certainty about the supernatural authenticity of the phenomenon. It is noted that the condition for granting the *Nihil obstat* is the recognition of many signs of the Holy Spirit's action in a spiritual experience and the fact that no particularly critical or risky aspects have been detected (Norms 2024, I, 17). Basically, it is only a confirmation that the phenomenon does not contain anything contrary to the content of Public Revelation, i.e. to the principles of the Catholic faith and morality. As a result, this phenomenon can be used in pastoral care in a prudent way (including by disseminating the content). However, the faithful are never obliged to recognize and accept phenomena that have been given the *Nihil obstat* or that have been found to be *supernatural* (Norms 2024, I, 12-13) [Prisco 2013, 321-22]. This is consistent with the principle regarding the approval of private revelations, which was contained in the message of the Congregation for the Doctrine of the Faith regarding the Fatima apparitions of 26 June 2000. This was referred to by Benedict XVI in the 2010 apostolic exhortation *Verbum Domini* [Prisco 2013, 320].¹² According to the current Norms, the possibility

¹¹ Cf. Dicastery pro Doctrina Fidei, *Appunto per l'udienza*. Sig. Gioacchino Genovese *Presunto Veggente* – Diocesi di Como (04.10.2023), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_dpc_20230925_risposta-vescovo-como-ca-genovese_it.html [accessed: 19.11.2024].

¹² Congregatio pro Doctrina Fidei, *Il messaggio di Fatima. Commento teologico* (26.06.2000), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_it.html [accessed: 19.11.2024]; Benedictus XVI PP., *Adhortatio Apostolica de Verbo Dei in vita et in missione Ecclesiae Verbum Domini* (30.09.2010), AAS 102 (2010), p. 681-787, no. 14. Cf. Benedictus XIV PP., *De Servorum Dei beatificatione, et Beatorum canonizatione*, vol. II, Sumptibus Remondinianis, Venetiis 1766, p. 32.

of declaring the absence of *supernatural* (*Declaratio de non supernaturalitate*) also remains unchanged. This may be employed when the situation is confirmed by specific, verified facts and evidence. This happens, for example, when the alleged seer declares that he has lied or when credible witnesses provide elements of judgment that allow to falsify the phenomenon, false intention, or mythomania (Norms 2024, *Presentation*, I, 22; cf. II, 25).

In addition to the situations described above for granting the *Nihil obstat* and *Declaratio de non supernaturalitate* (Norms 2024, I, 17, I, 22), the ecclesiastical authority may choose from four other variants to resolve the discussed process. The first is the term *Prae oculis habeatur*, which is used when positive signs are recognized. However, elements of confusion and risk are perceived, which require a careful discernment or doctrinal clarification (Norms 2024, I, 18). Another situation is the term *Curatur*, which is employed when different or significant critical elements are noticed, but at the same time the phenomenon is already widespread and there are spiritual fruits associated with it. However, issuing a ban could disturb the faithful (Norms 2024, I, 19). The *Sub mandato* is a case in which the phenomenon itself is rich in positive elements, but a person, family or group of people make improper use of it. This can be done for financial gain, in order to commit immoral acts, or in parallel to pastoral activity without an acceptance of the ecclesiastical authority's indications (Norms 2024, I, 20). Another way of resolving the matter is called the *Prohibetur et obstruatur*. This is used in such a situation as in which – although there are legitimate requests and some positive elements – there are critical components. Therefore, in order to avoid additional confusion or scandal, the phenomenon is prohibited (Norms 2024, I, 21).

3. The Competences and Tasks of the Dicastery for the Doctrine of the Faith

The task of discerning alleged supernatural phenomena is assumed by the Dicastery of the Doctrine of the Faith's Doctrinal Section. Its task, in cooperation with diocesan bishops – according to the apostolic constitution *Praedicate Evangelium* – is to care for the purity of the Catholic faith and morality. In addition, this Section of the Dicastery examines those writings and opinions that seem to be contrary to the faith and morality or harmful to them. This Section also seeks dialogue with the authors of such writings and proposes appropriate remedies to be utilized. It ensures that

the erroneous and dangerous teachings that may spread among Christians are not left without a proper negative evaluation (PE 72-73) [Visioli 2022; Metta 2008].¹³ Therefore, when presenting the new Norms, Cardinal Fernández emphasized that they clearly show the Dicastery for the Doctrine of the Faith's competences, which will now act publicly, engage in dialogue, and accompany the diocesan bishop in discernment of phenomena and making the final decision in the process. According to the previous Norms, the bishop was asked not to mention the Dicastery in his final decision. Moreover, the current document states that the Dicastery for the Doctrine of the Faith may intervene, by its own initiative (*motu proprio*), at any stage of the process of discernment of the phenomenon (Norms 2024, *Presentation*, 9 (*Introduction*), I, 15, II, 26; cf. Norms 1978, III, 3).¹⁴ The Dicastery also reserves to itself the possibility of evaluating the doctrinal and moral elements of the spiritual experience and the way of using it (Norms 2024, I, 15).¹⁵

It is important that, in each case, it is up to the Dicastery for the Doctrine of the Faith to evaluate the course of the diocesan bishop's action and to approve or not approve the decision that should be attributed to the specific case presented by him (Norms 2024, II, 2, II, 7 § 2, II, 23 § 1). For example, the Dicastery authorizes the diocesan bishop to declare that the phenomenon under study has been recognized as *non-supernatural* (Norms 2024, I, 22). Therefore, the Dicastery's task is to examine the doctrinal and moral elements of the experience and its usage, as well as to respond to the case files and the *Votum* written by the bishop. For this reason, the Dicastery may provide the diocesan bishop with additional guidelines for action, request additional information from him or ask for other opinions. In light of the examination carried out, the Dicastery confirms or rejects the final decision proposed by the diocesan bishop. It may also, in extreme cases, proceed to a new verification of the case, which is separate from the procedure carried out by the diocesan bishop (Norms 2024, II, 2, II, 19, II, 20). The Dicastery also consults the diocesan bishop regarding the manner and content of presenting the final assessment of the phenomenon

¹³ Cf. Franciscus PP., *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae quibus structura interna Congregationis pro Doctrina Fidei mutatur Fidem servare* (11.02.2022), AAS 114 (2022), p. 287-89, no. 2.

¹⁴ Dicasterium pro Doctrina Fidei, *Appunto per l'udienza*.

¹⁵ Cf. *Ibid.*

to the People of God (Norms 2024, II, 21 § 1). The Dicastery may also intervene in the event of the further development of the discerned phenomenon after the diocesan bishop announces the final decision (Norms 2024, II, 22 § 3). The Dicastery for the Doctrine of the Faith's tasks focus mainly on the third stage of the process (*conclusory phase*), which will be described in more detail in the next section of the article (no. 4.4).

Another task of the Dicastery for the Doctrine of the Faith is to participate in consultations when it is necessary for diocesan bishops to establish an interdiocesan commission. If the phenomenon concerns the bishops of province, the Dicastery gives a special mandate to the metropolitan. If the phenomenon concerns an ecclesiastical region, the Dicastery gives a mandate to the bishop presiding over the commission. Moreover, in the case of establishing such a commission, the Dicastery may provide additional instructions on the procedure (Norms 2024, II, 4-6; Canons 433-434 CIC/83). The Dicastery also provides consultation in such situations as when phenomena are easy to control in the circle of the people directly involved. It also issues an opinion if the faithful from different dioceses are involved in the case, and the alleged phenomenon originates in one place. This will be analyzed in more detail regarding the competences of the diocesan bishop (Norms 2024, II, 7 § 2-3).

4. The Competences and Tasks of the Diocesan Bishop

4.1. General Principles

In the Presentation of the new Norms, the unchangeable fact was emphasized that the discernment of alleged supernatural phenomena is the competence and task of the diocesan bishop. This mainly results from a bishop's *munus docendi* (Norms 2024, *Presentation*; cf. Canons 386, 392, 394, 397, 756, 823, 826, 838, 839, 1186, 1188 CIC/83) [Foster 1995, 130-42; Coriden 2008; Prisco 2013, 321]. It is worth noting that the 1978 Norms referred to the local Ordinary (*ordinarius loci*), which, apart from the diocesan bishop and those equal to him in law, also included the vicar general and the episcopal vicar (Norms 1978, III-IV; cf. Canon 134 § 1-2 CIC/83). Under the current Norms, the Dicastery for the Doctrine of the Faith emphasized the participation of the diocesan bishop, which also assumes all those equal to him in law, but exclude episcopal vicars and vicars general. Therefore, personal Ordinaries have not been taken into account

in the process of discerning phenomena (Canons 134 § 2-3, 368, 381 § 2, 620, 622 CIC/83). The Dicastery has therefore clearly specified that, from the very beginning of the discussed procedure, it is the diocesan bishop, in dialogue with the Dicastery for the Doctrine of the Faith, who makes the discernment of alleged supernatural phenomena (Norms 2024, I, 15).

The situation changes, however, if the phenomenon being discerned goes beyond the diocese. Then, the concerned bishops – after consulting with the Dicastery for the Doctrine of the Faith – can set up an interdiocesan commission. The task of this commission is to conduct an examination under the direction of one of these bishops. The relevant offices of the bishops' conferences can help in this process. A different situation occurs when alleged supernatural phenomena concern the competences of diocesan bishops of the same ecclesiastical province. In such cases, the metropolitan, after consulting with the bishops' conference and the above-mentioned Dicastery, by its delegation, can undertake the task of constituting and chairing the commission. If the phenomenon under examination concerns an ecclesiastical region, then the presiding bishop asks the Dicastery for the Doctrine of the Faith for a special mandate to proceed, which was already mentioned in the previous section when discussing the competences and tasks of the Dicastery (Norms 2024, II, 4-6; Canons 433-434 CIC/83; cf. Norms 1978, III, 2, IV, 1b).

At the very beginning of the described procedure, the Dicastery stated that it is the duty of the diocesan bishop (in consultation with the bishops' conference of the country) to examine cases of alleged supernatural phenomena that occur in his own territory and to formulate a final judgment on them. This assessment is to take into account the possible promotion of a cult or devotion related to the phenomena (Norms 2024, II, 1). The procedural norms of the discussed document indicate that after examining the phenomenon, the diocesan bishop should forward the results of the discernment with his *Votum* to the Dicastery for the Doctrine of the Faith and act in accordance with the guidelines provided by this Dicastery (Norms, II, 2). The diocesan bishop should refrain from making a public declaration regarding the authenticity or supernatural nature of the phenomenon being investigated, only intervening when necessary. He should stop unclear manifestations of religiosity or the dissemination of any materials related to the alleged supernatural phenomenon. When forms of piety appear, even without actual worship, the diocesan bishop has a serious obligation to initiate a thorough canonical procedure as soon as

possible in order to protect the faith and prevent abuse (Norms, II, 3). The process of the discernment of alleged supernatural phenomena is divided into the investigatory phase (Norms 2024, II, 7-12), the evaluation phase (Norms 2024, II, 13-17), and the conclusory phase (Norms 2024, II, 18-24).

4.2. The Investigatory Phase

During the first stage of the investigation, when the diocesan bishop receives information about an alleged supernatural phenomenon, he should personally (or through a delegate) collect the necessary information regarding the events and circumstances of the phenomenon (Norms 2024, II, 7 § 1). However, after consulting the Dicastery for the Doctrine of the Faith, the bishop does not take further action if the phenomenon is easy to control among those members of the faithful who are directly involved and there is no perceived threat to the community. Nevertheless, the bishop has the duty to be vigilant (Norms 2024, II, 7 § 2). When the faithful who are dependent on several diocesan bishops are involved, their opinions must be listened to. A specific phenomenon that begins in one diocese may be perceived differently in other dioceses. Therefore, each of these bishops – after consulting the Dicastery – has the right to decide what he considers to be prudent from a pastoral point of view (Norms 2024, II, 7 § 3). If the alleged phenomenon involves objects of various kinds, the diocesan bishop, personally or through a delegate, may order them to be placed in a safe and guarded place until the matter is clarified. In the case of a presumed Eucharistic miracle, the consecrated species must be kept in a reserved place and in an appropriate manner (Norms 2024, II, 7 § 4). If the collected elements seem sufficient, the diocesan bishop decides whether to start the evaluation phase of the phenomenon's examination (Norms 2024, II, 7 § 5).

If, by the decision of the diocesan bishop, the investigatory phase is to continue, he shall establish an investigative commission composed of at least one theologian, canonist, and expert related to the nature of the phenomenon being investigated. The commission's purpose is to verify the truthfulness of the facts and every aspect of the phenomenon in order to provide the bishop with analyzes that are useful for evaluation (Norms 2024, II, 8 § 1-2). The bishop also appoints a delegate chosen from among the members of the commission or from outside of it, whose task is to coordinate and chair its work and prepare its meetings (Norms 2024, II, 8 § 3). The diocesan bishop or his delegate also appoint a notary whose task

is to participate in the meetings, as well as to record the hearings and any other activities of the commission. A notary is also responsible for convening meetings and preparing documentation (Norms 2024, II, 8 § 4; Canons 483, 1437 CIC/83]. The examinations of witnesses should be conducted analogously to the norms contained in the Code of Canon Law [Canons 1558-1571 CIC/83; Canons 1239-1252 CCEO¹⁶], using questions formulated by a delegate after his consultation with other members of the commission (Norms 2024, II, 9 § 1). In the analyzed document, the Dicastery emphasized the maintenance of sacramental and extra-sacramental secrecy in given testimonies (Norms 2024, II, 9 § 3-4; Canons 983 § 1; 1550 § 2, 2° CIC/83; Canons 733 § 1; 1231 § 1, 2° CCEO).¹⁷ A notary also completes the material evidence with collected written texts or other elements presented in the media (after analysis by experts) regarding the people involved in the phenomenon (Norms 2024, II, 10). The commission should examine objects and organic materials related to the event, with the assistance of other experts, if necessary (Norms 2024, II, 11 § 1-2). In addition, the diocesan bishop should cooperate with civil authorities if the phenomenon under investigation causes problems to the public order (Norms 2024, II, 11 § 4).

At the end of the principles of the discussed stage, the situation of the ongoing phenomena under investigation was taken into account. It was specified that if the situation calls for a prudent intervention, the diocesan bishop should not hesitate to take these actions of good governance in order to avoid uncontrolled or questionable manifestations of piety or the activation of a cult based on, as of yet, undetermined elements (Norms 2024, II, 12).

4.3. The Evaluation Phase

At the stage of assessing the alleged supernatural phenomenon, the diocesan bishop performs a thorough evaluation of the collected material according to the principles and criteria of discernment described above; the Norms indicate that these criteria may be applied cumulatively. The bishop

¹⁶ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (18.10.1990), AAS 82 (1990), p. 1045-363 [hereinafter: CCEO].

¹⁷ Cf. Congregatio de Causis Sanctorum, Istruzione per lo svolgimento delle Inchieste diocesane o eparchiali nelle Cause dei Santi *Sanctorum Mater* (17.05.2007), AAS 99 (2007), p. 465-510, nos. 101-102; Paenitentiaria Apostolica, *Nota sull'importanza del foro interno e l'inviolabilità del sigillo sacramentale* (29.06.2019), AAS 111 (2019), p. 1215-218.

is assisted in this by the members of the commission (Norms 2024, II, 13; cf. Norms 2024, I, 10-23) [Płusa 2020; Samiczak 2020; Miczyński 2011]. The discussed Norms specify the positive and negative criteria that the diocesan bishop must take into account when assessing the phenomenon being examined (Norms 2024, II, 14-15). It was also noted that the use of alleged supernatural phenomena or recognized mystical elements as a means or pretext for dominating people or committing abuses should be considered of particular moral gravity (Norms 2024, II, 16). The legislator emphasized that the evaluation of the results of the investigation undertaken by the diocesan bishop must be carried out with due diligence and with respect for the persons involved. The bishop may also order a possible technical and scientific study of the alleged supernatural phenomenon (Norms 2024, II, 17).

4.4. The Conclusory Phase

In the third stage, the diocesan bishop's task is to prepare a report, with the support of a delegate. The report is written after a thorough analysis of the events and information gathered, taking into account the code principles for assessing the credibility of witnesses. The diocesan bishop should also take into consideration the impact that the phenomenon have had on the People of God entrusted to him and the spiritual fruits resulting from the piety that may have been born as a result of it. Finally, when taking into account all the facts of the case under discernment, both positive and negative, he draws up a personal and definitive *Votum* on the matter. In *Votum*, the bishop proposes to the Dicastery his final judgment, usually rendered according to one of the six formulas already described. This decision is to be made for the preservation of the faith of the Church and for the protection and promotion of the spiritual good of the faithful (Norms 2024, II, 7 § 5, II, 18; cf. I, 17-22; Canons 1572-1573 CIC/83; Canons 1253-1254 CCEO). The task of the diocesan bishop is to present and explain the truths of faith and morality to the faithful, as well as to defend the inviolability and unity of Catholic doctrine (Canon 386 CIC/83; Canon 196 CCEO) [Gidi 2008; Coriden 2008; Dyduch 2006]. Therefore, all files with bishop's *Votum* concerning the case being discerned are forwarded to the Dicastery for the Doctrine of the Faith for final approval (Norms 2024, II, 19). The diocesan bishop – as already mentioned – may be asked to provide additional information or opinions regarding the phenomenon [(Norms 2024, II, 20). After receiving the Roman Curia's response, the diocesan bishop (unless

the Dicastery indicates otherwise) presents to his faithful the assessment of the facts concerning the event in an understandable manner and in accordance with the Dicastery. He also informs the bishops' conference about the decision of the Dicastery (Norms 2024, II, 21). Therefore, when publishing a final decision, the diocesan bishop, while taking into account the opinion of the Dicastery, must include the statement: *In agreement with the Dicastery for the Doctrine of the Faith* (Norms 2024, Presentation).

It should be added that for each of the six options discussed earlier, the Dicastery for the Doctrine of the Faith has defined the diocesan bishop's tasks. First of all, regardless of the decision taken, the bishop, personally or through a delegate, has the duty to continue to exercise vigilance regarding the phenomenon and the persons involved, in particular in exercising his ordinary authority (Norms 2024, II, 24). In the case of granting the *Nihil obstat*, the diocesan bishop should appreciate the pastoral value of the phenomenon and its fruits. He should also encourage the dissemination of this spiritual proposal, for example – through pilgrimages to a sacred place. In addition, the legislator obliges him to issue a decree in which he clearly indicates the nature of the permission and the limits of possibly authorized worship, specifying that it is done so by the faithful in a prudent manner. The diocesan bishop is to take care that the faithful do not accept this decision as a confirmation of the phenomenon's supernatural character (Norms 2024, I, 17; II, 22 § 1; II, 22 § 2).

If a *precautionary* decision is taken (*Prae oculis habeatur*; *Curatur*; *Sub mandato*), the necessary information must be announced to the faithful in an understandable language and formally made public by the diocesan bishop. It is necessary to consider the appropriateness of announcing the reasons for the decision made and their relation to the doctrinal foundations of the Catholic faith in order to support the development of a healthy spirituality (Norms 2024, II, 23 § 1). The term of *Prae oculis habeatur* requires careful discernment and dialogue with the recipients of the spiritual experience being examined by the diocesan bishop. If there are writings or messages, a doctrinal explanation may be necessary, as was already mentioned (Norms 2024, I, 18). When granting the *Curatur*, the bishop is required not to promote this phenomenon and to seek alternative forms of piety. He may also transform the spiritual and pastoral profile associated with the phenomenon being studied (Norms 2024, I, 19). In the case of the *Sub mandato*, the pastoral direction in the specific place where the phenomenon occurs

is entrusted to the diocesan bishop. This task can be entrusted to another person delegated by the Apostolic See, who, if he cannot intervene directly, should try to reach a reasonable agreement (Norms 2024, I, 20).

When issuing a negative decision (*Prohibetur et obstruatur*; *Declaratio de non supernaturalitate*), the diocesan bishop is obliged to make it in writing and make it public to the faithful, as in the case of a *precautionary* decision (Norms 2024, II, 23 § 1). In the case of the *Prohibetur et obstruatur*, the Dicastery requires the diocesan bishop to publicly announce that the acceptance of this phenomenon is prohibited. At the same time, the bishop must provide appropriate catechesis that will help the faithful to understand the reasons for this decision and dispel the justified spiritual concerns that the faithful might have (Norms 2024, I, 21). Finally, the diocesan bishop, authorized by the Dicastery, may issue the *Declaratio de non supernaturalitate* (Norms 2024, I, 22). The Dicastery noted that when issuing a negative decision, the diocesan bishop may omit information that could cause unfair harm to the persons involved (Norms 2024, II, 23 § 2). In the event of the further dissemination of writings or messages, the diocesan bishop should be vigilant, reprimanding abuses and threats to the Catholic faith and good morals. For this purpose, he may impose ordinary measures, including penal precepts. This is particularly appropriate when the behavior to be reprimanded refers to those objects or places related to the phenomena being discerned (Norms 2024, II, 23 § 3-4; cf. Canons 823, 1319 CIC/83; Canons 652 § 2; 654, 1406 CCEO). However, in cases where the alleged supernatural phenomena can be attributed with certainty to a deliberate intention to mystify and deceive for various purposes (e.g. profit or other personal interests), the diocesan bishop should apply the applicable penal canon law, making an assessment in each individual case (Norms 2024, II, 25).¹⁸

Summary

The 17 May 2024 Norms of the Dicastery for the Doctrine of the Faith concerning the discernment of alleged supernatural phenomena, which were subject to analysis, aim to streamline the legal and administrative procedure carried out in this matter. It was an amendment to the 25 February

¹⁸ Dicasterium pro Doctrina Fidei, *Foglio per l'udienza. Falso misticismo e abuso spirituale* (22.11.2024), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_ddf_doc_20241122_falso-misticismo-e-abuso-spirituale_it.html [access:ed 20.12.2024].

1978 Norms of the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith. The introduced Norms showed more clearly and more broadly the role of the Apostolic See and the diocesan bishop in this procedure. By changing the discussed matter of law, the legislator made it possible to make more precise decisions in the ongoing processes, and, consequently, to take greater care in relation to the phenomena being examined. It has also become possible to react more quickly to problematic phenomena, which is useful for the good of the faithful, considering the relatively easy dissemination of information about the phenomena in today's world. The new Norms also aim to facilitate the recognition, protection, and development of the spiritual and pastoral fruits arising from the phenomena under study.

It is significant that in the 2024 Norms, the legislator departed from ruling in these processes in the double key of the *Constat de supernaturalitate* or *Non constat de supernaturalitate*, which was practiced according to the 1978 Norms. Currently, the ecclesiastical authority has the possibility of resolving the examination in six ways, by choosing one of the following terms: *Nihil obstat*, *Pre oculis habeatur*, *Curatur*, *Sub mandato*, *Prohibetur et obstruatur*, *Declaratio de non supernaturalitate*. According to the current Norms, the term *Constat de supernaturalitate* is abandoned because this procedure was reserved for the Roman Pontiff. Other possibilities of ruling are introduced but each final decree of the diocesan bishop must obtain the approval of the Dicastery for the Doctrine of the Faith. This greater decision-making of the Apostolic See was motivated by the fact that the analyzed phenomena often goes beyond the specific particular Church. Thus, a certain centralization of process related to alleged supernatural phenomena has been carried out. It can be noted that Pope Francis made a similar centralization regarding the establishment of an institute of consecrated life under the diocesan right (2020 *Authenticum charismatis*) and the use of the books of the 1962 Roman liturgy (2021 *Traditionis custodes*) (Canon 579 CIC/83) [Cabezas Cañavate 2020; Pietras 2023a; Idem 2023b; Idem 2023c].¹⁹

¹⁹ Franciscus PP., *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae*. Quibus Can. 579 Codicis Iuris Canonici mutatur *Authenticum charismatis* (01.11.2020), AAS (2020), p. 1075-1076; Franciscus PP., *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae de usu librorum liturgicorum instaurationem Concilii Vaticani II antecedentium Traditionis custodes* (16.07.2021), AAS 113 (2021), p. 793-96; Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *'Responsa ad dubia' su alcune disposizioni della Lettera Apostolica in forma di Motu Proprio 'Traditionis custodes'* (04.12.2021), "Communicationes" 53 (2021), p. 515-26; Dicastrium

Through the 2024 Norms, the Doctrinal Section of the Dicastery for the Doctrine of the Faith's competences and tasks were broadly defined. It is now to act publicly, entering into dialogue with the diocesan bishop, giving an opinion, and finally, approving his decree. It can intervene at any phase of the process and even conduct a separate process from that which is conducted by the bishop. The Dicastery also participates in the establishment of an interdiocesan commission in cases when the phenomenon transcends one particular Church.

The current Norms emphasize that the competence of the diocesan bishop is to discern alleged supernatural phenomena. Therefore, his task is to conduct a procedure that has three stages: the investigatory phase (the establishment of an investigative commission; gathering information and materials), the evaluation phase (examination of the phenomenon with the participation of the commission), and the conclusory phase (drafting a *Votum*, forwarding the *Votum* to the Roman Curia, the Dicastery for the Doctrine of the Faith's decision, and making the decision public). For each of the six possible decisions, the Norms specify the guidelines that the diocesan bishop must make, while also taking into account the guidelines of the Dicastery in a specific case.

REFERENCES

- Cabezas Cañavate, Juan. 2020. "Itinerario canónico de un nuevo instituto de vida consagrada." *Ius Communionis* 8:293-19.
- Caridi, Cathy. 2024. "Investigating Alleged Supernatural Phenomena." <https://canonlawmadeeasy.com/2024/06/27/investigating-alleged-supernatural-phenomena/> [accessed: 29.11.2024].
- Ciereszko, Henryk. 2013. "Objawienia prywatne jako wyzwanie duszpasterskie." *Rocznik Teologii Katolickiej* 12, no. 2:125-39.
- Coriden, James. 2008. "The Teaching Ministry of the Diocesan Bishop and its Collaborative Exercise." *The Jurist* 68:382-407. <https://doi.org/10.1353/jur.2008.0046>
- Declue, Richard. 2024. "New Procedures for Handling Supernatural Claims." <https://www.wordonfire.org/articles/new-procedures-for-handling-supernatural-claims/> [accessed: 22.12.2024].

- Dola, Tadeusz. 2003. "Bóg poszukujący – Bóg poszukiwany. Objawienia prywatne." In *Szukanie Boga*, edited by Marcin Worbs, 11-19. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- Dyduch, Jan. 2006. "Udział biskupów w posłudze prorockiej Kościoła w świetle dyktorium *Apostolorum successores*." *Annales Canonici* 2:3-15.
- Foster, Michael. 1995. "Canonical Considerations Regarding Alleged Apparitions." *Marian Studies* 46:128-44.
- Gidi, Marcelo. 2008. "El gobierno pastoral del obispo diocesano como moderador del ministerio de la Palabra en la iglesia particular." *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 15:109-47.
- Gómez-Iglesias, Valentin. 1993. "La aprobación específica en la *Pastor bonus* y la seguridad jurídica." *Fidelium Iura* 3:361-423.
- Jelly, Frederick. 1993. "Discerning the Miraculous: Norms for Judging Apparitions and Private revelations." *Marian Studies* 44:41-55.
- Laverda, Alessandro. 2021. "Rivising the Supernatural: Prospero Lambertini's Reconsideration of the Concept of Miracle." *Church history* 90:45-67.
- Losada, Joaquín. 1981. "Valoración profética de las apariciones en la Iglesia." In *Las apariciones de la Virgen María a Santa Catalina Labouré*, 27-76. Salamanca: CEME.
- Metta, Federica. 2008. *Competenza della Congregazione per la Dottrina della Fede in materia dottrinale. Excerptum thesios ad Doctoratum in Iure Canonico*. Roma: Pontificia Università Lateranense.
- Miczyński, Jan. 2011. "Kryteria rozeznawania duchowego i rozeznawania duchów w świetle współczesnej literatury teologiczno-duchowej." *Roczniki Teologii Duchowości* 58, no. 3:121-39.
- Modrić, Alan. 2024. "Normas para el discernimiento de presuntos fenómenos sobrenaturales." <https://www.laciviltacattolica.es/2024/11/22/normas-para-el-discernimiento-de-presuntos-fenomenos-sobrenaturales/> [accessed: 03.02.2025].
- Pawluk, Tadeusz. 1977. "Stosunek Kościoła do objawień prywatnych ze szczególnym uwzględnieniem wydarzeń gietrzwałdzkich." *Studia Warmińskie* 14:75-107.
- Pietras, Dawid. 2023a. "Dyscyplina sprawowania liturgii z 1962 roku według motu proprio „Traditionis custodes” papieża Franciszka oraz „Responsa ad dubia” Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (cz. 1)." *Annales Canonici* 19, no. 1:91-114. <https://doi.org/10.15633/acan.19105>
- Pietras, Dawid. 2023b. "Dyscyplina sprawowania liturgii z 1962 roku według motu proprio „Traditionis custodes” papieża Franciszka oraz „Responsa ad dubia” Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (cz. 2)." *Annales Canonici* 19, no. 2:83-104. <https://doi.org/10.15633/acan.19204>

- Pietras, Dawid. 2023c. "A Canonical Analysis of the February 20, 2023 *Rescriptum ex audientia SS.mi* concerning Implementation of the *Motu Proprio Traditionis custodes*." *The Jurist* 79:405-31. <https://doi.org/10.1353/jur.2023.a915494>
- Plata, Łukasz. 2024. "Znaczenie objawień prywatnych dla moralności chrześcijańskiej." *Teologia i Moralność* 19, no. 1:211-29. <https://doi.org/10.14746/TIM.2024.35.1.12>
- Płusa, Sławomir. 2020. "Rozeznawanie duchowe w kontekście Katolickiej Odnowy Charyzmatycznej." *Polonia Sacra* 24, no. 3:79-92. <http://dx.doi.org/10.15633/ps.3724>
- Prisco, José. 2013. "Normas sobre el modo de proceder en el discernimiento de presuntas apariciones y revelaciones. Comentario." *Revista Española de Derecho Canónico* 70:319-22.
- Sakowicz, Eugeniusz. 2018. "Objawienia prywatne w religiach niechrześcijańskich." *Forum Teologiczne* 19:125-39.
- Samiczak, Paweł. 2020. "Rozeznawanie i prawidłowe korzystanie z darów Ducha Świętego przez wspólnoty charyzmatyczne według wybranych dokumentów Kościoła rzymskokatolickiego." *Studia Oecumenica* 20:157-76. <https://doi.org/10.25167/so.3083>
- Viana, Antonio. 2000. "Approbatio in forma specifica. El Regolamento Generale de la Curia Romana de 1999." *Ius Canonicum* 79:209-28.
- Visioli, Matteo. 2022. "Commento alla Lettera apostolica in forma di motu proprio 'Fidem servare' con cui si modifica la struttura interna della Congregazione per la Dottrina della Fede." *Ius Ecclesiae* 34:723-35. <https://doi.org/10.19272/202208602015>

**NIEOCZEKIWANA CIĄŻA SYMPTOMEM OCZYWISTEJ
NIEWAŻNOŚCI MAŁŻEŃSTWA. GŁOSA DO WYROKU
C. JEŻ Z 15 GRUDNIA 2017 ROKU (SYMULACJA
CAŁKOWITA PO STRONIE KOBIETY)**

**UNEXPECTED PREGNANCY A SYMPTOM
OF MANIFEST NULLITY OF MARRIAGE. GLOSS
TO THE JUDGMENT C. JEŻ OF 15 DECEMBER 2017
(TOTAL SIMULATION ON THE PART OF THE WOMAN)**

Ks. mgr lic. Adrian Redzynia CM

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Polska

e-mail: adrian.redzynia24@gmail.com; <https://orcid.org/0000-0002-4781-8972>

Abstrakt

Opracowanie jest komentarzem do niepublikowanego wyroku c. Jeż z 15 grudnia 2017 r. Szczegółowo omówiono w nim strukturę wyroku: przebieg sprawy, motyw prawny oraz faktyczne. Wyrok ten jest przykładem aplikacji norm procesu małżeńskiego skróconego przed biskupem w orzecznictwie polskim. W niniejszym opracowaniu Autor posłużył się własnymi badaniami – analizą akt polskich sądów kościelnych, aby zobrazować ilość orzeczeń stwierdzających nieważność małżeństwa w trybie procesu skróconego z tytułu symulacji całkowitej (kan. 1101 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.). Celem omówienia niniejszej glosy jest pomoc pracownikom sądownictwa kościelnego w Polsce w aplikacji norm procesu małżeńskiego skróconego przed biskupem z uwagi na brak podobnych opracowań w języku polskim.

Słowa kluczowe: nieważność małżeństwa, symulacja całkowita, proces skrócony, nieoczekiwana ciąża, oczywista nieważność małżeństwa

Abstract

The study is a commentary on the unpublished judgment c. Jeż of 15 December 2017. It discusses in detail the structure of the judgment: the course of the case, legal and factual motives. The judgment is an example of the application of the norms of the summary marriage trial before a bishop in Polish jurisprudence. In the present

study, the author used his own research – an analysis of the files of Polish ecclesiastical courts to illustrate the number of judgments stating the invalidity of a marriage in a shortened trial due to total simulation (Canon 1101 § 2 of the 1983 Code of Canon Law). The purpose of the discussion of this gloss is to assist the ecclesiastical judiciary in Poland in the application of the norms of the summary trial of marriage before the bishop, due to the lack of similar studies in Polish.

Keywords: nullity of marriage, total simulation, summary trial, unexpected pregnancy, manifest nullity of marriage

Wstęp

Przedmiotem glosy jest nieopublikowany wyrok z 15 grudnia 2017 r. dotyczący sprawy *Tarnoviensis*¹, w którym biskup diecezjalny orzekł nieważność małżeństwa w trybie procesu skróconego z tytułu symulacji całkowitej po stronie kobiety (kan. 1101 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.²). Glosa skupia się na warunkach wszczęcia tego trybu procesu, szczególnie na nieoczekiwanej ciąży – okoliczności, która, zgodnie z art. 14 § 1 *Zasad proceduralnych* dołączonych do *motu proprio Mitis Iudex et Misericors Iesus*³ może sugerować wdrożenie procesu *coram episcopo*.

1. Przebieg sprawy

Dnia 22 października 1994 r., po jedenastu miesiącach znajomości, zawarli związek małżeński 20-letnia powódka i 23-letni pozwany, oboje wyznania rzymskokatolickiego. Wspólnota małżeńska stron trwała siedem lat. Z tego małżeństwa zrodziło się jedno dziecko. 25 czerwca 2003 r. sąd cywilny orzekł, na wniosek kobiety, rozwód stron z winy mężczyzny, powierzając wykonywanie władzy rodzicielskiej kobiecie, a mężczyźnie tę władzę ograniczając. Strony, po rozpadzie małżeństwa, związały się z innymi osobami, z którymi mają wspólne potomstwo.

¹ Sent. c. A. Jeż z 15 grudnia 2017 r., sygn. 4986 (nieopublikowany).

² *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].

³ *Zasady proceduralne w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa dołączone do Mitis Iudex Dominus Iesus*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documenti/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html (data dostępu: 1.05.2025) [dalej: ZP].

Dnia 12 kwietnia 2017 r. strony wspólnie wniosły do Sądu Diecezjalnego w Tarnowie pozew o stwierdzenie nieważności małżeństwa z tytułu symulacji całkowitej po stronie kobiety (kan. 1101 § 2 KPK/83). Dnia 27 lipca 2017 r. wikariusz sądowy przyjął pozew do procesu skróconego⁴, a następnie 10 sierpnia 2017 r. zawiązał spór z ww. tytułu nieważności, zamianował instruktora (w swojej osobie) i asesora (w osobie pomocniczego wikariusza sądowego) oraz ustalił termin odbycia posiedzenia dowodowego. W dniach 20-21 września 2017 r. odbyło się posiedzenie dowodowe, podczas którego przesłuchano strony oraz czterech świadków. Ponadto do akt sprawy dołączono niektóre środki dowodowe wyjęte z akt sprawy z wcześniejszego procesu stron⁵. Następnie obrońca węgła zredagował swoje uwagi, a instruktor i asesor, zgodnie z kan. 1687 § 1 KPK/83 wzięli udział w konsultacjach (ustnych i pisemnych) z biskupem diecezjalnym.

2. Motywy prawne

Na wstępie części *in iure* orzeczenia stwierdzono, że w kan. 1101 § 1 KPK/83 istnieje domniemanie prawne mówiące, że wewnętrzna zgoda odpowiada słowom i znakom używanym przy zawieraniu małżeństwa. To domniemanie jest konsekwencją kan. 1060 KPK/83, w myśl którego w wypadku wątpliwości należy opowiedzieć się za ważnością umowy małżeńskiej (*matrimonium gaudet favore iuris*). Kluczem hermeneutycznym dla zrozumienia tej presumpcji jest fundamentalna w prawie małżeńskim zasada niezastępowalności konsensu małżeńskiego, o której mowa w kan. 1057 § 1 KPK/83.

Przechodząc do tytułu nieważności małżeństwa (symulacji całkowitej), ponens stwierdził, że chociaż wyrażenie przez nupturientów na zewnątrz tego samego, czego wewnętrznie chcą, jest logiczne i naturalne, to jednak możliwa jest pewna rozbieżność (symulacja w szerokim znaczeniu). To z kolei pociąga za sobą dopuszczenie dowodu przeciwnego domniemaniu.

⁴ W wyroku nie znajdują się informacje dotyczące tego, jakie dokumenty dowodzące oczywistą nieważność małżeństwa zostały dołączone do pozwu oraz czy dokumenty te były znane we wcześniejszym procesie o nieważność małżeństwa.

⁵ Do materiału dowodowego dołączono protokoły czterech innych świadków, którzy złożyli zaprzysiężone zeznania we wcześniejszym procesie oraz opinię sporządzoną przez biegłego psychologa. Nadto akta sprawy zawierają dokumenty wydane przez sąd państwowy i sporządzone przez kancelarię parafialną. Zob. Akta Sądu Diecezjalnego w Tarnowie, sygn. 3931. Nie wiadomo z jakiego tytułu nieważności był prowadzony wcześniejszy proces.

Osoba, wyrażając zgodę w sferze zewnętrznej, może równocześnie na *forum internum* nie chcieć samego małżeństwa, bądź też wykluczyć jakiś istotny element jego prawnej struktury. W konsekwencji wyrażana na zewnątrz deklaracja nie odpowiada zgodzie wewnętrznej. Mamy wówczas do czynienia ze sfalszowaną zgodą małżeńską, która jest przeciwstawieniem prawdziwego konsensu, bez którego małżeństwo nie istnieje. Wobec takich możliwości ustawodawca kościelny utworzył normę prawną chroniącą jedną ze stron małżeńskiego konsensu, jak też powagę samego małżeństwa, jako instytucji prawnej i sakramentu (por. kan. 1101 § 2 KPK/83).

Niezależnie od podziałów na symulację całkowitą czy częściową, czytamy następnie w wyroku, można wyraźnie wyróżnić jej trzy formy: a) wykluczenie samego małżeństwa, b) wykluczenie jakiegoś istotnego elementu małżeństwa, c) wykluczenie jakiegoś istotnego przymiotu małżeństwa. Zasadniczo uznaje się, że w pierwszym przypadku mamy do czynienia z symulacją całkowitą, a w drugim i trzecim – z którąś z symulacji częściowych.

Redaktor orzeczenia stwierdził, że aby to wykluczenie spowodowało nieważność małżeństwa, musi zgodnie z kan. 1101 § 2 dokonać się przez pozytywny akt woli. Jest to wola niezawarcia małżeństwa lub wola niezawarcia małżeństwa w takiej postaci, w jakiej określa to prawo. Treść takiego aktu dobrze oddaje zwrot: *velle non contrahere*. W nauce prawa kanonicznego pozytywny akt woli opisywany jest jako akt wirtualny, realny, konkretny i bezpośredni. Można powiedzieć, że jest *anty-zgodą* małżeńską. Nie może być więc rozumiany jako intencja domyślna, akt negatywny, zwykły brak woli, sama myśl czy zawahanie w podjęciu decyzji o zawarciu małżeństwa. Każda symulacja zawsze jest aktem świadomym i jako pozytywny akt woli musi zaistnieć w chwili zawierania małżeństwa – bądź jako aktualny akt woli (czyli podjęty w tym momencie) lub też jako wirtualny (podjęty uprzednio i zachowujący swoją moc w momencie zawierania małżeństwa). Nadto w obydwu przypadkach może być wyraźny, gdy wprost zmierza do wykluczenia rzeczywistości określonej w kanonie, jak i niewyraźny, jeśli wprost zmierza do czegoś, w czym zawiera się dana postać symulacji. Można więc powiedzieć, że kanonistyka wyróżnia tu dwa zasadnicze składniki: pozytywną intencję wykluczenia konsensu małżeńskiego oraz świadomość tego wykluczenia.

Następnie stwierdzono, że symulacja całkowita ma miejsce wtedy, gdy nupturient nie chce zawrzeć małżeństwa, wykluczając je wewnętrznie pozytywnym aktem woli. Przedmiotem wykluczenia, zgodnie z kan. 1101 § 2,

jest w tym wypadku samo małżeństwo. Sam akt wykluczenia, kontynuuje redaktor orzeczenia, można przedstawić na trzy sposoby. Po pierwsze, gdy poprzez działanie własnej woli nupturient lub obydwójce nigdy nie chcieli mieć aktualnej lub wirtualnej intencji zawarcia małżeństwa oraz chcieli nieobecności woli wewnętrznej, bez której nie ma węzła małżeńskiego. Trzeba zaznaczyć, że wola nupturienta działa, lecz jej przedmiotem jest chciana nieobecność intencji zawarcia małżeństwa. Gdy zabraknie woli zawarcia małżeństwa i ta nieobecność zostanie zadecydowana, mamy do czynienia z pozytywnym aktem woli, którego przedmiotem jest chcenie nieobecności aktualnej lub wirtualnej *intentio contrahendi*, bez której, na mocy prawa naturalnego, węzeł małżeński nie może powstać. Po drugie, gdy przez działanie swej woli nupturient lub obydwójce mają intencję niezawierania małżeństwa (aktualnie lub wirtualnie bez odwołania) lub inaczej chcianą obecność woli przeciwnej węzłowi. W tym przypadku przedmiotem pozytywnego aktu woli jest chciana obecność intencji niezawierania związku małżeńskiego. Po trzecie, gdy poprzez działanie swej woli nupturient lub obydwójce posiadają intencję niezobowiązania się. W tym przypadku przedmiot pozytywnego aktu woli skierowany jest przeciw wiążącej ze sprawiedliwości naturze węzła, który nie powstaje, gdyż nie była chciana właściwa mu natura węzła prawnego.

Na końcu tej części wyroku redaktor stwierdził, że gdy idzie o przyczynę symulacji całkowitej, to według kanonistów powinna być ona poważna, proporcjonalna, widoczna i nagląca. Natomiast racją nieważności małżeństwa jest brak aktu prawnego zawarcia tego związku, co spowodowane jest brakiem rzeczywistej zgody małżeńskiej. To pozwala więc przyjąć, że nieważność ta płynie z prawa naturalnego.

W tej części wyroku nie znajdują się odwołania ani do doktryny kanonicznej ani do jursprudencji rotalnej, które jedynie zwiększyłyby wartość części *in iure* wyroku.

3. Motywy faktyczne

Na początku części *in facto* orzeczenia redaktor wyroku stwierdził, że powódka wychowywała się w rodzinie katolickiej, w której nie było patologii i nieprawidłowości. W domu powódki istniały bardzo skromne (wręcz ubogie) warunki bytowe, które w perspektywie małżeństwa należy uznać za okoliczności istotnie wpływające na jego zawarcie. W domu rodzinnym

powódki głos decydujący miała matka. Była ona osobą apodyktyczną i nie uznającą sprzeciwu. Wzbudzała posłuch u swojego męża i dzieci.

Strony poznały się podczas dyskoteki; ich znajomość przedślubna trwała jedenaście miesięcy. W tym okresie strony niezbyt czysto się spotykały, co więcej dochodziło między nimi do nieporozumień i rozstań. W efekcie braku zgodności i prawdziwej miłości strony rozstały się definitywnie. Strony nie wyobrażały sobie wspólnego życia, a tym bardziej potomstwa. Odnowienie relacji nastąpiło z inicjatywy powódki i wyłącznie na skutek zajścia przez nią w ciążę. Ponens przytoczył treść oświadczenia złożonego przez powódkę: „Wydaje mi się, że współżycie cielesne rozpoczęły po dwóch lub trzech miesiącach znajomości. Była to nasza wspólna decyzja, a pożycie wynikało z ciekawości. To był mój pierwszy raz. Nie stosowaliśmy zabezpieczenia antykoncepcyjnego, ale nie planowaliśmy ze sobą dziecka. Ja miałam wtedy 19 lat, pozwany 22. Po kilku miesiącach zerwałam z pozwanym. Wiem, że pojawiło się między nami jakieś nieporozumienie. Uznaliśmy, że związek nie ma sensu i rozstaliśmy się. Nie mieliśmy kontaktu ze sobą, nie odzywaliśmy się do siebie. Dopiero po jakimś czasie ja pierwsza wyszłam z inicjatywą, aby powiedzieć pozwanemu, że jestem w ciąży”⁶.

Obydwie strony nie chciały tego małżeństwa. Wiadomość o poczętym dziecku była dla nich szokująca do tego stopnia, że pozwany nakłaniał powódkę do dokonania aborcji. Powódka oświadczyła: „Po powzięciu tej informacji pozwany zapytał się czy mnie, czy to jego dziecko. Był wystraszony i przerażony. Ja w między czasie z nikim innym nie współżyłam. Pozwany nie był zadowolony z poczęcia się dziecka. Po krótkim czasie zaproponował mi, usunięcie dziecka (aborcję). Mówił, że takie zabiegi wykonują na Słowacji i on jest w stanie to załatwić. Przypuszczam, że tę wiedzę powziął od swojego kolegi – policjanta. Ta nasza rozmowa odbyła się tylko między nami, pod moim domem w samochodzie. Pamiętam dokładnie, że pozwany przyjechał do mnie po pracy. Takie podejście pozwanego wynikało z tego, że on mnie nie kochał. Ja też szczerze mówiąc, nie kochałam go. Byłam przerażona jego słowami, pomyślałam, że zostanę sama z dzieckiem”⁷. Te zeznania potwierdzają świadkowie, a sam pozwany oświadczył: „Przed zajściem w ciążę ani powódka ani ja nie planowaliśmy razem małżeństwa. Na wieść o dziecku byłam załamany. Nie kochałem powódki, to wszystko było przelotnym

⁶ Akta Sądu Diecezjalnego w Tarnowie, sygn. 4986, s. 22.

⁷ Tamże.

uczuciem. Nie planowałem z powódką przyszłości. Potwierdzam, że proponowałem powódce dokonanie aborcji. Nie zgodziła się”⁸.

Perspektywa zawarcia małżeństwa nie była dla powódki wydarzeniem rażąco i oczekiwany. Z akt sprawy wynika, że strony bez gruntownego przygotowania szły do małżeństwa. Powódka sama przyznała, że dla czystej formalności przeszła przyspieszony kurs przedmałżeński (data wydania świadectwa: 30 lipca 1994 r.). Ponadto z obawą uczestniczyła w spisywaniu protokołu przedmałżeńskiego: „Podczas rozmowy protokolarnej odpowiadałam jak robot, nie byłam zafascynowana przyszłym małżeństwem. Nie czekałam na tę chwilę. Ksiądz chyba coś podejrzewał, bo zawezwał naszych rodziców”⁹. Pozwany natomiast, odnosząc się do tego okresu, zeznał: „My nie podejmowaliśmy decyzji, za nas zrobili to rodzice. Nasze małżeństwo było konsekwencją ciąży. Ja sobie nie przypominam, by powódka była przed ślubem w jakiejś euforii. Gdy idzie o przygotowania, to powódka angażowała się w nie tyle, ile musiała. Finansowo na ślub i weselełożyli nasi rodzice”¹⁰.

Jeszcze przed ślubem powódka nie zgadzała się na zawarcie małżeństwa z pozwanym, decyzji tej nigdy nie odwołała. Co więcej, przed zawarciem małżeństwa (*tempore non suspecto!*), mówiła o tym osobom trzecim. W zeznaniach stwierdziła, że nieszczerze ślubowała (*przyznanie sądowe*), a przyczyną jej zafałszowanej zgody były naciski spowodowane ciążą oraz brakiem warunków mieszkaniowych w domu rodzinnym (*causa simulandi*). Powódka oświadczyła: „Po zrobieniu testu ciążowego powiadomiłam mamę. Ona pytała, co dalej. Ja nie chciałam tego małżeństwa, wyszłam za mąż pod wpływem moich rodziców i koleżanek. Moja mama mówiła, że będzie wstyd; że nie mam, gdzie mieszkać. Mój tata też mówił, że powinnam wziąć ślub i iść do męża. Potem jeszcze przed samym ślubem, gdy było wszystko przygotowane, mówiłam matce, że nie chcę tego ślubu. Ale ona nie dopuszczała tej myśli, mówi, że za dużo będzie strat. Poza tym mówiła, że w domu pozwanego będę mieć lepsze warunki dla dziecka. Chcę dodać, że datę naszego ślubu i miejsce wybrali rodzice. Myśmy siedzieli i słuchali, co oni uzgadniają. Ja byłam pod przymusem, nie mogłam się sprzeciwić rodzicom, bo nie miałabym życia z dzieckiem w domu. Nieszczerze ślubowałam, pamiętam, że byłam zamyślona i nawet się pomyliłam. Byłam tchórzem i bałam się

⁸ Tamże, s. 26.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże, s. 27.

powiedzieć „nie”. Nie chciałam tego małżeństwa, mówię to z całą odpowiedzialnością i pod przysięgą. Ten dzień nie był dla mnie szczęśliwy. Co więcej, uważam, że pozwany też nie chciał tego ślubu, on bardzo długo zwlekał, aby rodzicom powiedzieć o dziecku. Ja pozwanemu nie mówiłam, że nie chcę z nim ślubu. Byliśmy pogubieni, o wszystkim zadecydowali rodzice”¹¹.

Twierdzenia powódki zostały potwierdzone przez wiarygodnych świadków, w tym jej rodziców. Ojciec powódki zeznał: „Powódka pytała się mnie co ma zrobić, wiem, że nie chciała iść do tego małżeństwa. Ja źle zrobiłem, że pchałem ją do tego ślubu. Wydawało mi się, że dobrze robię: chciałem by wszystko było po katolicku. Mówiłem córce, że przecież dziecko jest w drodze oraz, że u pozwanego będzie miała dobre warunki. U nas było ubogo i beznadziejnie (mieliśmy w domu tylko dwa pokoje, jeden zajmowałem z żoną a w drugim była trójka dzieci). Tak wtedy na to patrzyłem. Wiem, że rodzice pozwanego też nalegali na niego by zawarł z powódką małżeństwo [...]. Powódka mówiła, że nie chce tego ślubu. Mówię to z całą odpowiedzialnością. Ja doradzałem jej małżeństwo. Mi zależało, aby poszła z domu, bo takie były u nas warunki”¹². Podobnie wypowiada się matka powódki (zeznania złożone we wcześniejszym procesie)¹³.

Biegły sądowy powołany we wcześniejszym procesie stwierdził m.in.: „Za przyczyny rozpadu małżeńskiego należy uznać całokształt czynników osobowościowych i społecznych skutkujących narastającym procesem frustracji, mający podłoże w niedojrzałym, bo instrumentalnym motywie, jakim był fakt poczęcia dziecka, zawarcia związku małżeńskiego”¹⁴. Ponens stwierdził, że wniosek ten jest uzasadniony i ma swoje oparcie w materiale dowodowym.

Redaktor orzeczenia stwierdził, że wobec powyższego wykazano, że powódka pozytywnym aktem woli w akcie zgody małżeńskiej wykluczała samo małżeństwo. Innymi słowy sfalszowała zgodę, która jako taka (*in se*) nie mogła ukonstytuować ważnego zawarcia. Ponadto, złożone przez powódkę i świadków zeznania w pełni korespondują z dowodami zebranymi w procesie o niezdolność pozwanego. Po zawarciu małżeństwa powódka, ze względu na pracę, przez pewien czas mieszkała sama u swoich rodziców. Z jej zeznań wynika, że nie dążyła do wspólnoty z mężem. Dopiero

¹¹ Tamże, s. 22-23.

¹² Tamże, s. 34-35.

¹³ Por. Akta Sądu Diecezjalnego w Tarnowie, sygn. 3931, s. 60-61.

¹⁴ Tamże, s. 72.

na skutek ponagleń ze strony rodziców przeprowadziła się do jego domu rodzinnego. Czasu wspólnego życia stron nie można ocenić pozytywnie: strony rzadko współżyły ze sobą, nie okazywały sobie uczuć, unikały drugiego dziecka. Ponadto, powódka w swych obowiązkach nie była wspomagana przez pozwanego, który po pewnym czasie zaczął nadużywać alkoholu i stosować wobec niej przemoc (wyrok skazujący za pobicie). Trzeba też dodać, że pozwany był pod silnym wpływem swoich rodziców, którzy nie szanowali powódki. Można powiedzieć, że sposób małżeńskiego życia odpowiadał niechęci, z jaką go zawarto. Powódka przez pewien czas nie odchodziła od pozwanego, ponieważ obawiała się konsekwencji. Oświadczyła: „Postanowiłam się rozstać po pobiciu przez męża. Wyprowadziłam się potajemnie, bałam się, że zabiorą mi dziecko. Zamieszkałam u swoich rodziców, chociaż bałam się reakcji swojej matki”¹⁵. Strony, jak również wszyscy świadkowie, co do istoty są zgodni w swoich zeznaniach, mają też dobre świadectwa kwalifikacyjne. Nie ma żadnych podstaw, aby kwestionować ich wiarygodność (por. kan. 1364 § 1 KPK/83).

Obronca węgła w żadnej części swoich uwag nie kwestionował wartości zebranych dowodów i zgodnie z art. 56 § 5 Instrukcji *Dignitas connubii*¹⁶ zdał się na sprawiedliwość sędziego. W konkluzji znalazło się stwierdzenie: „Zważywszy przeto zarówno motywy prawne, jak i stan faktyczny rozpatrywanej sprawy, ja – Biskup Tarnowski, Boga jedynie mając przed oczyma i po wezwaniu światła Ducha Świętego, orzekam i wyrokuję, że na postawione w dekrete zawiązania sporu pytanie należy odpowiedzieć: twierdząco, czyli że nieważność małżeństwa [stron], z tytułu symulacji zgody małżeńskiej (kan. 1101 § 2 KPK/83) po stronie powódki (kobiety), została udowodniona”.

Do wyroku została dołączona klauzula zakazująca powódce ponownego zawarcia małżeństwa bez zgody właściwego ordynariusza miejsca. Ponadto stwierdzono, że wyrok, który stwierdził nieważność małżeństwa po raz pierwszy, staje się prawomocny i wykonalny po upływie 15 dni od otrzymania kopii wyroku (kan. 1679 KPK/83). Ponadto pouczone, że stronie, która uważa się za pokrzywdzoną, jak również obrońcy węgła, przysługuje prawo

¹⁵ Akta Sądu Diecezjalnego w Tarnowie, sygn. 4986, s. 22.

¹⁶ Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Instructio „Dignitas connubii” servande a tribunalibus dioecanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii* (25.01.2005), Città del Vaticano 2005; tekst polski: *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, red. T. Rozkrut, Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2007.

wniesienia skargi o nieważność wyroku lub prawo apelacji do metropolity lub do Trybunału Roty Rzymskiej w ciągu 15 dni użytecznych od dnia doręczenia kopii wyroku (kan. 1687 § 3 KPK/83).

Wnioski

Zaprezentowany wyrok c. Andrzej Jeż orzekający nieważność małżeństwa z tytułu symulacji całkowitej po stronie kobiety odnosi się do przypadku, do którego zaaplikowano przepisy dotyczące procesu małżeńskiego skróconego przed biskupem (por. kan. 1683-1687 KPK/83; art. 14-20 ZP).

W odniesieniu do przyjętego trybu procesu należy przywołać dwa warunki, które muszą być spełnione, aby mógł zostać wszczęty w tej sprawie proces skrócony. Pierwszym z nich jest zgodne żądanie małżonków (kan. 1683, 1° KPK/83) [Góralski 2017, 61-68]. Z treści wyroku wynika, że pozew o stwierdzenie nieważności małżeństwa został wniesiony przez obojga małżonków.

Drugim z warunków umożliwiających wszczęcie procesu skróconego jest istnienie okoliczności wskazujących w sposób oczywisty na nieważność małżeństwa (kan. 1683, 2° KPK). Na początku należy zwrócić uwagę, że w doktrynie wciąż pojawiają się różne interpretacje tego wymogu [tamże, 68-71]. Pomijając w tym miejscu dyskusje dotyczące tego tematu, należy przywołać art. 14 § 1 ZP, który wymienia przykładowe okoliczności mogące być symptomami oczywistej nieważności małżeństwa [Majer 2015, 195]. Wśród nich znajduje się taka, która znajduje odzwierciedlenie w omawianym wyroku, a mianowicie zawarcie małżeństwa z powodu nieoczekiwanej ciąży. Warto zatem zweryfikować tę okoliczność w oparciu o głosowany wyrok, odnosząc się do przyjętego w procesie tytułu nieważności małżeństwa, czyli do symulacji całkowitej.

Jak wynika z przeprowadzonych przez autora badań, obejmujących analizę spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa, które toczyły się w polskich sądach kościelnych w trybie procesu skróconego (w latach 2015-2023) w siedmiu na pięćdziesiąt wszystkich spraw orzeczono nieważność małżeństwa z tytułu symulacji całkowitej (poza zakresem badań znalazły się akta sprawy Sądu Kościelnego Diecezji Legnickiej i Sądu Metropolitalnego w Przemyśle). W czterech z tych spraw potencjalną okolicznością stanowiącą symptom oczywistej nieważności małżeństwa była nieoczekiwana ciąża. Biorąc pod uwagę problematykę dowodzenia symulacji całkowitej, należy wskazać na więcej niż sporadyczne, potencjalne występowanie tej okoliczności.

Aby udowodnić nieważność małżeństwa z tytułu symulacji całkowitej (kan. 1101 § 2 KPK/83), należy obalić dwa domniemania prawne, które zostały określone w kan. 1060 KPK/83 (domniemanie ważności małżeństwa) i kan. 1101 § 1 KPK/83 (domniemanie zgodności między słowami lub ujawnionymi znakami a rzeczywistą wewnętrzną wolą nupturienta). Symulacja polega na wykluczeniu przez jedną lub obie strony pozytywnym aktem woli samego małżeństwa (symulacja całkowita) lub jakiegoś istotnego elementu albo przymiotu małżeństwa (symulacje częściowe) [Viladrich 2023, 666-67]. Na dowodzenie symulacji składa się kilka elementów. Jednym z nich jest przyznanie się osoby symulującej, a więc potwierdzenie symulanta, że ten wyraził fikcyjną zgodę małżeńską. Przyznanie to może być sądowe (kan. 1535 KPK/83) bądź pozasądowe (kan. 1537 KPK/83). W omawianej sprawie można odnaleźć *explicite* i *implicite* zarówno przyznanie sądowe, jak i pozasądowe, wyrażane przez powódkę. Za jej przyznanie się sądowe można przyjąć następujące słowa, zawarte w treści złożonego przez nią oświadczenia sądowego: „Nieszczercze ślubowałam, pamiętam, że byłam zamyślona i nawet się pomyliłam”¹⁷. Przyznanie pozasądowe powódki potwierdził przesłuchany w procesie ojciec powódki, który zeznał: „Powódka pytała się mnie co ma zrobić, wiem, że nie chciała iść do tego małżeństwa”¹⁸.

Kolejnym elementem dowodzenia symulacji jest istnienie *causae simulandi*, czyli przyczyny symulacji oraz *causae celebrandi vel contrahendi*, czyli motywu zawarcia małżeństwa. Aby udowodnić nieważność małżeństwa z tytułu symulacji całkowitej, konieczne jest, aby *causa simulandi* przeważała nad *causae celebrandi* [Glinkowski 2004, 55-65]. W prezentowanym orzeczeniu należy stwierdzić, że *causae celebrandi* stanowiła przede wszystkim presja najbliższych – rodziców stron. Natomiast *causae simulandi* – jak zwrócił uwagę ponens – była chęć powódki do poprawy swoich warunków bytowych (mieszkaniowych). Ponadto, przyczyną symulacji był brak miłości między stronami, który, rozumiany jako brak zdolności nupturienta do kochania drugiej strony, może stać się faktyczną przyczyną symulacji [tamże, 68], oraz brak miłości do poczętego dziecka.

Ta ostatnia przyczyna ściśle koreluje z okolicznościami zawarcia małżeństwa, które są ważnym elementem dowodzenia symulacji. Wśród nich zachowanie się nupturientów zarówno przed ślubem, jak też bezpośrednio

¹⁷ Akta Sądu Diecezjalnego w Tarnowie, sygn. 4986, s. 22-23.

¹⁸ Tamże, s. 34-35.

po zawarciu małżeństwa [tamże, 163-73]. W przedmiotowej sprawie należy wskazać, że taką wymowną okolicznością, która wystąpiła bezpośrednio przed zawarciem małżeństwa, był krótki czas znajomości przedślubnej (niespełna rok). Jakkolwiek nie znajduje się ona w katalogu przykładowych okoliczności mogących stanowić w danym przypadku symptom oczywistej nieważności małżeństwa, to przez pozostawienie przez ustawodawcę otwartego katalogu tych okoliczności należałoby się zastanowić, czy zasadnym nie byłoby także traktowanie jej jako potencjalnego symptomu oczywistej nieważności małżeństwa.

Jak chodzi o kolejną okoliczność bezpośrednio poprzedzającą zawarcie przez strony małżeństwa, należy wskazać na stosowanie przez rodziców stron presji mającej na celu jak najszybsze zawarcie przez nich małżeństwa. Niewątpliwie presja ta spowodowana była faktem nieoczekiwanego poczęcia dziecka. Biorąc pod uwagę okoliczności sprawy przedstawione przez strony w pozwie, należy stwierdzić, że nieplanowana ciąża faktycznie stanowiła w tym przypadku symptom oczywistej nieważności małżeństwa. Należy zatem uznać, że zostały spełnione wszystkie elementy dowodzenia symulacji konsensu, które są wskazywane przez doktrynę i jurisprudence rotalną.

Analizując stan faktyczny sprawy nasuwa się pytanie, czy w omawianym przypadku nie mamy do czynienia także z bojaźnią szacunkową (kan. 1103 KPK/83)? Zostały bowiem spełnione warunki charakterystyczne dla tego tytułu nieważności małżeństwa, a więc przede wszystkim stosunek podległości (rodzic – dziecko), uzasadniony strach przed ściągnięciem na siebie ciężkiego i długotrwałego gniewu w przypadku braku akceptacji małżeństwa oraz przymuszanie dokonywane za pomocą rozmaitych środków, które wytwarzają u podległego rzeczywisty stan przygnębienia [Leszczyński 2007, 108-11].

W redakcji wyroku należy, odwołując się do przedstawionych motywów faktycznych orzeczenia, krytycznie ocenić często spotykaną, lecz niepoprawną technikę redakcyjną tej części wyroku polegającą na przytaczaniu treści oświadczeń stron i zeznań świadka metodą „kopiuj-wklej”. Natomiast w części rozstrzygającej wyroku należałoby doprecyzować, że chodzi o symulację całkowitą, a nie ogólnie o symulację zgody małżeńskiej. Ponadto, brak jest w orzeczeniu informacji o miejscu stałego zamieszkania stron (kan. 1612 § 1 KPK/83) oraz tego, jacy świadkowie zostali przesłuchani w procesie (podano jedynie, że było ich czterech, a jednym z nich był ojciec powódki), a także daty uwag obrońcy węgła oraz daty konsultacji (ustnych i pisemnych) z biskupem diecezjalnym.

Na końcu należy odnieść się do czasu trwania procesu i zauważyć, że od zawiązania formuły sporu do posiedzenia upłynęło ponad 30 dni (kan. 1685 KPK/83), a zatem należy stwierdzić, że pomimo tego, że proces trwał stosunkowo krótko (ok. 4 miesiące), nie zostały dochowane wszystkie terminy wymagane dla trybu skróconego. Takie spostrzeżenie obliгуje do postawienia pytania, czy terminy wymagane przez ustawodawcę do przeprowadzenia procesu małżeńskiego w trybie skróconym nie są zbyt restrykcyjne?

PIŚMIENNICTWO

- Glinkowski, Benedykt. 2004. *Symulacja całkowita zgody małżeńskiej w orzecznictwie Roty Rzymskiej (1965-1995)*. Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Wydział Teologiczny.
- Góralski, Wojciech. 2017. *Proces małżeński skrócony przed biskupem*. Płock: Płocki Instytut Wydawniczy.
- Leszczyński, Grzegorz. 2007. „Bożań szacunkowa jako przyczyna nieważności małżeństwa (kan. 1103 KPK).” *Ius Matrimoniale* 12. nr 18:108-11. [https://doi.org/10.21697/im.2007.12\(18\).06](https://doi.org/10.21697/im.2007.12(18).06)
- Majer, Piotr. 2015. „Art. 5/ Tytuł V – Proces małżeński skrócony przed biskupem.” W *Praktyczny komentarz do Listu apostolskiego motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus papieża Franciszka*, red. Piotr Skonieczny, 164-218. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej Biblos.
- Viladrich, Pedro J. 2023. „Komentarz do kan. 1101.” W *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Wydanie 2. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. Piotr Majer, 666-67. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.

NAUCZANIE I POSTAWA KOŚCIOŁA WOBEC IDEOLOGII GENDER

TEACHING AND THE CHURCH'S STANCE ON GENDER IDEOLOGY

Ks. prof. dr hab. Ryszard Sztychmiller

Korpus Adwokatów Kościelnych, Polska

e-mail: Ryszard.Sztychmiller@uwm.edu.pl; <https://orcid.org/0000-0001-6441-3291>

Abstrakt

Ideologia *gender* przenika życie społeczne i sferę stanowienia prawa. Rozprzestrzenianie progenderowych rozwiązań prawnych wymaga szczególnej uwagi, czujności i działania ze strony wszystkich poważnie myślących o przyszłości, a szczególnie instytucji i osób chroniących prawidłowy kształt małżeństwa oraz dobre funkcjonowanie rodziny. Dotyczy to także prawodawstwa kanonicznego.

Autor najpierw przywołuje najważniejsze regulacje obowiązującego prawa kanonicznego chroniące małżeństwo, następnie przedstawia główne założenia i cele ekspansji ideologii *gender*, po czym prezentuje najnowsze wypowiedzi przedstawicieli Kościoła katolickiego, odnoszące się do małżeństwa i rozwiązań *pro-genderowych*.

W sytuacji wysiłków Unii Europejskiej (od dziesięcioleci) i rządzących w Polsce (od 2013 r.) zmierzających do propagowania ideologii *gender*, deprecjacji tradycyjnej rodziny a ułatwiania permissywizmu moralnego, nieodpowiedzialnych zachowań seksualnych, także dzieci i młodzieży, zabijania dzieci przez aborcję, obowiązkiem moralnym, a czasem i prawnym, każdego uczciwego człowieka jest działanie na rzecz stanowienia praw wspierających wychowanie do odpowiedzialności, wspierających małżeństwo i rodzinę. Obowiązek takich postaw wynika z stałego nauczania Kościoła, szczególnie papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI.

W sytuacji dość powszechnego braku świadomości społeczeństw na temat celów i sposobów działania propagatorów ideologii *gender*, konieczne jest także intensywniejsze informowanie społeczeństwa o wszystkich aspektach tej ideologii, aby potrafiło ono, a zwłaszcza ciała prawodawcze, zajmować odpowiedzialne i prawidłowe wobec niej stanowisko.

Słowa kluczowe: małżeństwo, rodzina, ochrona małżeństwa, LGBT, *gender*

Abstract

Gender ideology permeates social life and the sphere of lawmaking. The spread of pro-gender legal solutions requires special attention, vigilance, and action from all those who seriously care about the future, particularly institutions and individuals who protect the proper shape of marriage and the healthy functioning of the family. This pertains to both secular and canonical legislation.

The Author first refers to the most important regulations of the current canon law that protect marriage, then presents the main assumptions and goals of the expansion of gender ideology, next discussing the most recent statements from Catholic Church representatives regarding marriage and pro-gender solutions.

From the above, it follows that in the context of the European Union's and the current Polish government's efforts to promote *gender* ideology, undermine the traditional family, facilitate moral permissivism, irresponsible sexual behaviors, including those of children and young people, and the killing of children through abortion, the moral, and sometimes even legal obligation of every honest person is to act in favor of creating laws that support education toward responsibility, and which support marriage and family. This duty stems from the constant teachings of the Church, particularly those of Pope John Paul II and Pope Benedict XVI.

In light of the widespread lack of public awareness about the goals and methods of those promoting *gender* ideology, it is essential to intensively inform society about all aspects of this ideology, so that it can, and particularly the legislative bodies, adopt a responsible and proper stance toward it.

Keywords: marriage, family, protection of marriage, LGBT, *gender*

Wstęp

Od wieków pojęcia „seksualność” i „płciowość” uznawane były za bliskoznaczne i często używane zamiennie. W ostatnich dziesięcioleciach, wskutek ekspansji oraz narracji środowisk LGBT, nabierają one różnych znaczeń. Według nich słowo „seksualność” (*sexual*) odnosi się tylko do biologicznego i metrykalnego wymiaru płci, natomiast słowo „płciowość” (*gender*) odnosi się do płci psychologicznej lub kulturowej. Zwolennicy LGBT nie ukrywają, że ich skrótowe określenie jest akronimem utworzonym z początkowych liter angielskich słów określających lesbijki (*lesbian*), gejów (*gay*), biseksualistów (*bisexual*) oraz osoby transseksualne (*transsexual* i *transgender*) [Bojarska i Kowalczyk 2010, 34-61; Machinek 2021, 16]. Ideologia LGBT lub ideologia gender, rzadziej nazywana propagandą homoseksualizmu, to określenia używane zbiorczo w odniesieniu do szeregu idei emancypacyjnych

szeroko pojętych mniejszości seksualnych, osób transpłciowych i innych grup społecznych, deklarujących że czują się dyskryminowane ze względu na kwestie związane z ich seksualnością¹. Określenia te są jednak odrzucone przez większość osób o poglądach liberalnych i lewicowych. Według osób o poglądach prawicowych ideologia LGBT ma służyć afirmacji a następnie uprzywilejowaniu mniejszości seksualnych poprzez szereg kontrowersyjnych zabiegów w zakresie prawnym, ograniczanie wolności słowa pod pretekstem mowy nienawiści, laicyzację społeczeństwa, zabiegi językowe i tym podobne. Konserwatyści postulaty uznają za nie do przyjęcia, gdyż wypaczają one naturę człowieka, naruszają obiektywną rzeczywistość oraz tradycyjny system moralny oparty na wartościach chrześcijańskich lub konserwatywnych. W Polsce określenia te weszły do powszechnego użycia w latach 2012-2019².

Niektórzy badacze sprzeciwiają się nazywaniu *gender* ideologią, gdyż według nich jest ono nauką. Rzeczywiście, w wielu ośrodkach powstały zespoły badawcze zajmujące się *gender*, lecz nie świadczy to o tym, że *gender* jest nauką. Podobnie jak ziemia nie jest nauką, a jest nią nauka zwana geologią. Zwroty „ideologia *gender*” bądź „ideologia LGBT”, czasem używane są zamiennie jako zwroty synonimiczne. Nie są to terminy typowo naukowe, a raczej potoczne, obecne często także w dyskursie światopoglądowym, zwłaszcza z odniesieniem do preferowanych wartości kulturowych danego państwa czy organizacji, aksjologicznego odniesienia dla ustawodawców [Duerst-Lahti 2010]. *Słownik Języka Polskiego* stanowi, iż „ideologia to pojęcie występujące w filozofii i naukach społecznych oraz politycznych, które określa zbiory poglądów służących do całościowego interpretowania i przekształcania świata”³.

Od początku 2024 r. władze centralne w Polsce, a także niektóre władze samorządowe otwarcie promują postawy oraz ideologię *gender* jako coś postępowego, przyjaznego człowiekowi i wymaganego przez Unię Europejską [Trela 2024]. Wtórują im zwłaszcza lewicowi dziennikarze i podobne media. W umowie Polski z UE dopisano zakaz dofinansowywania samorządów, które podjęły uchwały przeciw propagowaniu ideologii LGBT⁴.

¹ Ideologia *gender*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Ideologia_LGBT [dostęp: 26.08.2024].

² Tamże.

³ *Ideologia*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/ideologia;3913853.html> [dostęp: 15.01.2025].

⁴ W umowie Polski z UE znalazł się zakaz *finansowania stref anty-LGBT*, <https://www.rp.pl/finanse/art36559521-w-umowie-polski-z-ue-znalazl-sie-zakaz-finansowania-stref-anty-lgbt> [dostęp: 26.08.2024]. Zob. Kubicka-Żach 2020.

W poprzednich wiekach i dziesięcioleciach katolicy w Polsce i na świecie byli przyzwyczajeni do względnej stabilności nauczania Kościoła, zwłaszcza w kwestiach związanych z moralnością. Jednak w ostatnich dziesięcioleciach, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, niektóre Kościoły lokalne, zwłaszcza w niektórych krajach Europy Zachodniej i Ameryki Północnej zaczęły głosić zasady moralne odmienne od tradycyjnej nauki Kościoła. Od kilku lat przejawy takiego nauczania zaczęły pojawiać się także w organach Stolicy Apostolskiej.

Do niedawna tradycyjne małżeństwo cieszyło się wielkim szacunkiem, nie tylko w Kościele, lecz także wśród niekatolickich społeczeństw w wielu częściach świata, w tym w Europie. Szczególne przywiązanie do tradycyjnej wizji małżeństwa i rodziny wykazywały raporty duszpasterskie i wyniki badań socjologicznych w Polsce. Jednak w prawodawstwach świeckich zaczęło się to zmieniać już w XX w., a przeciwne małżeństwu rozwiązania nasilają się w XXI w. Tendencje te przenikają także do niektórych społeczności katolickich i zaczynają być przyjmowane przez niektórych hierarchów kościelnych [Budnikowski 2024]⁵. Wymaga to ustosunkowania się do tych nowych zjawisk.

Coraz więcej wskazuje na to, że żyjemy w czasie kolejnej wojny kulturowej, której przywódcy i promotorzy usiłują zniszczyć wszystko, co wytworzyła wielowiekowa kultura związana z religią chrześcijańską, zwłaszcza katolicką [Staniszewski 2022]. W Polsce objawia się to także walką z kulturą narodową, opartą w znacznej mierze na sprawdzonych wartościach tradycyjnych, na ogół o podstawach chrześcijańskich [Roszkowski 2022; Tenże 2023]. Zwolennicy nowego porządku coraz śmielej i otwarcie zwalczają religię katolicką, Kościół oraz instytucje z nimi związane. Takimi instytucjami jest m.in. chrześcijańskie małżeństwo i tradycyjna trwała rodzina. Zwolennicy nowego ładu społecznego zwalczają wszystko i wszystkich, którzy kultywują wartości chrześcijańskie i trwałe wartości ogólnoludzkie. Popierają oni prądy i rozwiązania prawne uznające równouprawnienie lub wyższość innych form życia niż małżeństwo, mających – w ich zamierzeniu – zastąpić małżeństwo. Coraz aktywniejsi stają się przedstawiciele filozofii czy ideologii *gender*, którzy małżeństwo mężczyzny i kobiety uznają za szkodliwy stereotyp, który należy zwalczać, proponując zastępowanie go innymi formami życia.

⁵ Niemcy kontynuują Drogę Synodalną, <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2023-11/niemcy-kontynuuj-a-droge-synodalna.html> [dostęp: 26.08.2024].

W tej sytuacji wskazane jest podjęcie przez Kościół próby zbadania i określenia, czy te nowe tendencje przeciwne są normom prawa kanonicznego chroniącym tradycyjne małżeństwo, czy nie. W tym celu należy najpierw przywołać najważniejsze regulacje obowiązującego prawa kanonicznego (powszechnego i polskiego) chroniące małżeństwo, następnie przedstawić główne założenia i cele ekspansji ideologii *gender*, po czym zaprezentować najnowsze wypowiedzi przedstawicieli Kościoła katolickiego, odnoszące się do małżeństwa i rozwiązań *pro-genderowych*. Wtedy okaże się, czy wypowiedzi te są zgodne z przedfranciszkowym nauczaniem Kościoła (do 2012 r.). W zakończeniu zawarte zostały postulaty zmierzające do umacniania trwałości oraz znaczenia małżeństwa i rodziny.

1. Normy prawa kanonicznego chroniące małżeństwo

Największa część norm Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.⁶ dotyczących małżeństwa traktuje o właściwym przygotowaniu do małżeństwa i warunkach ważnego jego zawierania (kan. 1063-1123). Pozwalają one określić katolicki model małżeństwa, który był już analizowany przez wielu autorów, także przeze mnie [Szttychmiller 1999, 244-48; Tenże 2009, 97-103; Tenże 2013, 13-25; Tenże 2015, 27-44; Tenże 2016, 27-38]. Rangę instytucji małżeństwa Kościół Katolicki podkreśla m.in. przez normy prawne stanowiące, że warunkiem ważnego zawarcia małżeństwa jest odpowiednia zdolność podmiotowa i przedmiotowa kandydata do małżeństwa, w tym jego zdolność osobowościowa. Aby tę zdolność zapewnić, prawo kanoniczne żąda odpowiedniego przygotowania i weryfikacji kandydata do małżeństwa. Normy ogólne dotyczące przygotowania do małżeństwa zawarł prawodawca kościelny w kan. 1063 i 1065. Zaś w kan. 1096 § 1 KPK/83 wymaga się – do ważności zawieranego małżeństwa – aby oboje narzeczeni m.in. wiedzieli, „że małżeństwo jest trwałym związkiem między mężczyzną i kobietą”.

Normy szczegółowe do przywołanych norm wydały poszczególne episkopaty krajowe. Także Episkopat Polski wydał odpowiednie normy, zawarte m.in. w jego kilku instrukcjach (z lat 1969, 1975, 1986, 1987)⁷.

⁶ *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].

⁷ *Instrukcje Episkopatu Polski*. Publikowane w: *Prawodawstwo Kościoła w Polsce 1961-1970*,

Nakazano w nich m.in. trójstopniowe przygotowanie do małżeństwa. Takie solidne, trzystopniowe przygotowanie do małżeństwa zostało zachowane także w *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin*⁸. Ważnym w tej materii jest też uchwalony przez II Polski Synod Plenarny dokument *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*⁹ oraz ostatni dokument dotyczący tego zakresu, czyli dekret ogólny Konferencji Episkopatu Polski z 26 listopada 2019 r.¹⁰

2. Główne cele i sposoby ekspansji filozofii/ideologii gender

Ruchy liberalne ożywione po rewolucji obyczajowej z 1968 r., polegającej głównie na krytyce autorytetów i oddzielaniu prokreacji od życia płciowego, skutecznie starają się wpoić społeczeństwu, że seksualność jest najważniejsza. Czynią to także wobec dzieci, rozbudzając je seksualnie m.in. poprzez tzw. wychowanie seksualne w szkołach oraz przez media, zachęcając je do aktywności seksualnej, traktowanej jako jedna z najważniejszych dziedzin życia. A to skutkuje coraz częstszym korzystaniem z antykoncepcji i aborcji.

Wielka ofensywa *gender mainstreaming* nastąpiła w 1995 r. podczas IV Światowej Konferencji ONZ do Spraw Kobiet w Pekinie. Przewodnictwo konferencji znajdowało się w rękach organizacji pozarządowych (NGO), którym przewodniczyło międzynarodowe lobby lesbijek. Swoje wpływy wykorzystały do tego, aby w urzędowych dokumentach ONZ pojęcie *sex* (płeć) zastąpić pojęciem *gender*. Aktywiści *gender* dążą do tego, aby podważyć jednoznaczność dwojga płci na rzecz „płynnej tożsamości” płciowej.

Ukrywają tę prawdę ci, którzy mówią, że w *gender* chodzi tylko o równość mężczyzn i kobiet. Tak się maskują, aby zyskać poparcie

t. 1, ATK, Warszawa 1971, s. 264-75; „Warmińskie Wiadomości Diecezjalne” 30 (1975), s. 65-71; *Dokumenty duszpastersko-liturgiczne Episkopatu Polski 1966-1993*, red. Czesław Krakowiak, i Leszek Adamowicz, Lubelskie Wydawnictwo Archidiecezjalne, Lublin 1994, s. 123-69 i 195-207.

⁸ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin* (01.05.2003), Vita familiae, Warszawa 2003, s. 23-32. Zob. Szytchmiller 1992, 67-76; Tenże 1997, 345-70; Tenże 2013, 13-25.

⁹ *Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie*, w: II Polski Synod Plenarny (1991-1999), Pallottinum, Poznań 2001, s. 29-48. Zob. Syczewski 2008, 259-69.

¹⁰ Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny KEP z 26 listopada 2019 r. o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego*, <https://episkopat.pl/nowe-przepisy-o-kanonicznym-przygotowaniu-do-malzenia-to-pomoc-dla-duszpasterzy/> [dostęp: 14.01.2024].

niezorientowanych, a potem przeprowadzić swoją strategię. Zdaniem wielu środowisk naukowych ideologia *gender* jest obecnie największym zagrożeniem dla rodziny, dla społeczności narodowych, dla przyszłości społeczności światowej a jednocześnie dla wartości chrześcijańskich [Machinek 2021, 21-226; Szttychmiller 2014, 43-58; Tenże 2022, 49-50].

Należy zwrócić uwagę, że według Międzynarodowej Statystycznej Klasyfikacji Chorób i Problemów Zdrowotnych ICD-10 (ang. International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems) transseksualizm oznacza zaburzenie tożsamości płciowej, które może występować u młodzieży i dorosłych. Jest to międzynarodowa jednostka chorobowa oznaczona symbolem F64.0. Leczenie tego schorzenia odbywa się w sposób farmakologiczny, za pomocą środków hormonalnych, ale może także zostać podjęta decyzja o przeprowadzeniu operacji chirurgicznej. Zgodnie z psychologiczną definicją, przedstawioną przez Amerykańskie Towarzystwo Psychologiczne (ang. American Psychological Association), na którą powołują się liczne publiczne instytucje zdrowia psychicznego na świecie, transseksualizm jest podzbiorem transpłciowości (transgenderyzmu). A transgenderyzm to ogólny termin obejmujący osoby, których tożsamość płciowa lub role płciowe różnią się od tych, które są zwykle związane z płcią, do której zostały one przypisane po urodzeniu¹¹. Przez zwolenników LGBT podejmowane są próby, aby w kolejnych edycjach klasyfikacji chorób odejść od klasyfikowania transseksualizmu jako zaburzenia psychicznego [Machinek 2021, 33].

Warto tu przypomnieć, że w art. 7 ust. 3 Rzymskiego Statutu Międzynarodowego Trybunału Karnego z 17 lipca 1998 r.¹² zapisano: „Dla celów niniejszego statutu przyjmuje się, że pojęcie „płeć” (gender) odnosi się do dwóch płci: męskiej i żeńskiej w kontekście społecznym. Pojęcie „płeć” (gender) nie ma żadnego innego znaczenia od wskazanego powyżej”. Jest to definicja prawna, która obecnie nie jest przez wszystkich przyjmowana, zwłaszcza w środowiskach prawników czy aktywistów, którzy proponują rozumienie *gender* jako płci kulturowej, przeciwstawionej płci biologicznej.

W ostatnich latach nasila się walka o panseksualizację społeczeństwa, uznawanie seksualności za najważniejszy wymiar człowieka, która toczona

¹¹ American Psychological Associatio, *A glossary: Defining transgender terms*, <https://www.apa.org/monitor/2018/09/ce-corner-glossary> [dostęp: 15.01.2021].

¹² Dz. U. z 2003 r., Nr 78, poz. 708.

jest w Polsce i w Europie, a której celem (na ogół przemilczanym, ale czasem otwarcie wyrażanym) jest zniszczenie chrześcijańskiego systemu wartości, w tym zniszczenie tradycyjnej rodziny opartej na modelu chrześcijańskim. Zwolennicy *gender* nie ukrywają, że ich celem jest zwalczanie heteroseksualnej normatywności, co w praktyce oznacza całkowite zrównanie prawne i społeczne par heteroseksualnych i homoseksualnych.

Uprawnione jest używanie pojęcia rewolucji na określenie haseł, celów i działań zwolenników LGBT i *gender* [tamże, 36]. Nie jest ta rewolucja tak krwawa jak jej poprzedniczki (rewolucja francuska, bolszewicka w ZSRR, rewolucja obyczajowa w Europie Zachodniej w latach 60-tych XX w., rewolucja kulturalna w Chinach), bo i czasy się zmieniły. Wspólną cechą wszystkich tych rewolucji jest dążenie do radykalnej zmiany stosunków społecznych, określanie się jako postępowe i jedynie słuszne, sztandarowe głoszenie wolności i równości a praktyczne nieprzestrzeganie tego, wrogość wobec chrześcijaństwa i szczególnie eliminowanie Kościoła katolickiego z przestrzeni publicznej, walka z tradycyjną kulturą, gotowość do łamania prawa i stosowania przemocy, tendencja do kontrolowania całego życia społecznego i prywatnego obywateli [tamże, 38-48; Roszkowski 2019, 69].

Rewolucja ta może mieć podobnie długofalowe konsekwencje, jeśli społecznicy, prawnicy i politycy, doceniający doniosłe osiągnięcia człowieka w historii, nie rozpoznają na czas jej zagrożeń. Wśród społeczników i naukowców wyrażane jest przekonanie, że promowanie ideologii *gender* i jej programu jest nie tylko pochwalaniem i usprawiedliwianiem dewiacyjnych zachowań seksualnych, ale coraz częściej także zakazywaniem swobodnej dyskusji (w uczelniach, w nauce, w polityce) ochrony tradycyjnych wartości moralnych, przekreślanie cywilizacyjnej funkcji małżeństwa i rodziny. Wykorzystuje się do tego „konja trojańskiego” nazywanego współcześnie „mową nienawiści”, do której zalicza się tylko wszelkie twierdzenia i wypowiedzi niezgodne z linią rządzącej ideologii [Dorosiński 2024].

Gender mainstreaming wybrał działanie od najwyższych światowych struktur organizacyjnych w dół: od najwyższych władz ONZ, poprzez Unię Europejską, aż po władze państwowe poszczególnych krajów. Prowadzi on politykę tzw. wiernych kadr, które najpierw szkoli, a potem ma na celu podporządkowanie ideologii *gender* wszelkich decyzji podejmowanych na szczeblach państwowych.

Współcześnie w Polsce i w całej Europie widoczny jest zmasowany napór liberalnej myśli, pochodzącej zwłaszcza z Europy Zachodniej, w której podważa się znaczenie małżeństwa i rodziny. W prawodawstwie najczęściej nie uwzględnia się potrzeb rodziny, a w środkach masowego przekazu coraz rzadziej używa się słów: „małżeństwo” i „rodzina”, zastępując je określeniami „partnerzy” czy „wspólnota”. Pojęcia te są mniej precyzyjne i obejmują różne związki nieformalne i patologiczne. W niektórych krajach zezwala się nawet na tzw. tranzycję, czyli na oficjalną zmianę swojej płci, nawet kilkakrotnie, także u dzieci.

Niedawno ujawniono dramatyczne dane o masowym zmienianiu płci dzieciom w USA. W latach 2019-2023 w pięciu stanach „zmianę płci” przeprowadzono w USA na prawie 14 tys. dzieci. Jeszcze więcej dostało blokery dojrzewania lub hormony. Organizacje alarmują, że to „wierzchołek góry lodowej”, udowadniają kłamstwa medycznego establishmentu i radykalnych polityków. „Statystyki [...] przedstawiają tysiące dzieci, które są traktowane jak króliki doświadczalne w nieudowodnionych, a czasami niebezpiecznych eksperymentach medycznych [...] znaczna część dowodów wskazuje, że ‘potwierdzenie’ dezorientacji co do płci niesie ze sobą poważne szkody”¹³. Obecnie 25 stanów w Stanach Zjednoczonych uznaje, że operacje „zmiany płci” są nielegalne. Podobnie 24 z nich zakazało również interwencji hormonalnych. Zaś prawodawstwo 6 stanów (Alabama, Floryda, Idaho, Dakota Północna, Oklahoma i Karolina Południowa) uznało takie zabiegi za przestępstwo, podlegające karze. W 2024 r. także Sąd Najwyższy stanu Teksas w USA podtrzymał zakaz wykonywania zabiegów „zmiany płci” u dzieci¹⁴.

W 2024 r. władze RP otworzyły nowy front walki z modelem rodziny opartym na tradycji chrześcijańskiej przez wydawanie nielegalnych rozporządzeń. Nielegalne są dlatego, gdyż są wydawane niezgodnie

¹³ Ujawniono dramatyczne dane. W tych stanach USA masowo „zmieniają płeć” dzieciom, <https://dorzeczy.pl/zdrowie/642538/w-tych-stanach-usa-masowo-zmieniaja-plec-dzieciom.html> [dostęp: 16.11.2024]. Grupa lekarzy z organizacji Do No Harm uruchomiła bazę danych szpitali w Stanach Zjednoczonych zajmujących się „zmianą płci” nieletnich. W wyniku prac ujawniono, że w latach 2019-2023 co najmniej 13 994 dzieci poddano zabiegom „zmiany płci”, z czego większość miała miejsce zaledwie w pięciu stanach.

¹⁴ Według wyroków Sądu Najwyższego Teksasu z maja 2023 i z czerwca 2024 r., zabiegi „zmiany płci” u dzieci są nielegalne; zob. *Teksas. Sąd Najwyższy utrzymuje zakaz operacji „zmiany płci” u dzieci. „To przestępstwo”*, <https://dorzeczy.pl/religia/606288/sad-najwyzszy-teksasu-zakazal-operacji-zmiany-plci-u-dzieci.html> [dostęp: 15.11.2024].

z konstytucją, czyli bez uzgodnienia z rodzicami i kościołami¹⁵. Pierwszym jest „Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 17 stycznia 2025 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach”¹⁶, a drugim jest podpisane 6 marca 2025 r. (także przez min. Barbarę Nowacką, przedstawicielkę skrajnej lewicy) rozporządzenie ustalające „Podstawy programowe do przedmiotów: edukacja obywatelska i edukacja zdrowotna”¹⁷.

Pierwsze rozporządzenie ogranicza ilość lekcji religii w szkołach do 1 godz. tygodniowo oraz praktycznie zachęca dzieci i młodzież do rezygnowania z lekcji religii, zezwalając na nie tylko praktycznie tylko przed innymi lekcjami szkolnymi lub po nich¹⁸. Drugie rozporządzenie dotyczy m.in. przedmiotu „Edukacja zdrowotna”, który ma zastąpić przedmiot „Wychowanie do życia w rodzinie”. W projekcie tego rozporządzenia opublikowanym i rozesłanym do konsultacji w listopadzie 2024 r. zaproponowano model edukacji seksualnej opartej na afirmacji przyjemności bez odniesienia do miłości i osobowej relacji partnerów¹⁹. Proponowana tam seksualizacja dzieci już od 4 klasy szkoły podstawowej, poprzez zachęcanie ich do działań autoseksualnych uznawanych za normę medyczną, szukanie sposobów przyjemności seksualnej, omawianie kwestii prawnych i społecznych związanych

¹⁵ Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r., Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm. [dalej: Konstytucja RP], art. 25, 48 i 53.

¹⁶ Dz. U. z 2025 r., poz. 66.

¹⁷ *Podstawy programowe do przedmiotów: edukacja obywatelska i edukacja zdrowotna podpisane przez Minister Edukacji*, <https://www.gov.pl/web/edukacja/podstawy-programowe-do-przedmiotow-edukacja-obywatelska-i-edukacja-zdrowotna-podpisane-przez-minister-edukacji> [dostęp: 15.03.2025].

¹⁸ Rozporządzenie Ministra Edukacji z dnia 17 stycznia 2025 r. zmieniające rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach, Dz. U. 2025 r., poz. 66.

¹⁹ Dokument przekazujący „Podstawy programowe do przedmiotów: edukacja obywatelska i edukacja zdrowotna” do konsultacji społecznych, <https://legislacja.rcl.gov.pl/docs//579/12391554/13094183/13094193/dokument692516.pdf> [dostęp: 19.03.2025]. Wynika z niego, że wysłano także do Polskiej Rady Ekumenicznej i Sekretariatu Konferencji Episkopatu Polski; natomiast w omówieniu nadesłanych uwag brak wspomnienia o uwagach tych podmiotów. Z tego projektu wynika, że „na bazie podstawy programowej tego nowego przedmiotu, można będzie uzasadniać wczesną seksualizację i indoktrynację zgodnie z postulatami lobby LGBT oraz ideologią gender, a rodzice nie będą już mogli się temu przeciwstawić” [Puzio 2024]. Do chwili złożenia artykułu do druku nie opublikowano szczegółowych treści obowiązujących w przedmiocie „Edukacja zdrowotna”.

z przynależnością do grupy osób LGBTQ+ spotyka się z protestami rodziców dzieci szkolnych [Puzio 2024; Kwaśniewski 2024]²⁰.

3. Współczesne nauczanie Kościoła wobec *gender*

Do czasów papieży św. Jana Pawła II i Benedykta XVI stanowisko Kościoła wobec propozycji i rozwiązań *pro-genderowych* było jednoznacznie negatywne. Potem w wypowiedziach i dokumentach Kościoła zabrakło tej jednolitości. W czasie pontyfikatu Jana Pawła II, Kongregacja Nauki Wiary, kierowana przez prefekta Josefa Ratzingera, dnia 3 czerwca 2003 r. za aprobatą Papieża opublikowała *Uwagi dotyczące projektów legalizacji prawnej związków między osobami homoseksualnymi*²¹. Stwierdzono w nich, że żadna ideologia nie może pozbawić ludzi pewności, że „małżeństwo istnieje tylko między dwiema osobami różnej płci, które przez wzajemne osobowe oddanie, im właściwe i wyłączne, dążą do jedności ich osób. W ten sposób udoskonalają się wzajemnie, by współpracować z Bogiem w przekazywaniu i wychowaniu nowego życia ludzkiego”²². Nie ma podstawy do porównywania czy zakładania analogii między związkami homoseksualnymi a małżeństwem. „Małżeństwo jest święte, natomiast związki homoseksualne pozostają w sprzeczności z naturalnym prawem moralnym. Czyny homoseksualne bowiem «wykluczają z aktu płciowego dar życia. Nie wynikają z prawdziwej komplementarności uczuciowej i płciowej. W żadnym wypadku nie będą mogły zostać zaaprobowane»”²³.

²⁰ *Uwagi do projektów rozporządzeń Ministra Edukacji dotyczących likwidacji wychowania do życia w rodzinie i wprowadzenia do szkół przedmiotu „edukacja zdrowotna”* (15.11.2024), <https://ordoiuris.pl/edukacja/uwagi-do-projektow-rozporzadzen-ministra-edukacji-dotyczacych-likwidacji-wychowania-do> [dostęp: 19.03.2025].

²¹ Kongregacja Nauki Wiary, *Uwagi dotyczące projektów legalizacji prawnej związków między osobami homoseksualnymi* (03.06.2003) [dalej: Uwagi], https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_pl.html [dostęp: 14.11.2024].

²² Tamże, nr 2.

²³ Tamże, nr 4. Zob. *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997; tekst polski: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2002, nr 2357-2359; Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna o niektórych aspektach działalności postępowania katolików w życiu politycznym* (24.11.2002), https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_pl.html [dostęp: 15.03.2025], nr 4.

Gdzie zgromadzeniu ustawodawczemu przedłożony zostaje projekt prawa legalizującego związki homoseksualne, „parlamentarzysta katolicki ma obowiązek moralny wyrazić jasno i publicznie swój sprzeciw, i głosować przeciw projektowi ustawy. Oddanie głosu na rzecz tekstu ustawy, tak szkodliwej dla dobra wspólnego społeczności, jest czynem poważnie niemoralnym” (*Uwagi*, nr 10). A tam gdzie zalegalizowano związki homoseksualne, bądź zrównano ich prawa z prawami małżeństw, konieczne jest przeciwstawienie się temu w sposób jasny i wyrazisty (*Uwagi*, nr 5), bowiem „ustawodawstwa przychylne związkom homoseksualnym są sprzeczne z prawym rozumem” (*Uwagi*, nr 6). Łagodniej natomiast należy oceniać same osoby ze skłonnościami homoseksualnymi: „według nauczania Kościoła, mężczyźni i kobiety o skłonnościach homoseksualnych powinni być traktowani z szacunkiem, współczuciem i delikatnością” (*Uwagi*, nr 4).

Ponadto w porządku antropologicznym brak dwubiegunowości płciowej w związku homoseksualnym „stwarza przeszkody w normalnym rozwoju dzieci, ewentualnie włączonych w takie związki. Brakuje im doświadczenia macierzyństwa albo ojcostwa. Włączenie dzieci do związków homoseksualnych na drodze adopcji oznacza w rzeczywistości dokonanie przemocy na tych dzieciach w tym sensie, że wykorzystuje się ich bezbronność dla włączenia ich w środowisko, które nie sprzyja ich pełnemu rozwojowi ludzkiemu” (*Uwagi*, nr 7) i jest sprzeczne z Konwencją międzynarodową ONZ o prawach dziecka z 20 listopada 1989 r.²⁴, według której najważniejszą wartością podlegającą ochronie, jest zawsze dobro dziecka [Stojanowska 2000], będącego istotą słabszą i bezbronną. W uwagach kongregacji stwierdza się wprost, że „nieuniknioną konsekwencją legalizacji prawnej związków

²⁴ Konwencja o prawach dziecka przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 20 listopada 1989 r., <https://sip.lex.pl/akty-prawne/dzu-dziennik-ustaw/konwencja-o-prawa-ch-dziecka-nowy-jork-1989-11-20-16794487> [dostęp: 20.03.2025]. W art. 3 tej obowiązującej także w Polsce konwencji postanowiono m.in.: „1. We wszystkich działaniach dotyczących dzieci, podejmowanych przez publiczne lub prywatne instytucje opieki społecznej, sądy, władze administracyjne lub ciała ustawodawcze, sprawą nadrzędną będzie najlepsze zabezpieczenie interesów dziecka. 2. Państwa-Strony działają na rzecz zapewnienia dziecku ochrony i opieki w takim stopniu, w jakim jest to niezbędne dla jego dobra, biorąc pod uwagę prawa i obowiązki jego rodziców, opiekunów prawnych lub innych osób prawnie za nie odpowiedzialnych, i w tym celu będą podejmowały wszelkie właściwe kroki ustawodawcze oraz administracyjne”. Konwencja nakłada więc na państwa będące jej stronami obowiązek uznania dobra dziecka za dobro preferowane w stosunku do innych dóbr i interesów osób fizycznych i prawnych.

homoseksualnych jest podważenie definicji małżeństwa” (*Uwagi*, nr 8). Związki te nie realizują też zadań, ze względu na które małżeństwo i rodzina zasługują na wysokie uznanie prawne.

Papież Benedykt XVI wypracował i ogłosił jasne stanowisko Kościoła wobec ideologii *gender*. Stwierdził wprost, że ideologia ta jest błędna i groźna, gdyż kwestionuje naturę człowieka, manipuluje nią i odbiera człowiekowi godność²⁵. Ideologia *gender* była dla Benedykta XVI jednym z najważniejszych wyzwań dla Kościoła²⁶. Papież ten podtrzymał ocenę zjawiska homoseksualizmu i *gender* wyrażaną wcześniej przez Kongregację Nauki Wiary i poruszył tę ważną kwestię jeszcze raz pod koniec stycznia 2013 r., kiedy to powiedział: „Kościół powtarza swoje wielkie ‘tak’ dla godności i piękna małżeństwa jako wiernego i płodnego wyrazu sojuszu między mężczyzną a kobietą, a ‘nie’ dla takich filozofii jak *gender*”²⁷.

Papież Franciszek nigdy nie użył pojęcia *gender* i nie odniósł się do dyskusji na ten temat. Odpowiedzi na pytanie, dlaczego nie zabiera głosu w kontrowersyjnych kwestiach moralności i seksualności, Franciszek udzielił w uznanym za programowy wywiadzie dla jezuickiego pisma „*Civiltà Cattolica*”. Dał w nim jasno do zrozumienia, że nie widzi potrzeby ciągłego mówienia o kwestiach nauczania dogmatycznego²⁸. Jednak w odczuciach niektórych naukowców i wielu wiernych, także niektórych biskupów, dysonans w nauczaniu i praktyce współczesnego Kościoła nadal pozostaje.

Dla wielu badaczy i innych osób ważne jest, czy opisane wyżej nowe tendencje w podejściu do płciowości, par homoseksualnych i innych niezgodnych z tradycyjną nauką Kościoła dadzą się pogodzić z nakazem szczególnej ochrony małżeństwa, wynikającym z obowiązującego prawa kanonicznego i nauczania Kościoła. Czy chronią one wyjątkową wartość

²⁵ Ideologia *gender* jest groźna, gdyż kwestionuje naturę człowieka, manipuluje nią i odbiera mu godność – takie stanowisko Watykan wypracował za pontyfikatu Benedykta XVI, który o kwestii tej mówił w kilku ważnych przemówieniach tuż przed swym ustąpieniem. Zob. *Watykan: Ideologia gender jest groźna*, <https://deon.pl/kosciol/watykan-ideologia-gender-jest-grozna,206619> [dostęp: 20.07.2024].

²⁶ *Watykan a gender. Sprzeciw Benedykta XVI i milczenie Franciszka*, <https://wiadomosci.wp.pl/watykan-a-gender-sprzeciw-benedykta-xvi-i-milczenie-franciszka-6031362684727937a> [dostęp: 27.02.2024].

²⁷ *Tak dla chrześcijańskiej wizji człowieka*, <https://www.ekai.pl/tak-dla-chrzescijanskiej-wizji-czlowieka/> [dostęp: 16.11.2024].

²⁸ *Watykan: Ideologia gender jest groźna*.

i godność małżeństwa rozumianego jako związek jednego mężczyzny z jedną kobietą? Czy raczej zaburzają funkcjonowanie instytucji kościelnych, instytucji małżeństwa, rodziny i katolickiego wychowania dzieci?

Z ostatnich najnowszych wypowiedzi niektórych hierarchów Kościoła, zwłaszcza w Europie Zachodniej wynika, że są one często dwuznaczne, a czasem nawet wyraźnie sprzyjające ideologii *gender*, że czasem podważają one tradycyjne nauczanie Kościoła na temat małżeństwa, zawsze zawierane-go pomiędzy mężczyzną i kobietą, a także jego szczególnej godności²⁹.

Szczęśliwie w ogłoszonej 8 kwietnia 2024 r. przez Dykasterię Nauki Wiary Deklaracji *Dignitas infinita* o godności człowieka, wystąpiono otwarcie z krytyką teorii *gender*, będącej „niezwykle groźną, ponieważ usuwa różnice, pod pretekstem, że wszyscy są równi”³⁰. Zauważono tam, że teoria *gender* stara się „zaprzeczyć największej możliwej różnicy istniejącej między żywymi istotami: różnicy płciowej” (DI 58). „Dlatego należy odrzucić wszystkie te próby, które zaciemniają odniesienie do nieusuwalnej różnicy płciowej między mężczyzną a kobietą” (DI 59). Napiętnowano tam również praktykę zmiany płci, która zagraża wyjątkowej godności człowieka, „jaką dana osoba otrzymała od momentu poczęcia” (DI 60) [Tornielli 2024]. Dobrze byłoby, aby także sam papież Franciszek zajął jednoznaczne stanowisko w tej ważnej sprawie.

W listopadzie 2024 r. stanowisko w sprawie tranzycji płci ogłosił Zespół Ekspertów Konferencji Episkopatu Polski ds. Bioetycznych. W dokumencie tym zachęca się do „powściągliwości w stosowaniu radykalnych rozwiązań, które, jak uczy praktyka, nie tylko nie przynoszą spodziewanych rezultatów, lecz mogą trwale zdeintegrować oraz okaleczyć człowieka”³¹.

²⁹ Niemieccy biskupi popierają kampanię LGBT, krytykującą Kościół, <https://deon.pl/kosciol/nemieccy-biskupi-popieraja-kampanie-lgbt-krytykujaca-kosciol,1828304> [dostęp: 14.03.2025]. Oświadczenie w tej sprawie wydali 24 stycznia 2022 r. Podobne stanowisko zob. *Nemieccy biskupi będą błogosławić pary jedнопłciowe. Kolejny kraj sprzeciwia się Watykanowi*, https://noizz.pl/opinie/wbrew-watykanowi-nemieccy-biskupi-staja-po-stronie-osob-lgbt/ebds8nw?utm_source=duckduckgo.com_viasg_noizz&utm_medium=referal&utm_campaign=leo_automatic&srcc=undefined&utm_v=2 [dostęp: 14.03.2025].

³⁰ Dykasteria Nauki Wiary, Deklaracja o godności ludzkiej *Dignitas infinita* (25.03.2024) [dalej: DI], <https://catolico.stacja7.pl/dignitas-infinita-tekst-dokumentu-dykasterii-nauki-wiary-o-godnosc-ludzkiej/> [dostęp: 29.10.2024], nr 56.

³¹ *Polscy biskupi o zmianie płci. Jednoznaczne stanowisko*, <https://dorzeczy.pl/kraj/656878/jednoznaczne-stanowisko-biskupow-ws-zmiany-plci.html> [dostęp: 16.11.2024].

W dokumencie podkreślono, że tranzycja prowadzi do nieodwracalnej utraty zdolności prokreacyjnych. Kościół określa takie działania jako powodujące ciężki uszczerbek na zdrowiu, a przez to niegodziwe. Tranzycja może też doprowadzić do trwałego naruszenia zdolności wymaganych w relacjach osobowych, seksualnych i rodzinnych. Zespół KEP proponuje poszukiwanie godziwych metod pomocy, zgodnych z klasyczną antropologią i na miarę godności osoby ludzkiej. W opinii Zespołu działania te powinny być skierowane zarówno do osób, które identyfikują się jako transpłciowe lub mają problemy z odczytaniem swojej identyfikacji płciowej, jak i do członków ich rodzin³². Wskazane jest oficjalne zajęcie stanowiska w tej sprawie przez całą Konferencję Episkopatu Polski lub jej gremium przedstawicielskie.

Dnia 19 listopada 2024 r. Konferencja Episkopatu Polski w komunikacie po 399. konferencji plenarnej zajęła stanowisko w sprawie zamiaru wprowadzenia przez Ministerstwo Edukacji Narodowej do edukacji szkolnej treści realizujących ideologię *gender*. Biskupi wyrazili głęboki niepokój wobec planowanego zastąpienia przedmiotu „Wychowanie do życia w rodzinie” obowiązkowym przedmiotem „Edukacja zdrowotna”, którego niektóre treści stoją w sprzeczności z godnością osobową dziecka, naruszają obowiązujące w Polsce prawo, godzą w prawa rodziców do decydowania o ich dzieciach oraz zagrażają prawidłowemu rozwojowi dziecka i jego dobru³³.

Ponadto dnia 22 listopada 2024 r. biskupi w stanowisku Konferencji Episkopatu Polski wobec planowanego przedmiotu Edukacja Zdrowotna stwierdzili, że przygotowywany przez Ministerstwo Edukacji Narodowej, jako obowiązkowy, przedmiot „Edukacja Zdrowotna” jest sprzeczny z ustawą zasadniczą. Przypomnieli, że wychowanie seksualne, zgodnie z Konstytucją RP, pozostaje w kompetencjach rodziców, a nie państwa. Stwierdzili jednoznacznie: „Rodzice mają prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami. Wychowanie to powinno uwzględniać stopień dojrzałości dziecka, a także wolność jego sumienia i wyznania oraz jego przekonania.

³² Tamże. W imieniu Zespołu Ekspertów KEP ds. Bioetycznych dokument podpisał przewodniczący Zespołu bp Józef Wróbel SCJ.

³³ Konferencja Episkopatu Polski, *Komunikat z 399. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, <https://episkopat.pl/doc/221197.Komunikat-z-399-Zebrania-Plenarnego-Konferencji-Episkopatu> [dostęp: 22.11.2024]. Biskupi zwrócili w nim uwagę, że integralna edukacja seksualna musi zawierać trzy ważne dla rodziców i dzieci warunki: prorodzinność, akceptacja własnej płci i dobrowolność udziału w zajęciach, a warunki te spełnia dotychczas realizowany w szkole przedmiot „Wychowanie do życia w rodzinie”.

Rodzice mają prawo do zapewnienia dzieciom wychowania i nauczania moralnego i religijnego zgodnie ze swoimi przekonaniami³⁴.

Chrześcijańskie spojrzenie na sprawy związane z ideologią *gender* oraz LGBT przekazywane jest m.in. na lekcjach religii. Ministerstwo Edukacji chcąc swobodnie propagować wybrane przez siebie ideologie, od 2024 r. ogranicza zakres i znaczenie lekcji religii. Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski już w dniu 13 lutego 2024 r. wyraziła głębokie zaniepokojenie i sprzeciw wobec informacji płynących ze strony Ministerstwa Edukacji Narodowej zapowiadających zmianę w organizacji lekcji religii. W swoim oświadczeniu z tegoż dnia komisja stwierdziła m.in., że organizowanie w szkołach publicznych nauczania religii wynika z przestrzegania praw człowieka i podmiotowego traktowania rodziny, że wszelkie zmiany odnośnie do organizacji lekcji religii w szkole publicznej winny dokonywać się zgodnie z obowiązującym prawem i w porozumieniu z Kościołami i związkami wyznaniowymi, których nauczanie religii odbywa się w szkole, że do redukcji wymiaru godzin może dojść „jedynie za zgodą biskupa diecezjalnego Kościoła Katolickiego albo władz zwierzchnich pozostałych kościołów i innych związków wyznaniowych”³⁵, że obowiązuje zasada dwustronnej regulacji stosunków między państwem a Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi, która wynika z art. 25 ust. 4-5 Konstytucji RP. Wobec zapowiedzi redukcji tygodniowego wymiaru godzin lekcji religii Komisja podkreśliła, że wraz z wartością religijną nauczanie religii w szkole ma ogromne znaczenie wychowawcze i mocno wspiera wychowawczą rolę szkoły, że lekcje religii w szkole posiadają również wielką wartość kulturową. Nauczanie religii pomaga zrozumieć naszą kulturę, która ma korzenie chrześcijańskie. Dlatego krzywdzący i dyskryminujący jest zamiar umieszczania zajęć lekcji religii na pierwszej i ostatniej godzinie, wyłączenia oceny z religii ze średniej ocen i nieuwzględnienia rocznej oceny z religii/etyki na świadectwie szkolnym³⁶. Kolejne oświadczenie w tej sprawie,

³⁴ Konferencja Episkopatu Polski, *Stanowisko wobec planowanego przedmiotu Edukacja Zdrowotna*, <https://episkopat.pl/doc/221320.Prezydium-KEP-Przedmiot-Edukacja-Zdrowotna-jest-sprzeczny-z> [dostęp: 22.11.2024]. Zob. Konstytucja RP, art. 48 i 53.

³⁵ Rozporządzenie Ministra Edukacji Narodowej z dnia 14 kwietnia 1992 r. w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w szkołach publicznych, Dz. U. Nr 36, poz. 155, § 8.

³⁶ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Oświadczenie wobec zapowiedzi Ministerstwa Edukacji Narodowej o planowanych zmianach w organizacji lekcji religii*

sprzeciwiające się niezgodnym z prawem decyzjom ministerstwa, Komisja wydała 6 sierpnia 2024 r.³⁷, a jej przewodniczący, po przedyskutowaniu problemu na Zebraniu Plenarnym KEP, ponownie zajął 15 marca 2025 r. stanowisko w tej sprawie, wyrażające sprzeciw wobec bezprawnych i konfrontacyjnych decyzji ministerstwa³⁸.

Wnioski

Ideologia *gender* coraz bardziej przenika życie społeczne i sferę stowienia prawa, nie tylko w Europie, ale także w Polsce. Rozprzestrzenianie się tej ideologii i *progenderowych* rozwiązań prawnych wymaga szczególnej uwagi i czujności ze strony instytucji i osób chroniących prawidłowy kształt małżeństwa oraz dobre funkcjonowanie rodziny. Dotyczy to także prawodawstwa kanonicznego. Z przedstawionych faktów i analiz wynika, że zgodnie z Konstytucją RP oraz tradycyjnym nauczaniem Kościoła każdy obywatel Polski i każdy wierny Kościoła katolickiego, któremu na sercu leży przyszłość rodziny, całego społeczeństwa, narodu i Kościoła, winien starać się robić wszystko, co w jego mocy, aby umacniać tak sprawdzone instytucje jak małżeństwo i tradycyjna rodzina.

W sytuacji coraz bardziej agresywnych wysiłków ugrupowań rządzących w Polsce (i w większości krajów Europy) zmierzających do propagowania ideologii *gender*, deprecjacji tradycyjnej rodziny a ułatwiania: permissywnemu moralnego, nieodpowiedzialnych zachowań seksualnych, także dzieci i młodzieży, zabijania przez aborcję własnych dzieci, stałym obowiązkiem moralnym, a w miarę możliwości także prawnym, każdego uczciwego człowieka jest walka o stanowienie praw wspierających wychowanie młodych do odpowiedzialności oraz wspierających trwałe małżeństwo i rodzinę.

w szkołach (13.02.2024), <https://www.ekai.pl/dokumenty/oswiadczenie-komisji-wychowania-katolickiego-kep-wobec-zapowiedzi-men-o-planowanych-zmianach-w-organizacji-lekcji-religii-w-szkolach/> [dostęp: 15.03.2025].

³⁷ Komisja Wychowania Katolickiego Konferencji Episkopatu Polski, *Oświadczenie w związku z publikacją Rozporządzenia Ministra Edukacji z dnia 26 lipca 2024 r. zmieniającego rozporządzenie w sprawie warunków i sposobu organizowania nauki religii w publicznych przedszkolach i szkołach* (05.08.2024), <https://episkopat.pl/doc/216358.Oswiadczenie-Komisji-Wychowania-Katolickiego-KEP-w-zw-z> [dostęp: 15.03.2025].

³⁸ *Rozporządzeniami ws. lekcji religii MEN złamało prawo*, <https://opoka.news/rozporzadzenia-mi-ws-lekcji-religii-men-zlamalo-prawo> [dostęp: 17.03.2025].

Obowiązek takich postaw wynika ze stałego nauczania Kościoła, szczególnie papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI. Tylko papież Franciszek milczy na temat ideologii *gender*, choć ostatnio negatywną jej ocenę wydała podlegająca mu Dykasteria Nauki Wiary. Przeciwno zagrożeniom wynikającym z tej ideologii wystąpiło niedawno także Radio Watykańskie. Na jego antenie rzeczniczka włoskiego ruchu „Rodzina Jutro” Virginia Coda Nunziante stwierdziła, że katolicy muszą zdać sobie sprawę z „niebezpieczeństwa” tej ideologii i odpowiednio reagować. Bowiem „jeśli nie będziemy reagować, będziemy współwinni wywrócenia naszego społeczeństwa”³⁹.

W sytuacji dość powszechnego braku świadomości społeczeństw na temat sposobów działania i celów propagatorów ideologii *gender*, konieczne jest intensywniejsze informowanie społeczeństwa o wszystkich aspektach tej ideologii (przez niektórych nazywaną filozofią), aby potrafiło ono, a zwłaszcza ciała prawodawcze, zajmować prawidłowe wobec niej stanowisko. Kto myśli o przyszłości Kościoła i świata, winien eksponować wielką godność małżeństwa, dobrze przygotowywać młodych do zawarcia małżeństwa, do założenia rodziny i podejmowania obowiązków małżeńskich oraz tworzyć lepsze warunki społeczne i prawne do dobrego funkcjonowania małżeństw i rodzin [Szytchmiller. 1995, 199-213]⁴⁰.

PIŚMIENNICTWO

- American Psychological Associatio, *A glossary: Defining transgender terms*, <https://www.apa.org/monitor/2018/09/ce-corner-glossary> [dostęp: 15.01.2021].
- Bojarska, Katarzyna, i Robert Kowalczyk. 2010. „Homoseksualność i społeczeństwo.” W *Podstawy seksuologii*, red. Zbigniew Lew-Starowicz, i Violetta Skrzypulec, 34-61. Warszawa: PZWŁ.
- Budnikowski, Tomasz. 2024. „Niemiecka droga synodalna.” <https://www.przewodnik-katolicki.pl/Archiwum/2020/Przewodnik-Katolicki-5-2020/Wiara-i-Kosciol/Niemiecka-droga-synodalna> [dostęp: 26.08.2024].
- Dorosiński, Rafał. 2024. „Mowa nienawiści” – *Koń trojański rewolucji kulturowej*. Warszawa: Instytut Kultury Prawnej *Ordo Iuris*.

³⁹ Watykan: *Ideologia gender jest groźna*.

⁴⁰ Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Dekret ogólny o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego* (26.11.2019), <https://episkopat.pl/doc/216242.Nowe-przepisy-o-kanonicznym-przygotowaniu-do-malzenstwa> [dostęp: 14.01.2024].

- Duerst-Lahti, Georgia. 2010. „Gender ideology: masculinism and feminalism.” <https://www.cambridge.org/core/books/politics-gender-and-concepts/gender-ideology-masculinism-and-feminalism/D1C667204BAA8B45E87E8EB8101EE74A> [dostęp: 15.01.2025].
- Ideologia gender*, https://pl.wikipedia.org/wiki/Ideologia_LGBT [dostęp: 26.08.2024].
- Ideologia*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/ideologia;3913853.html> [dostęp: 15.01.2025].
- Konferencja Episkopatu Polski, *Komunikat z 399. Zebrania Plenarnego Konferencji Episkopatu Polski*, <https://episkopat.pl/doc/221197.Komunikat-z-399-Zebrania-Plenarnego-Konferencji-Episkopatu> [dostęp: 22.11.2024].
- Kubicka-Żach, Katarzyna. 2020. „Do samorządów trafił apel o uchylenie uchwał anty-LGBT.” <https://www.prawo.pl/samorzad/pismo-w-sprawie-uchylenia-uchwal-anty-lgbt-przekazane-do,497270.html> [dostęp: 27.08.2024].
- Kwaśniewski, Jerzy. 2024. „To nie edukacja zdrowotna. To seksualna indoktrynacja.” <https://ordoiuris.pl/edukacja/jerzy-kwasniewski-nie-edukacja-zdrowotna-seksualna-indoktrynacja> [dostęp: 19.03.2015].
- Machinek, Marian. 2021. *Nowy tęczyowy świat. Próba diagnozy*. Pelplin: Bernardinum.
- Niemcy kontynuują Drogę Synodalną, <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2023-11/niemcy-kontynuuj-a-droge-synodalna.html> [dostęp: 26.08.2024].
- Niemieccy biskupi będą błogosławić pary jednopłciowe. Kolejny kraj sprzeciwia się Watykanowi, https://noizz.pl/opinie/wbrew-watykanowi-niemieccy-biskupi-staja-po-stronie-osob-lgbt/ebds8nw?utm_source=duckduckgo.com_viasg_noizz&utm_medium=referral&utm_campaign=leo_automatic&srcc=undefined&utm_v=2 [dostęp: 14.03.2025].
- Niemieccy biskupi popierają kampanię LGBT, krytykując Kościół, <https://deon.pl/kosciol/niemieccy-biskupi-popieraja-kampanie-lgbt-krytykujaca-kosciol,1828304> [dostęp: 14.03.2025].
- Podstawy programowe do przedmiotów: edukacja obywatelska i edukacja zdrowotna podpisane przez Minister Edukacji*, <https://www.gov.pl/web/edukacja/podstawy-pro-programowe-do-przedmiotow-edukacja-obywatelska-i-edukacja-zdrowotna-podpisane-przez-minister-edukacji> [dostęp: 15.03.2025].
- Polscy biskupi o zmianie płci. Jednoznaczne stanowisko*, <https://dorzeczy.pl/kraj/656878/jednoznaczne-stanowisko-biskupow-ws-zmiany-plci.html> [dostęp: 16.11.2024].
- Puzio, Marek. 2024. „Edukacja seksualna jako część „edukacji zdrowotnej” – co konkretnie zawierają projekty rozporządzeń minister Nowackiej.” <https://www.frona.pl/a/Edukacja-seksualna-jako-czesc-edukacji-zdrowotnej-co-konkretnie-zawieraja-projekty-rozporzadzen-minister-Nowackiej,237485.html> [dostęp: 19.03.2025].
- Roszkowski, Wojciech. 2019. *Rozstrzaskane lustro. Upadek cywilizacji zachodniej*. Kraków: Biały Kruk.
- Roszkowski, Wojciech. 2022. *Historia i teraźniejszość. 1945-1979*. Kraków: Biały Kruk.
- Roszkowski, Wojciech. 2023. *Historia i teraźniejszość. 1980-2015*. Kraków: Biały Kruk.

- Rozporządzeniami ws. lekcji religii MEN złamało prawo, <https://opoka.news/rozporzadzeniami-ws-lekcji-religii-men-zlamalo-prawo> [dostęp: 17.03.2025].
- Staniszewski, Mariusz. 2022. *Polska wojna kulturowa*. Warszawa: Wydawnictwo WEL.
- Stojanowska, Wanda. 2000. „Dobro dziecka w aspekcie sprawowanej nad nim władzy rodzicielskiej.” *Studia nad Rodziną* 4/1 (6):55-65.
- Syczewski, Tadeusz. 2008. „Przygotowanie do życia w małżeństwie i rodzinie w uchwałach Drugiego Polskiego Synodu Plenarnego 1991-1999.” W *Małżeństwo i rodzina w prawie kanonicznym, polskim i międzynarodowym. Księga pamiątkowa dedykowana ks. prof. Ryszardowi Szytchmillerowi*, red. Tadeusz Płoski, i Justyna Krzywkowska, 259-69. Olsztyn: Wydawnictwo UWM.
- Szytchmiller, Ryszard. 1992. „Kompetencje Konferencji Episkopatu dotyczące przygotowania do małżeństwa.” *Roczniki Nauk Prawnych* 12:67-76.
- Szytchmiller, Ryszard. 1995. „Odpowiedzialność za przygotowanie do wypełniania obowiązków małżeńskich i rodzinnych.” *Studia Warmińskie* 32:199-213.
- Szytchmiller, Ryszard. 1999. *Obowiązki małżeńskie*. Warszawa: Wydawnictwo ATK.
- Szytchmiller, Ryszard. 2009. „Warunki zawierania małżeństw mieszanych.” W *Zawieranie małżeństwa w różnych systemach prawnych, religiach i kulturach*, red. Ryszard Szytchmiller, 97-103. Olsztyn: Wydawnictwo UWM.
- Szytchmiller, Ryszard. 2013. „Przygotowanie do małżeństwa według Dyrektorium Duszpasterstwa Rodzin.” W *Jak przygotować do małżeństwa?*, red. Ryszard Szytchmiller, i Justyna Krzywkowska, 13-25. Olsztyn: Katedra Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego WPiA UWM.
- Szytchmiller, Ryszard. 2014. „Konstytucyjna ochrona rodziny a gender.” W *Favor matrimonii? Teoria i praktyka*, red. Lucjan Świto, i Małgorzata Tomkiewicz, 43-58. Olsztyn: Wydział Teologii UWM.
- Szytchmiller, Ryszard. 2015. „Naturalne, religijne i kanoniczne cele małżeństwa.” W *Rodzina i polityka*, red. Elżbieta Szczot, 27-44. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Szytchmiller, Ryszard. 2016. „Promocja małżeństwa i rodziny w dokumentach synodów biskupów z 2014 i 2015 roku.” W *Institucja małżeństwa. Wyzwanie dla ustawodawcy*, red. Mieczysław Różański, Jerzy Krzynówek, i Lesław Krzyżak, 27-38. Olsztyn: Wydział Prawa i Administracji UWM.
- Szytchmiller, Ryszard. 2022. „Jaki jest ten Nowy Tęczowy Świat.” *Rada ds. Rodzin Województwa Warmińsko-Mazurskiego, Biuletyn* nr 46:49-50.
- Tak dla chrześcijańskiej wizji człowieka, <https://www.ekai.pl/tak-dla-chrzescijanskiej-wizji-czlowieka/> [dostęp: 16.11.2024].
- Teksas. Sąd Najwyższy utrzymuje zakaz operacji „zmiany płci” u dzieci. „To przestępstwo”, <https://dorzeczy.pl/religia/606288/sad-najwyzszy-teksasu-zakazal-operacji-zmiany-plci-u-dzieci.html> [dostęp: 15.11.2024].

- Tornielli, Andrea. 2024. „Deklaracja Dignitas infinita o godności człowieka. Tekst i omówienie dokumentu.” <https://i.pl/deklaracja-dignitas-infinita-o-godnosci-czlowieka-tekst-i-omowienie-dokumentu/ar/c1-18445467> [dostęp: 30.10.2024].
- Trela, Karolina. 2024. „Aktywiści złożyli zawiadomienie na powiaty anty-LGBT.” <https://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/7,114883,30559580,aktywisci-zlozyli-zawiadomienie-na-powiaty-anty-lgbt-dwa-z.html> [dostęp: 26.08.2024].
- Ujawniono dramatyczne dane. W tych stanach USA masowo „zmieniają płeć” dzieciom,* <https://dorzeczy.pl/zdrowie/642538/w-tych-stanach-usa-masowo-zmieniaja-plec-dzieciom.html> [dostęp: 16.11.2024].
- Uwagi do projektów rozporządzeń Ministra Edukacji dotyczących likwidacji wychowania do życia w rodzinie i wprowadzenia do szkół przedmiotu „edukacja zdrowotna” (z 15.11.2024),* <https://ordoiuris.pl/edukacja/uwagi-do-projektow-rozporzaden-ministra-edukacji-dotyczacych-likwidacji-wychowania-do> [dostęp: 19.03.2025].
- W umowie Polski z UE znalazł się zakaz finansowania stref anty-LGBT,* <https://www.rp.pl/finanse/art36559521-w-umowie-polski-z-ue-znalazl-sie-zakaz-finansowania-stref-anty-lgbt> [dostęp: 26.08.2024].
- Watykan a gender. Sprzeciw Benedykta XVI i milczenie Franciszka,* <https://wiadomosci.wp.pl/watykan-a-gender-sprzeciw-benedykta-xvi-i-milczenie-franciszka-6031362684727937a> [dostęp: 27.02.2024].
- Watykan: Ideologia gender jest groźna,* <https://deon.pl/kosciol/watykan-ideologia-gender-jest-grozna,206619> [dostęp: 20.07.2024].

NOVA CAUSAE PROPOSITIO W TEORII I PRAKTYCE

NOVA CAUSAE PROPOSITIO IN THEORY AND PRACTICE

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

Nova causae propositio to jeden ze środków rewizji wyroku w sprawie dotyczącej stanu osób. Może przysługiwać małżonkom, których sprawa o nieważność małżeństwa została zakończona prawomocną decyzją sądu. Świadomość możliwości rewizji wyroku dzięki prośbie o ponowne przyjęcie sprawy do procesu jest coraz większa u stron i ich pełnomocników, o czym świadczą statystyki w Trybunale Roty Rzymskiej. Niestety, wiele rekursów pisanych jest błędnie. Przedmiotem artykułu jest więc zaprezentowanie warunków, które muszą być spełnione, aby można było wnieść rekurs o ponowne rozpoznanie sprawy w Trybunale Roty Rzymskiej, ukazanie trybu rozpatrywania tej prośby przez trybunał rotalny, a także wskazanie najczęstszych błędów, jakie występują w przysyłanych rekursach.

Słowa kluczowe: *nova causae propositio*, stan rzeczy osądzonej, rewizja wyroku, proces małżeński

Abstract

Nova causae propositio is one of the means of reviewing a judgment on the status of persons. It may be available to spouses whose case for nullity of marriage has been concluded by a final court decision. Awareness of the possibility of reviewing a judgment by means of a request to retry the case is increasing among the parties and their attorneys, as evidenced by statistics at the Tribunal of the Roman Rota. Unfortunately, many recusals are written incorrectly. The purpose of this article is therefore to present the conditions that must be met in order to file a recourse for retrial in the Tribunal of the Roman Rota, to show how this request is dealt with by the Rotal Tribunal, and to indicate the most common errors that occur in the recourses sent.

Keywords: *nova causae propositio*, res judicata, review of judgment, matrimonial process

Wprowadzenie

Nova causae propositio, czyli prośba o ponowne rozpoznanie sprawy lub ponowne przyjęcie sprawy do procesu, to jeden ze środków rewizji wyroku w sprawie dotyczącej stanu osób. Może ona przysługiwać małżonkom, których sprawa o nieważność małżeństwa została zakończona prawomocną decyzją sądu. A więc decyzją, która kończy zwyczajne postępowanie procesowe, od której nie można już apelować.

Mówiąc o ponownym rozpoznaniu sprawy należy podkreślić, iż wniesienie tego rodzaju prośby nie stanowi środka zaskarżenia wyroku w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak ma to miejsce przy apelacji czy skardze przeciwko nieważności wyroku. Celem omawianej instytucji nie jest bowiem wprost podważenie decyzji sądu, ale szerzej – zapewnienie ogólnie rozumianej sprawiedliwości poprzez dojście do prawdy obiektywnej zaskarżonego małżeństwa [Bartoszek 2014, 150-51]. Dlatego prośba o ponowne rozpoznanie sprawy jest możliwa tylko w wyjątkowych sytuacjach i jest zależna od spełnienia ściśle określonych wymogów, które określa prawo. Jej podstawą jest przede wszystkim norma kan. 1644 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.¹ oraz art. 290-294 instrukcji procesowej *Dignitas connubii*², a także norma kan. 1681 KPK/83 znowelizowanego 15 sierpnia 2015 r. prawa małżeńskiego³.

W ostatnim czasie można zaobserwować, że procesujące się strony i ich pełnomocnicy coraz częściej sięgają po tę instytucję, nierzadko jednak popełniając wiele błędów. Dlatego przedmiotem artykułu jest zaprezentowanie

¹ *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].

² Pontificium Consilium de Legum Textibus, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis 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].

³ 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. 958-970; 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].

warunków, które muszą być spełnione, aby można było wnieść rekurs o ponowne przyjęcie sprawy do procesu w Trybunale Roty Rzymskiej, ukazanie trybu rozpatrywania tej prośby przez trybunał rotalny, a także wskazanie najczęstszych błędów, jakie występują w przysyłanych rekursach.

1. Wyrok podlegający wykonaniu

Prośba o ponowne rozpoznanie sprawy o nieważność małżeństwa jest możliwa jedynie wobec wyroku, który stał się prawomocny, czyli wykonalny. Kiedy wyrok o stwierdzenie nieważności małżeństwa jest prawomocny?

Do reformy prawa wprowadzonego przez MIDI prawomocność wyroku w sprawie o nieważność małżeństwa uzyskiwało się po dwóch zgodnych wyrokach, czyli albo po dekrete zatwierdzającym pozytywny wyrok, albo po dwóch wyrokach pozytywnych lub negatywnych w kolejnych instancjach. Przy czym – zgodnie z wyjaśnieniem DC – chodziło o dwie zgodne sentencje, czyli takie, które zostały orzeczone między tymi samymi stronami, co do nieważności tego samego małżeństwa i z tego samego tytułu nieważności, a także mocą tych samych argumentów prawnych i faktycznych (art. 291 § 1 DC, kan. 1641, 1° KPK/83). Dlatego za równoważne, czyli zgodne co do istoty, uważało się również te decyzje, które chociaż wskazywały i określały różne tytuły nieważności, to jednak opierały się na tych samych faktach i na tych samych dowodach, które spowodowały nieważność małżeństwa (art. 291 § 2 DC)⁴.

Reforma wprowadzona przez MIDI do uzyskania prawomocnego wyroku w sprawie o nieważność małżeństwa wniosła konieczność zaistnienia dwóch zgodnych wyroków. W rezultacie, każdy wyrok kończący postępowanie, jeżeli nie została wniesiona od niego apelacja, staje się prawomocny formalnie i materialnie. Dlatego zgodnie z nowym kan. 1679 KPK/83 wyrok stwierdzający po raz pierwszy nieważność małżeństwa, również w pierwszej instancji, staje się wykonalny po upływie terminów ustalonych na apelację⁵. Oczywiście wyrok stanie się prawomocny również wtedy, gdy – jak dotychczas – zapadły dwie zgodne decyzje pozytywne lub negatywne z tego samego tytułu nieważności.

⁴ Szerzej na ten temat zob. Rozkrut 2008, 87-102; Erlebach 2009, 365-83.

⁵ Czyli piętnastu użytecznych dni od otrzymania wiadomości o ogłoszeniu wyroku (kan. 1630 KPK/83).

2. Nowe argumenty i dowody

Warunkiem wniesienia prośby o ponowne rozpoznanie sprawy jest przedstawienie nowych i poważnych dowodów lub argumentów w terminie trzydziestu dni od wniesienia rekursu. W związku z tym, że sprawy dotyczące stanu osób nigdy nie przechodzą w stan rzeczy osądzonej (kan. 1643 KPK/83), powyższą prośbę można wnieść w każdym czasie.

Analiza rekursów o *nova causae propositio* – o czym więcej poniżej – wskazuje, że największym ich mankamentem spotykanym w praktyce bywa nieumiejętność zaprezentowania przez skarżącego nowych dowodów lub argumentów, które nie były dostępne lub uwzględniane w pierwotnym procesie. Strony i ich pełnomocnicy często bowiem wnosząc prośbę o ponowne rozpoznanie sprawy koncentrują się, a nierzadko nawet całkowicie poprzestają, jedynie na krytycznych uwagach co do samego wyroku. Tymczasem – zgodnie z art. 291 DC – uwagi powinny dotyczyć nie tyle samej sentencji wyrokowej (jak przy apelacji czy skardze o nieważność wyroku), ale nowych argumentów i dowodów. Przy czym, jak stanowi art. 292 DC, nie chodzi tu o jakieś nadzwyczajnie poważne i rozstrzygające argumenty lub dowody. Wystarczy, aby nowe argumenty lub dowody stwarzały możliwość wydania odmiennego orzeczenia.

3. Właściwość trybunału

Który trybunał jest właściwy do wniesienia rekursu o nowe przyjęcie sprawy?

Do reformy prawa wprowadzonego przez MIDI oczywistym było, że trybunałem właściwym do wniesienia prośby o ponowne rozpoznanie sprawy był trybunał trzeciej lub kolejnej instancji. Warunkiem bowiem wniesienia przedmiotowej prośby była prawomocność wyroku, a tę można było uzyskać dopiero po dwóch zgodnych decyzjach w kolejnych instancjach.

Reforma wprowadzona przez MIDI spowodowała, że wyrok może uzyskać prawomocność już w pierwszej instancji. Ma to miejsce wówczas, gdy po wyroku stwierdzającym nieważność małżeństwa nikt nie zgłasza apelacji (kan. 1679 KPK/83). W związku z tym wydawać by się mogło, że trybunałem właściwym do rozpatrzenia prośby o ponowne rozpoznanie sprawy mógłby być trybunał również drugiej instancji. Taką możliwość rozwiewa jednak norma kan. 1681 KPK/83, która wyraźnie zaznacza, że z prośbą

o ponowne przyjęcie sprawy do procesu należy zwrócić się do sądu trzeciej instancji. W praktyce najczęściej będzie to Trybunał Roty Rzymskiej⁶.

W tym miejscu należy dodać, że papież Franciszek podczas audiencji 7 lutego 2015 r. postanowił, aby nie dopuszczać rekursu do Roty Rzymskiej w celu uzyskania nowego wniesienia sprawy po tym, gdy jedna ze stron zawarła nowe małżeństwo, chyba że niesprawiedliwość orzeczenia została stwierdzona w sposób oczywisty⁷.

4. Praktyka działania Trybunału Roty Rzymskiej

Jaki jest sposób postępowania w sprawach o ponowne przyjęcie do procesu w Trybunale Roty Rzymskiej? Można tu wskazać pewną ewolucję, w której istotną rolę odegrali dziekani Roty Rzymskiej.

Do 2002 r. praktyką było przekazywanie próśb o ponowne rozpatrzenie sprawy do ustanowionego przez dziekana Roty kolegium sędziowskiego. Rekurs przekazywany był jednak do turnusu dopiero wówczas, gdy był sensownie umotywowany. Gdy brakowało uzasadnienia, wówczas dziekani kierowali pismo do petenta informując, jakie są wymogi uzyskania *nova causae propositio*. Turnus po zapoznaniu się z uwagami obrońcy wężła i adwokatami stron swoim dekretem rozstrzygał o przyjęciu lub odrzuceniu rekursu.

Aby odciążyć turnusy rozpatrujące rekursy o ponowne rozpatrzenie sprawy, które często i tak niczego nie dawały, dziekan Raffaello Funghini⁸ zaproponował rozwiązanie, aby on sam po wysłuchaniu promotora sprawiedliwości mógł odrzucać nieuzasadnione prośby. Ta propozycja została zaakceptowana przez kolegium rotalne i była praktykowana do objęcia funkcji dziekana Roty przez Antoniego Stankiewicza⁹.

Dziekan Stankiewicz¹⁰, który jak wiemy był nader skrupulatnym procesualistą, uznał jednak, że praktyka wprowadzona przez jego poprzednika

⁶ Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej może wyznaczyć jako trzecią instancję któryś z trybunałów diecezjalnych. Zwyczajnymi sądami trzeciej instancji są również: trybunał Roty Nuncjatury Apostolskiej w Madrycie, sąd Prymasa Węgier, sąd we Fryburgu Bryzgowijskim, sądy litewskie w Wilnie i Kownie.

⁷ Reskrypt *ex audientia SS.mi* z 7 lutego 2015 r., nr II, 3, w: *Sussidio applicativo del Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, Tribunale Apostolico della Rota Romana, Città del Vaticano 2016, s. 50.

⁸ Dziekan Trybunału Roty Rzymskiej w latach 1999-2004.

⁹ Dec. c. Funghini z dnia 27 marca 2003 r., *Quaderni dell Studio Rotale* 14 (2004), s. 131.

¹⁰ Dziekan Trybunału Roty Rzymskiej w latach 2004-2012.

była *praeter legem*. Dlatego przyjął inne rozwiązanie. Zdecydował, aby rekursy o ponowne rozpatrzenie sprawy były od razu kierowane do turnusów. Umożliwił jednak ponensom stosowanie odrzucenia prośby nieumotywowanej już na początku sprawy (*a limine litis*), z zachowaniem jednak możliwości rekursu od dekretu ponensa do turnusu [de Angelis 2010, 1418-420].

Kolejny dziekan Vito Pinto¹¹, który z kolei przywiązywał dużą wagę do szybkiego procedowania, wrócił do praktyki zainicjowanej przez dziekana Funginiego. Posunął się jednak o krok naprzód. W pewnym momencie polecił, aby w przypadku ustanowienia turnusu do rozpatrzenia rekursu o nowe przyjęcie sprawy do procesu, ponens formułując dekretem formułę sporu nie tylko postawił pytanie co do zasadności rekursu, ale od razu również postawił pytanie co do nieważności małżeństwa (*An concedenda sit nova causae propositio et, quatenus affirmative, an constet de matrimonii nullitate, in casu*)¹².

Obecny dziekan Alejandro Arellano Cedillo¹³ obrał linię Stankiewicza. Dokonał jednak pewnej modyfikacji procedury wobec spraw, które w ostatnim czasie w dużej ilości napływają z sądów kościelnych w Polsce [Erlebach 1998, 25-48]. Według statystyk, obecnie bowiem już połowa wszystkich spraw wpływająca do Trybunału Roty Rzymskiej pochodzi z Polski, z czym wiąże się konieczność tłumaczenia ich na język oficjalny Roty. Dlatego obecny dziekan Roty do rozpatrywania rekursów pisanych w języku polskim o *nova causae propositio* ustanowił tzw. turnus polski, w skład którego wchodzi audytorzy znający język polski. Robert Gołębiowski jest wyznaczany ponensem do spraw opolskich i gliwickich, Grzegorz Erlebach do wszystkich innych, natomiast trzecim w składzie jest Słowak, Miroslav Adam¹⁴.

Grzegorz Erlebach jako ponens zaadoptował rozwiązanie wprowadzone przez dziekana Stankiewicza polegające na możliwości odrzucenia nieumotywowanej petycji już na początku sprawy (*a limine litis*), z zachowaniem jednak możliwości rekursu do turnusu. Elementem nowym tej procedury jest to, że w przypadku odrzuceniu rekursu, ponens Erlebach dołącza obszerną notę wyjaśniającą w języku polskim. Dzięki tej zupełnie nowej praktyce petent ma lepsze zrozumienie swojej sytuacji procesowej, łatwiej mu

¹¹ Dziekan Trybunału Roty Rzymskiej w latach 2012-2016.

¹² Dec. c. Fischer z dnia 19 czerwca 2019 r., Bogoten., A. 116/2019, nr 2.

¹³ Dziekan Trybunału Roty Rzymskiej od 2021 r.

¹⁴ Z wywiadu z Grzegorzem Erlebachem, audytorem Trybunału Roty Rzymskiej (25.06.2024).

podjąć decyzję o zaniechaniu rekursu albo przeciwnie: wnieść rekurs umotywowany, owocujący udzieleniem nowego przyjęcia sprawy do procesu.

5. Uwagi do rekursów o nowe przyjęcie sprawy do procesu

Analiza dekretów¹⁵ i not wyjaśniających¹⁶ w sprawach rekursu o *nova causae propositio*, czyli prośby o ponowne przyjęcie sprawy do procesu, pozwala sformułować kilka uwag natury formalno-praktycznej.

Przed wszystkim – jak o tym wspomniano – strony i ich pełnomocnicy wnosząc prośbę o ponowne rozpoznanie sprawy często nadmiernie koncentrują się, a nierzadko nawet całkowicie poprzestają, jedynie na krytycznych uwagach co do samego wyroku. Swojej argumentacji nie popierają jednak dowodami: ani nowymi, tzn. dotąd nie przedłożonymi lub nieuwzględnionymi, ani poważnymi. W ten sposób w swoich polemikach i argumentacjach z wcześniejszymi wyrokami nie wykraczają poza to, co jest charakterystyczne dla zwyczajnych środków odwoławczych.

Wśród najczęstszych błędów, które występują w rekursach o ponowne przyjęcie sprawy, można wskazać następujące: 1) zbyt ni subiektywizm własnych ocen i interpretacji wnoszących rekurs; 2) zarzucanie sędziom błędnej oceny materiału dowodowego; 3) powoływanie się na to, że sędziowie w części faktycznej wyroku nie rozwinęli szeroko jakiegoś wątku; 4) zarzucanie niesprawiedliwości rozstrzygnięcia bez wskazania ewidentnego błędu w orzekaniu; 5) wskazywanie nowych świadków bez podania, jakiego typu wiedzą (informacją) dysponują, dotąd nie poznaną (sama realność nowego świadka nie oznacza przecież realnego nowego dowodu); 6) powoływanie

¹⁵ Dec. turni c. Adam z dnia 9 lutego 2023 r., Opolien, B. 19/2023; Dec. turni c. Bartolacci z dnia 18 kwietnia 2023 r., Zagrebien, B. 50/2023; Dec. turni c. Savatori z dnia 3 maja 2023 r., Torontina, B. 68/2023; Dec. turni c. Arokiraj z dnia 11 maja 2023 r., Varasdinien, B. 77/2023; Dec. turni c. Erlebach z dnia 30 maja 2023 r., Gedanen, B. 87/2023; Dec. turni c. Erlebach z dnia 1 czerwca 2023 r., Varsavien, B. 91/2023; Dec. turni c. Erlebach z dnia 1 czerwca 2023 r., Elbingen, B. 92/2023; Dec. turni c. Erlebach z dnia 28 czerwca 2023 r., Sedinen.-Caminien., B. 111/2023; Dec. turni c. Erlebach z dnia 4 lipca 2023 r., Tarnovien, B. 113/2023; Dec. turni c. Erlebach z dnia 5 października 2023 r., Bialostocen, B. 142/2023; Dec. turni c. Erlebach z dnia 1 lutego 2024 r., Posnanien, B. 15/2024; Dec. turni c. Erlebach z dnia 21 marca 2024 r., Torunien, B. 47/2024.

¹⁶ Nota wyjaśniająca c. Erlebach z dnia 11 czerwca 2023 r., Lodzien, Prot. N. 25.491; Nota wyjaśniająca c. Erlebach z dnia 11 czerwca 2023 r., Cracovien, Prot. N. 25.442; Nota wyjaśniająca c. Erlebach z dnia 15 marca 2023 r., Varmien, Prot. N. 24.710; Nota wyjaśniająca c. Erlebach z dnia 4 czerwca 2023 r., Elbingen, Prot. N. 25.414.

do złożenia zeznań drugiej strony, która w poprzednich instancjach zdecydowanie zadeklarowała i nie odwołała woli nieuczestniczenia w procesie; 7) przytaczanie fragmentów złożonych już zeznań, z którymi sędziowie poprzednich instancji mieli możliwość zapoznania się; 8) domaganie się sporządzenia kolejnej opinii psychologicznej, gdy w poprzednich instancjach ekspertyzy były już wykonane; 9) przytaczanie argumentów dotyczących tytułu nieważności małżeństwa, który nie był do tej pory rozpatrywany; 10) prośba o przyjęcie w Trybunale Roty Rzymskiej sprawy na pierwszym stopniu instancji z nowego tytułu; 11) mylenie prośby o ponowne przyjęcie sprawy do procesu ze skargą o nieważność wyroku.

Zakończenie

Niewątpliwie, prośba o ponowne rozpoznanie sprawy, czyli *nova causae propositio*, to odwoławczy środek procesowy o charakterze wyjątkowym. Umożliwia bowiem rewizję wyroku, który przeszedł niejako (*quasi*) w stan rzeczy osądzonej¹⁷. Bezwzględny jednak warunkiem dopuszczenia tej procedury jest przedstawienie nowych dowodów lub argumentów, które nie były dostępne lub uwzględniane w pierwotnym procesie.

Prawodawca dopuszczając do ponownego przyjęcia sprawy do procesu w świetle nowo odkrytych okoliczności lub dowodów chce, aby dojście do prawdy obiektywnej w procesie małżeńskim było jak najpełniejsze. Ponowne przyjęcie sprawy do procesu umożliwia bowiem korektę błędów proceduralnych lub merytorycznych. W ten sposób instytucja ta przyczynia się do prawidłowego funkcjonowania wymiaru sprawiedliwości, który powinien zawsze kierować się zasadą *salus animarum suprema lex*.

Świadomość możliwości rewizji wyroku dzięki instytucji *nova causae propositio* jest coraz większa u stron i ich pełnomocników, o czym świadczą statystyki w Trybunale Roty Rzymskiej. Niestety, wiele rekursów pisanych jest błędnie. Wydaje się więc, że jakimś rozwiązaniem tego problemu mógłby być apel do sądów kościelnych, aby dążyły do udzielania jeszcze bardziej precyzyjnych informacji o przysługujących środkach odwoławczych, przede wszystkim po to, aby strony nie myliły apelacji z prośbą o ponowne

¹⁷ Kan. 1643 KPK/83: „Nigdy nie przechodzą w stan rzeczy osądzonej sprawy dotyczące stanu osób, nie wykluczając spraw o separację małżonków”.

przyjęcie sprawy do procesu i w razie potrzeby były informowane o wymogach stawianych przez normę kan. 1644 KPK/83.

Pomocnym, jak wydaje się, byłoby również baczniejsze zwrócenie uwagi na przesłanki natury materialnoprawnej występujące w analizowanej normie. Niewątpliwie wiąże się to z koniecznością wypracowania w miarę uniwersalnych kryteriów wyjaśnienia terminów użytych w analizowanym przepisie. Poza bowiem przedstawionymi powyżej okolicznościami formalnymi, inną (i nie mniej problematyczną) kwestią pozostaje interpretacja samego pojęcia „nowych i poważnych dowodów lub argumentów”, które nie wystąpiły w pierwotnym procesie. To, iż wspomniane dowody i argumenty nie muszą być „najważniejsze”, zasygnalizowano już w doktrynie. Nie ulega jednak wątpliwości, że nie każdy dowód lub argument, jaki ujawni się po prawomocnym zakończeniu postępowania, będzie dowodem lub argumentem „ważnym”, podobnie, jak i nie każda okoliczność będzie „nowa” – w rozumieniu wyżej wskazanym. Analiza spraw, które w wymienionym trybie trafiły już do Roty Rzymskiej zapewne mogłaby dostarczyć wielu interesujących informacji praktycznych co do tego, jak powyższą przesłankę rozumiały strony i ich pełnomocnicy, i na ile rozumienie to okazało się słuszne w ocenie samego Trybunału.

Tytułem przykładu sygnalizacyjnie nadmienić można, że nowymi dowodami będzie gotowość złożenia zeznania przez drugą stronę, która do tej pory nie chciała występować w procesie lub chce zeznać o istotnym fakcie, który zataiła; ekspertyza psychologiczna, która nie była wykonana pomimo okoliczności domagających się jej wykonania, do czego jednoznacznie zobowiązuje ustawodawca (kan. 1574, kan. 1678 § 3 KPK/83), a także ekspertyza prywatna sporządzona w niepodejrzanym czasie, która rzuca nowe światło na sprawę.

Zasygnalizowana próba pełnego dekodowania omawianej normy prawnej w kontekście wspomnianego pojęcia „dowodów i argumentów nowych i poważnych”, będzie zapewne jeszcze przedmiotem pogłębionej uwagi teoretyków i praktyków prawa kanonicznego.

PIŚMIENNICTWO

de Angelis, Agostino. 2010. „Le delibere del Collegio Rotale in materia di prassi processuale.” W *„Iustitia et Iudicium”. Studi di diritto matrimoniale e processuale canonico in onore di Antoni Stankiewicz*. T. III, red. Janusz Kowal, i Joaquin Llobell, 1418-420. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

- Bartoszek, Magdalena. 2014. „Nova causae propositio w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku i instrukcji procesowej „Dignitas cannubii?” *Kościół i Prawo* 3(16), nr 2:149-57.
- Erlebach, Grzegorz. 1998. „Polskie sprawy o nieważność małżeństwa z kan. 1095 w świetle orzecznictwa Roty Rzymskiej.” *Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich* VIII, nr 11:25-48. <https://doi.org/10.32077/bskp.6402>
- Erlebach, Grzegorz. 2009. „Wybrane kwestie dotyczące rozumienia zgodności wyroków (art. 291 DC).” W *Finis legis Christus. Księga Pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Wojciechowi Góralskiemu z okazji siedemdziesiątej rocznicy urodzin*. T. I, red. Józef Wrocenski, i Jan Krajczyński, 365-83. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.
- Rozkrut, Tomasz. 2008. „Zasada zgodności formalnej i substancjalnej dwóch wyroków w kanonicznym procesie małżeńskim według Dignitas connubii.” W *Proces małżeński w świetle Dignitas connubii – pierwsze doświadczenia. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 11-12 czerwca 2007 roku. III Ogólnopolskie Forum Sądowe*, red. Tomasz Rozkrut, 87-102. Tarnów: Wydawnictwo Biblos.

RECENZJE

**JÓZEF KRUKOWSKI, PAWEŁ KALETA, KOMENTARZ
DO KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO. T. IV/2:
KSIĘGA VI. SANKCJE KARNE W KOŚCIELE
ZREFORMOWANE PRZEZ PAPIEŻA FRANCISZKA,
PALLOTTINUM, POZNAŃ 2022, SS. 363**

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>

Wprowadzenie

Nakładem Wydawnictwa Pallottinum w 2022 r. ukazał się pod redakcją naukową ks. prof. dr. hab. Józefa Krukowskiego Komentarz do księgi VI Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.¹ zreformowanej na mocy konstytucji apostolskiej *Pascite gregem Dei* papieża Franciszka², którego współautorem jest ks. dr hab. Paweł Kaleta, prof. KUL. Autorzy komentarza dychotomicznie podzieli między siebie materię kanonicznego prawa karnego. Część I zatytułowaną *De delictis et poenis in genere* opracował ks. prof. Józef Krukowski. Komentując zagadnienia związane z przestępstwami i karami w ogólności, Autor wskazał na pięć nowości wprowadzonych do księgi VI na mocy reformy papieża Franciszka, takich jak: rozszerzenie katalogu kar ekspiacyjnych, zwrócenie szczególnej uwagi na konieczność zadośćuczynienia za wyrządzone szkody i zgorszenie, wprowadzenie zasady domniemania

¹ *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].

² Franciscus PP., *Constitutio apostolica Pascite gregem Dei qua Liber VI Codicis Iuris Canonici reformatur* (23.05.2021), „L'Osservatore Romano. Edizione quotidiana” 161 (2021) nr 122 (01.06.2021), s. 2-4 [dalej: PGD].

niewinności, poszanowanie zasady prawa do obrony oskarżonego zarówno w trybie procesu sądowego, jak i procesu administracyjnego, przywrócenie środka karnego w postaci nadzoru.

W pierwszej części księgi VI zwrócono również uwagę na zmiany w zakresie obowiązków osób pełniących władzę sądowniczą w Kościele w kontekście kann. 1311, 1321 oraz 1326 KPK/83. Zaakcentowano także zmiany w zakresie klasyfikacji kar i środków karnych, wskazując na restytucję instytucji grzywny na cele kościelne, czy wprowadzenie zakazu korzystania z biernego i czynnego prawa wyborczego w wyborach kanonicznych. Natomiast na płaszczyźnie wymierzania kary, istotnego znaczenia nabiera zasada proporcjonalności w jej aplikowaniu.

Natomiast ks. prof. Paweł Kaleta podjął się trudu skomentowania zmian wprowadzonych w części *De singulis delictis deque poenis in eadem constituti*, ze szczególnym uwzględnieniem nowych typów przestępstw wprowadzonych na mocy reformy papieża Franciszka, a także innowacji w zakresie już istniejących typów czynów zabronionych. Autor zwraca uwagę na sposób nowelizacji prawa karnego wskazując zasadnie, iż część przestępstw ustanowionych po promulgacji KPK/83 została włączona przez papieża Franciszka do PGD, chociażby przestępstwa dotyczące nadużyć seksualnych wobec osób małoletnich, zaś nowymi przestępstwami są m. in.: niewypełnienie obowiązku wykonania wyroku lub dekretu karnego, podlegającego wykonaniu, dobrowolne i bezprawne porzucenie świętej posługi przez duchownego, czy chociażby rażące niedbalstwo w zarządzie majątkiem kościelnym.

Metodologia niniejszego opracowania stanowi niewątpliwie nawiązanie do szkoły glosatorów i komentatorów, a zaproponowana w nim egzegeza tekstu normatywnego może z powodzeniem aspirować do miana *glossa ordinaria*. Autorzy w pierwszej kolejności wyjaśniają sens i znaczenie słów, a następnie przystępują do komentowania, czyli wyjaśniania tekstu i w ten sposób komentarz jako praktyczny rezultat glosy stanowi integralną całość i służy wyjaśnianiu sensu prawa. Wydaje się również, iż w swoim dziele Autorzy posłużyli się klasycznym schematem pracy nad tekstem *praemittere - scindere - summo - casumque figuro - perlego - do causas - connoto - obijcio* [Sobański 2009, 31]. Metoda ta stanowi *iunctim* z założeniami franciszkańskiej reformy prawa karnego, które trafnie dekodują Autorzy jako „przyczynienie się także do dokładniejszego sformułowania istotnych elementów normy prawnej, jakimi są dyspozycja, hipoteza i sankcja”.

W tak zarysowanym wprowadzeniu i bogactwie zmian wydaje się, iż brakuje wyeksponowania znaczenia nowego kan. 1341 KPK/83, które ks. dr hab. Piotr Majer, prof. UPJPII nazywa nową „filozofią” kanonicznego prawa karnego [Majer 2021]. Jest to słuszne założenie, ponieważ nałożenie obowiązku na ordynariusza wszczęcia postępowania sądowego lub administracyjnego prowadzi to prymatu zasady legalizmu ścigania nad zasadą oportunistu. Reforma franciszkańska zmienia zasadniczo akcenty z dotychczasowego uprawnienia ordynariusza do wszczęcia i prowadzenia postępowania na obowiązek w tym zakresie. Wydaje się również, iż przedmiotowa zmiana normatywna jest zgodna z zaproponowaną jeszcze w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku wizją filozoficznego uzasadnienia kary z punktu widzenia prawa kanonicznego, zaproponowaną przez ks. prof. Mariana Myrchę. Wymieniony autor wskazywał, iż „w porządku metafizycznym kara jest konsekwencją zależności od Woli Najwyższej, zależności przenikającej w najgłębsze tajniki bytu stworzonego. Jeżeli kiedykolwiek należy stłumić bunt wolnej istoty i przywrócić naruszone prawo, to właśnie wtedy, kiedy wymaga tego Sędzia Najwyższy i sprawiedliwość najwyższa. Ofiara niesprawiedliwości może zrzec się dobrowolnie zadośćuczynienia, ale sprawiedliwość ze swej strony zapewnia je w każdym wypadku” [Myrcha 1960, 98]. Mając współcześnie na uwadze działanie prawa karnego w obszarze zadania pasterskiego, wskazuje się na gwarancje prawne w zakresie stosowania kar podkreślając, iż „każdy moment w prawnym procesie stosowania kar podlega szczególnym ograniczeniom i wymogom proceduralnym ustanowionym przez normy regulujące poszczególne czynności. Ścisłe podporządkowanie przepisom w tej materii jest sposobem zagwarantowania zarówno poszanowania praw wiernych, jak i wykonywania *ius puniendi* zawsze w zgodności ze swoją naturą i funkcją w Kościele” [Cenalmor i Miras 2022, 470]. Papież Franciszek również zwraca uwagę na to, że nowe prawo karne ma być „narzędziem dla dobra dusz, a jego przepisy, gdy będzie to konieczne, będą wprowadzane w życie przez Pasterzy ze sprawiedliwością i miłosierdziem, świadomych, że do ich posługi, jako obowiązek sprawiedliwości – wybitnej cnoty kardynalnej – należy nakładanie kar, gdy wymaga tego dobro wiernych”.

Mając na uwadze, iż księga VI KPK/83 zawiera 89 kanony, a ponad 70 % z nich zostało zreformowanych, a tylko 17 pozostawiono bez zmian, nie ma możliwości odniesienia się do wszystkich uwag zaprezentowanych w komentarzu. Dlatego niniejsze opracowanie zostało podzielone na dwie części, zgodnie z systematyką kodeksową. W pierwszej kolejności zostaną zaprezentowane

uwagi autora do części I zatytułowanej „Przestępstwa i kary w ogólności”, a następnie wskazane będą uwagi do części II zatytułowanej „Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary”. Niemniej, ze względu na obszerność komentarza, który liczy 363 strony oraz wymagań redakcyjnych odnośnie do ilości znaków niniejszego opracowania, przedstawione zostaną przede wszystkim uwagi odnoszące się do zmian o charakterze fundamentalnym.

Przed przystąpieniem do szczegółowych analiz przypomnieć należy za papieżem Franciszkiem, iż sankcja kanoniczna pełni również funkcję zadośćuczynienia i zbawienego lekarstwa oraz szuka przede wszystkim dobra wiernych tak, że stanowi pozytywny środek dla realizacji Królestwa, dla odbudowy sprawiedliwości we wspólnocie wiernych, powołanych do osobistego i wspólnego uświęcenia [Preambuła PGD]. Wprowadzenie do PGD wskazuje, iż papież Franciszek prawo karne postrzega jako „ultima ratio, ostateczność sięgania po karę, ograniczone do najpoważniejszych czynów, godzących w interesy jednostek i zbiorowe, które najbardziej zasługują na ochronę”³.

1. Przestępstwa i kary w ogólności

W tytule I przedstawiona została natura władzy karania w Kościele w świetle Ewangelii i Listów Apostolskich. Na szczególne docenienie zasługuje przedstawienie Magisterium Kościoła w odniesieniu do prawa karnego, poczynwszy od dekretu *Novi ille* papieża Innocentego II z 1204 r., poprzez nauczania papieży Jana XXII, Leona X, Piusa VI, Piusa IX, Jana Pawła II, na aktualności nauczaniu Soboru Watykańskiego II skończywszy. Prawo to zastało ukazane w trzech aspektach: teologicznym, teoretycznym i dogmatycznym. Następnie przedstawiono podmioty podległe władzy karania. Rację ma Autor wskazując na znaczenie zasady *nullum crimen, nulla poena sine lege poenali praevia*, zgodnie z którą nie ma przestępstwa ani kary bez uprzedniej ustawy karnej, co wynika *expressis verbis* z nowego brzmienia kan. 1311 § 2 KPK/83, zgodnie z którym kary w Kościele należy wymierzać zgodnie z przepisami prawa. Wydaje się, iż dopełnieniem interesujących rozważań Autora byłoby odwołanie się do funkcji kanonicznego prawa karnego, w szczególności w kontekście postrzegania przedmiotowego kanonu jako bramy (*ianua*) nowego prawa karnego⁴.

³ Franciszek, *Przemówienie do delegacji Międzynarodowego Stowarzyszenia Prawa Karnego* (23.10.2014), http://www.opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/prawo_23102014.html [dostęp: 15.02.2024].

⁴ Szeroko o funkcjach kanonicznego prawa karnego zob. Skonieczny 2021, 126-34.

Następnie Autor poddaje analizie znaczenie ustaw i nakazów karnych, rozpoczynając swoje rozważania od analizy zasady *lex retro non agit*. Jednocześnie szczegółowo opisuje klasyfikację sankcji karnych ze względu na sposób wymierzania oraz podziały na sankcje określone i nieokreślone, a także mające charakter obligatoryjny, jak i fakultatywny. W tytule tym Autor podnosi interesujący problem z punktu widzenia zasady *sana coe-ratio* między instytucjami państwa a Kościoła dotyczący ukarania przestępstwa, które jest *mixi fori*. Zastanawia się również, czy możliwe jest karanie za to samo przestępstwo w prawie państwowym i prawie kanonicznym w świetle zasady *ne bis in idem*, zwracając jednocześnie uwagę, iż najwyższy prawodawca milczy w tym zakresie zarówno w normach KPK/83, jak i PGD. Wydaje się, iż problematyka zasady *ne bis in idem* we wskazanym kontekście wymaga nie tylko pogłębionych analiz doktrynalnych, ale również jednoznacznego uregulowania przez prawodawcę kościelnego.

W tytule trzecim rozważania koncentrują się na podmiocie podległym sankcjom karnym. W tym kontekście szczególnie interesujące jest odniesienie się do *novum*, jakie reforma papieża Franciszka wprowadziła w odniesieniu do zasad odpowiedzialności karnej za naruszenie ustawy karnej lub nakazu karnego. Zgodzić należy się z tezą Autora, iż poważnym osiągnięciem w rozwoju prawa kanonicznego jest wprowadzenie zasady domniemania niewinności. Wydaje się, iż Autor opracowania stawia tezę, iż reforma papieża Franciszka wprowadziła do procesu kanonicznego zasadę domniemania niewinności. Niemniej jednak można spotkać opracowania, w których twierdzi się, iż zasada domniemania niewinności obowiązywała w KPK/83 jeszcze przed reformą papieża Franciszka [Miziński 2007, 150]. Nie wdając się w szczegółowe analizy zarysowanego problemu badawczego wskazać należy, że wprowadzenie *expressis verbis* zasady domniemania niewinności do KPK/83 niewątpliwie stanowi krok milowy w organizacji procesu karnego w Kościele katolickim, zapewniając nie tylko ochronę dobrego imienia oraz zwiększając możliwości wynikające z prawa do obrony, ale przede wszystkim zapewniając wynikającą z praw człowieka ochronę podmiotu biernego procesu karnego.

Autor wskazuje zasadnie, iż zasada domniemania niewinności jest osiągnięciem współczesnej kultury prawnej, zatem suponuje również, że prawodawca kościelny poprzez wprowadzenie zasady domniemania niewinności do KPK/83 poszedł drogą znaną w świeckich porządkach prawnych [Hahn 2022, 10-11]. Zwrócić należy także uwagę na oczywistą omyłkę piarską, w przypisie nr 98 na s. 58, odnoszącą się do uregulowania zasady

domniemania niewinności w prawie powszechnym, w aktach prawa międzynarodowego. Zasada domniemania niewinności została bowiem proklamowana w art. 11 ust. 1 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ 217 A (III) przyjęta i proklamowana w dniu 10 grudnia 1948 r.), a nie w art. 14 ust. 1. Na marginesie wskazać należy także ma inne akty normatywne statuujące zasadę domniemania niewinności w prawie międzynarodowym⁵, jak i europejskim⁶.

W rozważaniach dotyczących zakresu obowiązywania zasady domniemania niewinności słusznie wskazano, iż zasada ta obowiązuje do momentu skazania oskarżonego, co następuje po wydaniu wyroku lub dekretu pozasądowego, gdy sprawa przejdzie w stan rzeczy osądzonej. Tak określone rozważania dotyczące zakresu temporalnego analizowanej zasady są niepełne, ponieważ nie wskazano od którego momentu chroni ona każdego, przeciwko któremu prowadzony jest *iudicium criminale*, a więc wtedy, gdy ma ona status osoby podejrzewanej lub osoby podejranej, czy dopiero do momentu uzyskania statusu podejrzanego czy oskarżonego? W rozważaniach pominięto zakres przedmiotowy oraz podmiotowy zasady domniemania niewinności w prawie kanonicznym.

W następnym tytule Autor poddał analizie kary oraz inne środki karne, wyjaśniając w pierwszej kolejności pojęcie kary, wskazując na *ratio* karnia, przedmiot kary oraz jej cele. Sukcesywnie przedstawiono problematykę cenzur, interdyktu i suspensy. Zasadnie wskazano na istotną nowość, która została wprowadzona do zreformowanego prawa karnego, pozwalającą nakładać suspensę nie tylko na duchownych, ale także na wiernych świeckich, gdy posiadają urzędy kościelne z władzą rządzenia. Przedstawiono także istotę kar ekspiacyjnych i ich katalog oraz środki zaradcze i pokuty. Autor słusznie zatem wskazuje, iż nastąpiła restytucja instytucji nadzoru, który może mieć charakter prewencyjny lub prowizoryczny. Czas pokaże, czy będzie to skuteczny środek zapobiegający popełnianiu nowych przestępstw.

⁵ Art. 6 ust. 2 Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, sporządzonej w Rzymie dnia 4 listopada 1950 r., zmienionej następnie Protokołami nr 3, 5 i 8 oraz uzupełnionej Protokołem nr 2, Dz. U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284; art. 14 ust. 2 Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych, otwartego do podpisu w Nowym Jorku dnia 19 grudnia 1966 r., Dz. U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167.

⁶ Art. 48 ust. 1 Karty Praw Podstawowych Unii Europejskiej, 2010/C 83/02; art. 3 Dyrektywy Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/343 z dnia 9 marca 2016 r. w sprawie wzmocnienia niektórych aspektów domniemania niewinności i prawa do obecności na rozprawie w postępowaniu karnym, Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej L 65/1.

Ostatnie dwa tytuły poświęcone zostały kanonicznemu wymiarowi kary oraz problematyce zwalniania z kar, a także ich przedawnieniu. Zagadnieniem, na które słusznie zwraca uwagę Autor jest zmiana celów kary. W aktualnie obowiązującym prawie karnym jej celem jest, po pierwsze przywrócenie naruszonej sprawiedliwości, po drugie doprowadzenie do poprawy sprawcy i po trzecie, naprawa zgorzenia. Kanon ten jednoznacznie wskazuje na „nową filozofię” karania zaproponowaną przez papieża Franciszka. *Ratio* zmian celów kary można doszukiwać się w Preambule PGD, gdzie Ojciec Święty wskazuje wprost, że „wiele szkód wyrządził w przeszłości brak zrozumienia intymnego związku, jaki istnieje w Kościele między pełnieniem miłości a stosowaniem karnej dyscypliny, gdy wymagają tego okoliczności i sprawiedliwość. Taki sposób myślenia – uczy nas doświadczenie – niesie ze sobą ryzyko prowizorycznego zachowania sprzecznego z dyscypliną, na które lekarstwem nie mogą być wyłącznie napomnienia czy sugestie. Taka postawa często niesie ze sobą ryzyko, że z biegiem czasu takie sposoby życia krystalizują się, utrudniając korektę i w wielu przypadkach pogłębiając skandal i zamieszanie wśród wiernych. Z tego powodu stosowanie kar ze strony Proboszczów i Przełożonych jest konieczne. Zaniedbanie duszpasterza w stosowaniu systemu karnego świadczy o tym, że nie spełnia on swojej funkcji słusznie i wiernie”. Zasadnie podkreśla się również w literaturze przedmiotu, iż nie można budować dobra wspólnego Kościoła za pomocą zła wyrządzanego ofierze przestępstwa, poświęcając jej dobra przez nieoddanie jej sprawiedliwości [Skonieczny 2021, 109].

2. Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary

Druga połowa komentarza została poświęcona części szczególnej prawa karnego materialnego, w której stypizowano poszczególne przestępstwa, jednocześnie wskazując dobra chronione prawem, a więc wartości, które według prawodawcy kanonicznego wymagają prawnokarnej ochrony, albowiem dla sprawcy przestępstwa stają się przedmiotem zamachu. Przestępstwa te zostały skatalogowane w sześciu tytułach, które poza tytułem piątym, poświęconym przestępstwom przeciwko specjalnym obowiązkom, zostały całkowicie lub częściowo zmodyfikowane.

Tytuł pierwszy został poświęcony przestępstwom przeciwko wierze i jedności Kościoła. Słusznie zauważa Autor, iż większość zmian w niniejszym tytule polega na zmianie numeracji kanonów, przy substancjonalnej

tożsamości z poprzednio obowiązującymi normami. Mimo odwołania się do Dekretu Ogólnego w sprawie wystąpień z Kościoła oraz powrotu do wspólnoty Kościoła nie zwrócono uwagi na problem, czym jest *de facto* wystąpienie z Kościoła, czyli złożenie „oświadczenia woli o wystąpieniu z Kościoła”? Przy czym, podnosi się w tym zakresie w literaturze, iż dekret z 2015 r. nie zdefiniował nowego przestępstwa złożenia „oświadczenia woli o wystąpieniu z Kościoła”, dlatego też wystąpienie z Kościoła może być apostazją, gdy znamiona przestępstwa apostazji zaistniały wcześniej lub równocześnie ze złożeniem oświadczenia. Tylko zrekonstruowanie strony podmiotowej przestępstwa apostazji w postaci zaprzeczenia wszystkich praw wiary chrześcijańskiej lub przynajmniej zaprzeczenie prawd fundamentalnym lub istotnym dla tej religii, uprawnia do przypisania przestępstwa stypizowanego w kan. 1364 § 1 KPK/83 [Andrzejewski i Kroczek 2023].

Podobnie tytuł drugi doznał modyfikacji i obecnie nosi nazwę przestępstwa przeciwko władzy kościelnej i przestępstwa związane z pełnieniem zadań kościelnych, licząc dziewiętnaście różnych typów czynów zabronionych. Nie wdając się w szczegółowe rozważania dotyczące każdego ze stypizowanych w tym tytule przestępstw, zwrócić należy uwagę Autora na niewłaściwe utożsamienie pojęć sprzeniewierzenia dobra kościelnego z jego kradzieżą. W literaturze przedmiotu podkreśla się, iż łacińskie *subtrahō i furo* są odrębnymi kategoriami pojęciowymi, ponieważ kradzież to zabór mienia, a sprzeniewierzenie to coś substancjonalnie innego od kradzieży [Świto 2023, 301]. Zauważyć bowiem należy, iż „przywłaszczenie cudzej rzeczy ruchomej musi być poprzedzone powierzeniem jej przez pokrzywdzonego, czyli oddaniem w tymczasowe władanie sprawcy z zastrzeżeniem, że nie staje się on jej właścicielem lub wyłącznym dysponentem z pominięciem uprawnionego, lecz staje się jedynie jej depozytariuszem, mającym szersze lub węższe uprawnienia”⁷. Natomiast „znamiona przestępstwa kradzieży wyczerpuje bezprawny zabór cudzego mienia, przedstawiającego wartość materialną, w zamiarze przywłaszczenia. Ów zabór mienia następuje bezprawnie, bez żadnej do tego podstawy i bez zgody właściciela lub osoby, od której mienie zabrano”⁸.

Kolejny tytuł również uległ zmianom z uzurpacji kościelnych zadań na przestępstwa przeciwko sakramentom. Należy zwrócić przy tym uwagę

⁷ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 11 stycznia 2017 r., sygn. akt IV KK 283/16, Lex nr 2200603.

⁸ Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 18 grudnia 1998 r., sygn. akt IV KKN 98/98, Lex nr 36724.

na przestępstwa wprowadzone do kodeksu przez papieża Franciszka, takie jak przestępstwo udzielania sakramentu tym, którym zakazane jest jego przyjmowanie; przystąpienie do święceń przez osobę związaną cezurą lub nieprawidłowością, które rozmyślnie zostały zatajone. Jak wskazuje się w literaturze przedmiotu, pierwsze z nich było znane poprzedniemu kodeksowi, o czym Autor nie wspomina [Majer 2021]. Autor również zwraca uwagę na nowe przestępstwo, które nie miało swojego kodeksowego odpowiednika, jakim jest rejestrowanie i ujawnianie spowiedzi sakramentalnej. Słusznie zwraca się uwagę na konieczność rozróżnienia nagrywania spowiedzi od jej podsłuchiwania, ponieważ samo podsłuchiwanie spowiedzi, bez jej rejestracji nie wypełnia znamion przestępstwa opisanego w kan. 1386 § 3 KPK/83. Autor zauważa również, że nagrywanie może nastąpić za pomocą jakiegokolwiek środka technicznego, czy to telefonu czy dyktafonu.

Tytuł czwarty doznał również modyfikacji, ponieważ do przestępstwa fałszu dodano przestępstwa przeciwko dobremu imieniu. Zgodzić należy się z Autorem, iż każde fałszywe doniesienie narusza prawo człowieka do dobrego imienia, ponieważ z kan. 220 KPK/83 wynika jednoznacznie, iż nikomu nie wolno bezprawnie naruszać dobrego imienia, które posiada inna osoba. Problem ten aktualnie należy widzieć również w kontekście legalności ujawnienia danych osobowych zawiadamiających w postępowaniu kanonicznym. Trzeba pamiętać, że samo twierdzenie o naruszeniu prawa do dobrego imienia i chęci jego obrony nie jest wystarczające, ponieważ do realizacji prawa do obrony dobrego imienia, potrzebne są jeszcze odpowiednie właściwości podmiotu wnoszącego o ujawnienie danych osobowych, w tym wykazanie interesu do uczestniczenia w procesie [Andrzejewski i Kroczyk 2024].

Kolejny tytuł, co prawda nie został zmieniony i nadal statuuje przestępstwa przeciwko specjalnym obowiązkom, natomiast jego treść uległa poważnym modyfikacjom, ponieważ wprowadzono nowe przestępstwa, takie jak: dobrowolne i bezprawne porzucenie świętej posługi oraz przestępstwa w dziedzinie ekonomicznej. Wydaje się za zasadne umieszczenie również w komentarzu celnych uwag Autora przedstawionych w osobnym artykule w zakresie pierwszego z nowych przestępstw, gdzie wskazuje, iż kan. 1392 KPK/83 jest uzupełnieniem luki prawnej powstałej, gdy duchowny porzucił świętą posługę w celu uwolnienia się spod władzy kościelnej [Kaleta 2022, 104].

Ostatni tytuł poświęcony został przestępstwom przeciwko życiu, godności i wolności człowieka. Jak słusznie zauważa Autor, do nazwy przedmiotowego tytułu dołożono oprócz życia i wolności człowieka, także jego

godność. Zaakcentowanie w tytule godności człowieka wskazuje na związki prawa karnego z zasadą humanitaryzmu. Przypomnieć bowiem należy, iż każde prawo człowieka znajduje swój ostateczny fundament w godności osoby ludzkiej, potwierdzonej i chcianej przez Boga [Campos Martínez 2021, 1213-215]. Przede wszystkim zwrócić należy uwagę na kan. 1398 KPK/83, statuujący sankcje karne za przestępstwa seksualne wobec małoletnich. Istotnym *novum*, na które zwraca uwagę Autor jest poszerzenie jego zakresu podmiotowego. Wydaje się zatem, iż w nowym brzmieniu przestępstwo to będzie nadal miało charakter przestępstwa indywidualnego, gdyż prawodawca w pełni nie zrezygnował z posiadania przez podmiot przestępstwa szczególnych, określonych przez prawo właściwości na rzecz każdej osoby, która może spełniać ogólne warunki bycia podmiotem przestępstwa. Tym samym prawodawca nie przekształcił go w przestępstwo o charakterze powszechnym. Wskazuje na to treść kan. 1398 KPK/83, zgodnie z którym sprawcą przestępstw przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu jest nie tylko duchowny, ale także członek instytutu życia konsekrowanego lub stowarzyszenia życia apostołskiego, a także *quolibet fidelis*, który posiada w Kościele jakąś godność, albo pełni urząd lub funkcję.

Podsumowanie

Komentarz autorstwa ks. prof. dr. hab. Józefa Krukowskiego oraz ks. dr. hab. Pawła Kalety, prof. KUL stanowi syntetyczne opracowanie niełatwej problematyki części ogólnej i szczególnej zreformowanego, kanonicznego prawa karnego materialnego. Można w nim znaleźć również odniesienie do instytucji prawa procesowego, jak chociażby zasada domniemania niewinności. Egzegeza kanonów dokonywana jest w sposób przystępny, tak aby ułatwić ich rozumienie i stosowanie, bez wdawania się w spory dogmatyczno-prawne.

Niniejszy komentarz będzie zatem pomocny nie tylko praktykom, którzy znajdą w nim wiele rozwiązań w swojej codziennej pracy zawodowej, ale będzie mógł również być wykorzystywany w badaniach naukowych z zakresu prawa karnego materialnego i procesowego jako cenny asumpt do pogłębionych analiz poszczególnych instytucji tej gałęzi prawa. Komentarz będzie także pożytecznym narzędziem zdobywania wiedzy przez studentów studiów podstawowych, jak i podyplomowych, a także przez wszystkich zainteresowanych problematyką kanonicznego prawa karnego.

Dzieło to powinno być przyjęte z życzliwością i wdzięcznością dla jego Autorów za trud pracy włożony w przygotowanie komentarza i rozpoczęcie tym samym w środowisku kanonistów polskich dyskusji nad zreformowanym prawem karnym danym Kościołowi powszechnemu przez papieża Franciszka. Również niniejsze opracowanie powinno być potraktowane jako jeden z wielu głosów w rozpoczynającej się debacie nad zmianami, które weszły w życie w 2021 r.

Na zakończenie przypomnieć jeszcze raz należy, iż poszanowanie i przestrzeganie dyscypliny karnej jest obowiązkiem całego Ludu Bożego, ale odpowiedzialność za jej właściwe stosowanie należy w szczególności do Pasterzy i Przełożonych każdej wspólnoty. Jest to zadanie, które należy w sposób nierozzerwalny do *munus pastorale*. Kościół musi je realizować jako konkretny i niewypowiedziany postulat miłości wobec siebie, wspólnoty chrześcijańskiej i ewentualnych ofiar, a także wobec tych, którzy popełnili przestępstwo, a którzy jednocześnie potrzebują miłosierdzia i napomnienia Kościoła (Preambuła PGD).

PIŚMIENNICTWO

- Andrzejewski, Maciej, i Piotr Kroczeck. 2023. „Czy wystąpienie z Kościoła jest zawsze apostazją?” <https://wpk.upjp2.edu.pl/aktualnosci/symposium-przestepstwo-czy-tylko-grzech-kanonista-w-poszukiwaniu-granicy-16-xi-2023-51.html> [dostęp: 30.04.2024].
- Andrzejewski, Maciej, i Piotr Kroczeck. 2024. „Problem legalności ujawnienia danych osobowych zawiadamiających w postępowaniu kanonicznym na przykładzie przypadku.” *Studia z Prawa Wyznaniowego* (w druku).
- Campos Martínez, Francisco. 2021. „La presunción de inocencia y el nuevo Derecho penal canónico.” *Revista Española de Derecho Canónico* 78 (191):1211-253.
- Cenalmor, Daniel, i Jorge Miras. 2022. *Prawo kanoniczne*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Hahn, Judith. 2022. „Sex Offenses-Offensive Sex: Some Observations on the Recent Reform of Ecclesiastical Penal Law.” *Religions*. <https://www.mdpi.com/2077-1444/13/4/332/htm> [dostęp: 15.02.2024].
- Kaleta, Paweł. 2022. „Przestępstwo dobrowolnego i bezprawnego porzucenia świętej posługi przez duchownego w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku.” *Roczniki Nauk Prawnych* 3 (32):101-13.
- Majer, Piotr. 2021. „Krótka prezentacja nowego prawa karnego Kościoła katolickiego.” <https://opoka.news/ks-piotr-majer-krotka-prezentacja-nowego-prawa-karnego-kosciola-katolickiego> [dostęp: 01.03.2024].
- Miziński, Artur. 2007. „Ochrona praw oskarżonego w Kościele w szczególności w kanonicznym procesie karnosądowym.” *Roczniki Nauk Prawnych* 1(XVII):141-65.

- Myrcha, Marian. 1960. *Prawo Karne. Kara*. T. 2. Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Sobański, Remigiusz. 2009. *Szkoły kanonistyczne*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Skonieczny, Piotr. 2021. „Kanon 1311 § 2 Kodeksu prawa kanonicznego jako program odnowionego prawa karnego kanonicznego. Pierwsze uwagi.” *Annales Canonici* 2(17):101-42.
- Świto, Lucjan. 2023. „Działalność gospodarcza w Kościele – aspekt karny. Uwagi na tle nowelizacji kan. 1376 KPK.” *Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich* 33(36):297-312. <https://doi.org/10.32077/bskp.4898>

**ŁUKASZ PAWICKI, *EXISTENCIA, VALIDEZ Y EFICACIA DEL ACTO JURÍDICO CANÓNICO*,
EUNSA, PAMPLONA 2023, SS. 396**

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 2023 r. w prestiżowym hiszpańskim wydawnictwie EUNSA, w serii „Canónica” opublikowano interesujący doktorat obroniony na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu w Nawarze pt. *Existencia, validez y eficacia del acto jurídico canónico* autorstwa Łukasza Pawickiego.

Zasadniczy korpus opracowania tworzą trzy rozdziały, poprzedzone Wstępem oraz zwieńczone Zakończeniem.

Rozdział I monografii zatytułowany *Hacia la teoría general del acto jurídico*, mimo tego że liczy ponad 100 stron, w moim przekonaniu, ma charakter wprowadzający w podjęte przez Autora monografii niełatwe zagadnienie, jakim jest ukształtowana na przestrzeni wieków teoria aktu prawnego w przedmiocie istnienia, ważności oraz skuteczności aktu prawnego. W stosunku do problematyki występującej w rozdziałach drugim i trzecim należy uznać, iż treści zawarte w rozdziale pierwszym pełnią rolę kontekstu. W moim przekonaniu przyjęcie przez kanonistę takiego rozwiązania było konieczne i jest w pełni uzasadnione, gdyż tym sposobem czytelnik uzyskuje integralną wizję omawianej tematyki.

Po tym wstępie należałoby pochylić się nad treściami poszczególnych rozdziałów. W rozdziale pierwszym obiektem zainteresowania Pawickiego stało się szerokie spektrum zagadnień, poczynając od kwestii źródeł doktrynalnych teorii aktu prawnego, a kończąc na tematyce współczesnej dogmatyki w tym zakresie. W tym obszarze najpierw skupił on uwagę na dokonaniach prawa rzymskiego, w którym wypracowano zręby terminologiczne, gdyż prawnicy rzymscy podjęli próbę konceptualizacji tego

zagadnienia, a także odniesiono się w nim do tematyki szczegółowej, jaką była kwestia nieskuteczności aktu prawnego, w sposób szczególny będąca przedmiotem uwagi Autora dysertacji, którą zajął się w rozdziale trzecim. Kolejny wątek rozważań Pawicki poświęcił dorobkowi kanonistyki epoki klasycznej, w której, jak wykazał, miał miejsce proces recepcji osiągnięć dorobku prawników rzymskich do wymogów ówczesnego kościelnego porządku prawnego, z drugiej zaś, nawiązał do osiągnięć pandektystów niemieckich, których doktryna bezpośrednio ukształtowała obecną doktrynę kanonistyczną w tej materii.

Ustosunkowując się do kompozycji strukturalnej treści rozdziału pierwszego pragnę podkreślić, iż przyjęcie takiego konceptu należy uznać za właściwe i w pełni zasadne, gdyż treści zawarte w tej części publikacji pozwoliły Autorowi na solidne osadzenie problematyki kluczowej monografii, to jest współczesnej kanonistycznej teorii aktu prawnego, we właściwym kontekście. Pragnę podkreślić, że w wywodzie polski kanonista nie ograniczył swych rozważań do wykładni stosownych regulacji występujących w Kodeksach Prawa Kanonicznego z 1917 i 1983 r., ale podjął również namysł nad kategoriami, które jak się później okaże, staną się kluczem hermeneutycznym jego dalszych analiz, za które uznał rozróżnienie teoretycznoprawne pomiędzy *nullitas* i *inexistentia* oraz *inexistentia/nullitas* a *inefficacitas/efficacitas*.

Dysponując tak solidnym kontekstem zaprezentowanym w rozdziale pierwszym, w rozdziale drugim Pawicki skupił uwagę na jednym z zagadnień kluczowych dysertacji, to jest na problematyce wadliwości aktu prawnego *in fieri* (*Patología en acto jurídico in fieri*). Recenzując tę część na wstępie pragnę podkreślić, iż z uważnej lektury jej treści doszedłem do przekonania, iż tym, co cechuje Autora opracowania, to dążność do ukazania integralnego obrazu teorii, która stanowi przedmiot jego uwagi. Popierając tę tezę pragnę zwrócić uwagę na szeroką gamę zagadnień podjętych przez Autora, poczynając od tematyki problematyki presupozycji (warunków uprzednich) aktu prawnego, poprzez problematykę jego elementów istotnych, a kończąc na kwestii waloru komponentu formalnego w strukturze aktu.

W moim przekonaniu, wartość dodana omawianej pozycji przejawia się w tym, że Pawicki w swych rozważaniach wyszedł daleko poza analizę zapisów kan. 124-127 KPK/83, czego dobitnym przykładem są jego wywody występujące już w pierwszym obszarze, jakimi stały się presuposita. I tak,

w obszarze subiektywnych uprzednich warunków (*pesupuesto subjetivo*) obok namysłu nad kategorią aktów prawnych prywatnych odniósł się także do zagadnienia nieczęsto podejmowanego w publikacjach poświęconych teorii aktu prawnego, jaką jest problematyka aktów publicznych. W tym wypadku za interesujące nie tylko z aspektu tradycji prawnej, ale również z perspektywy konceptu i typologii należy uznać rozważania dotyczące kompetencji.

Pragnę podkreślić, iż założone przez Autora opcje znalazły następnie przełożenie w jego podejściu do zagadnień szczegółowych. Dla przykładu, spostrzeżenie to znalazło odzwierciedlenie w kolejnym wątku poświęconym założeniom uprzednim obiektywnym (*presupuesto objetivo*) (2.1.2), gdzie Pawicki po pokazaniu konceptu oraz wymogów i anomalii *pesupositum* odniósł poruszaną tematykę do rozwiązań występujących w materialnym prawie małżeńskim (*Alunas cuestiones sobre objeto material en el matrimonio in fieri*) (2.1.2.C).

Zarazem pragnę spostrzec, iż obszarze tym nie zabrakło też namysłu nad kwestią warunków uprzednich proceduralnych (*presupuesto procedimental*) (2.1.3). Podobnie, jak poprzednio, tak i w tym wypadku, kanonista pochylił się wielowymiarowo nad tym zagadnieniem, wychodząc od fenomenu aktu złożonego, poprzez różne formy procedur: procedurę konsultacyjną, procedurę kontrolno-prewencyjną, procedurę sądową, procedurę administracyjną oraz procedurę związaną z podejmowaniem aktów kolegialnych. Przyjęty przez Autora wielowątkowy sposób podejścia i ujęć pozwolił mu na sformułowanie tezy, iż w kanonicznym porządku prawnym zagadnienie *presupositum* ma charakter złożony, wielowymiarowy.

Kolejnym obszarem zainteresowań Pawickiego stała się tematyka elementów istotnych aktu prawnego. Zagadnienie to rozpatrzył on dwuaspektowo: po pierwsze, z perspektywy woli, co jest w pełni zrozumiałe, gdyż – jak wykazał w rozdziale pierwszym – teoria aktu prawnego jest teorią woluntarystyczną; po drugie, z perspektywy przyczyny. Bazując na kategorii aktu ludzkiego (*actus huamnus*) zajął się nie tylko założeniami teoretycznoprawnymi co do wolitywności, ale przede wszystkim wadami aktu (co założył jako główny cel eksploracji badawczej tego rozdziału): symulacją, ignorancją oraz błędem, a także wolą ograniczoną (przemoc, bojaźń, podstęp). Dogłębny namysł nad tą problematyką doprowadził go do wyeksponowania rozróżnienia pomiędzy dwiema kategoriami: nieistnieniem woli (*inexistentia del acto voluntario*) oraz niezaistnieniem aktu prawnego

(*inexistentia del acto jurídico*). W tym obszarze za niezwykle cenne, a zarazem celne pragnę uznać spostrzeżenie kanonisty, iż symulacja nie została ujęta wśród wad aktu określonych w kan. 125-126 KPK/83, gdyż, jego zdaniem, nie było to niezbędne, ponieważ w tym wypadku nieważność aktu wynika z prawa naturalnego.

Drugim aspektem zainteresowania Autora stała się tematyka przyczyny aktu prawnego. Pragnę zauważyć, iż to niełatwe zagadnienie osadził on w szerokim kontekście, nie tylko historycznym. Taki sposób podejścia należy uznać za zasadny, gdyż prezentacja podejścia do tego zagadnienia w prawie rzymskim, w prawie kanonicznym epoki klasycznej oraz w teoriach współczesnych pozwoliła Pawickiemu na integralne pokazanie tematyki przyczyny aktu prawnego w rozumieniu współczesnej doktryny. Wreszcie w ostatnim wątku tego rozdziału kanonista odniósł się do elementu formalnego, rozważając to zagadnienie z dwóch aspektów: z perspektywy konceptu oraz specyficznego waloru tego komponentu w strukturze aktu prawnego (2.3.).

W moim przekonaniu w rozdziale trzecim Pawicki pochylił się nad tematyką najtrudniejszą, jaką jest złożona problematyka gradacji nieskuteczności prawnej (*Grados de la ineficacia jurídica*). Punktem wyjścia jego analiz stała się kategoria niezaistnienia aktu prawnego. Wykazał, iż nie ma ona charakteru jednorodnego, ale w jego opinii, raczej należałoby opowiedzieć się za stopniami przyczyn tego stanu rzeczy, co też udowodnił. W tym kontekście odniósł się do kwestii skutków w znaczeniu *actus inexistentis* oraz *actus nullus*, rozważając szereg zagadnień szczegółowych: nieważność aktu w sensie *actus nullus*, koncept *actus nullus*, typy środków przeciw nieważności aktu, rozwiązywalność aktu a nieważność aktu zaistniałego. Na zakończenie zajął się figurą aktu prawnego ważnego, ale nieskutecznego.

Ustosunkowując się do tej pozycji pragnę wyeksponować jej szczególny walor. Założony cel eksploracji badawczej opracowania Łukasz Pawicki określił we „Wstępie”, sprowadzając go do identyfikacji oraz zdefiniowania teoretycznoprawnych kategorii kluczowych systemu kanonicznego (s. 19). Oceniając jego realizację pragnę podkreślić z całym naciskiem, iż w swych rozważaniach zawartych w trzech rozdziałach zrealizował go optymalnie. Pragnę podkreślić, iż przyjęcie tak sprecyzowanego przedmiotu badawczego wymagało od Autora przeprowadzenia szerokiej i wszechstronnej kwerendy, co znalazło wyraz nie tylko w warstwie merytorycznych analiz, ale również w bogatym wykazie bibliograficznym. Poza tym, nie bez znaczenia

jest też fakt, że kanonista z aspektu naukowego zmierzył się z tematyką niezwykle trudną. Swe zamierzenie badawcze zrealizował w sposób rzeczowy, dogłębny pod względem merytorycznym, co znalazło wyraz w wielowątkowych, dogłębnych treściach wywodu. Dowiódł, że funkcjonująca obecnie w kanonistycznej doktrynie teoria generalna aktu prawnego nie jest wyłącznym tworem kanonistyki, ale jej źródłem upatruje się w prawie rzymskim, z którego najpierw została ona recypowana w epoce kanonistyki klasycznej; w okresie późniejszym z kolei miał miejsce proces recepcji do systemu kanonicznego dorobku pandektystów niemieckich. Pragnę spostrzec, iż na tym jednak Pawicki nie poprzestał, gdyż analizując dorobek kanonistyczny postawił istotne dla podjętych badań pytanie: czym różni się kanoniczna teoria aktu prawnego od teorii wypracowanej w kręgach cywilistów? Wykazał, że ta pierwsza oparta jest ona na nieco innych założeniach bazowych, jakimi w kanonicznym porządku prawnym są jego fundamenty systemowe, to jest obszary prawa naturalnego oraz prawa Bożego pozytywnego. Poza tym, w przeciwieństwie do doktryny cywilistycznej, w której dominuje kategoria aktu-czynności prawnej, w kanonistyce przeważa kategoria aktu prawnego.

Odnosząc się do warstwy merytorycznej wywodów pragnę podkreślić, ich charakteryzuje ją głębia analiz. Godnym podkreślenia jest fakt, iż Pawicki podejmując dany wątek dąży do jego integralnego oglądu. Co sprawia, iż z reguły jego analizy mają zwykle zróżnicowany charakter wielowymiarowy, wielowątkowy, uzależniony od rozważanej tematyki. Przykładem czego mogą być analizy poświęcone tematyce kwestii przyczyny aktu prawnego (s. 261-282), którą Pawicki rozważa nie tylko w opcji złożoności konceptu, ale także osadza omawiane zagadnienie w kontekście historycznym. Pragnę podkreślić, iż przyjęcie takiej metodologii pozwala czytelnikowi na uzyskanie optymalnej wiedzy w danej kwestii. Z drugiej strony pragnę też zwrócić uwagę, iż wywody Pawickiego są dalekie od deskryptywności. Pawicki nie opisuje, ale z reguły stawia pytania, często trudne, udzielając na nie odpowiedzi. Godny uwagi jest też inny fakt o charakterze metodologicznym, mianowicie Autor monografii odszedł standardowego umieszczania podsumowań pod koniec każdego rozdziału. Z reguły czyni to po omówieniu poszczególnych wątków.

Oceniając tę pozycję pragnę stwierdzić, iż stanowi ona cenny wkład kanonistyczny w rozwój badań na teorię aktu prawnego. Organicznie wpisuje się w namysł nad tym zagadnieniem zapoczątkowany przez tak

wybitne autorytety, jak Gommarus Michiels czy Olis Robleda, a kontynuowany jest obecnie m.in. przez Valesio de Paolisa, Javiera Otaduya, Helmutha Pree'a i wielu innych. Pragnę podkreślić z całym naciskiem, iż jej szczególny walor przejawia się w tym, że w kanonistyce jak dotąd nie ukazała się monografia jednolita poświęcona problematyce skuteczności kanonicznego aktu prawnego ujętej z perspektywy teorii generalnej aktu prawnego. Stąd też omówiona dysertacja ze względu na szczególny walor jest godna polecenia nie tylko kanonistom, ale przede wszystkim teoretykom prawa.

SPRAWOZDANIA

SPRAWOZDANIE Z WALNEGO ZEBRANIA STOWARZYSZENIA KANONISTÓW POLSKICH, KALWARIA ZEBRZYDOWSKA, 5 WRZEŚNIA 2024 ROKU

REPORT ON THE GENERAL ASSEMBLY OF THE ASSOCIATION OF POLISH CANONISTS, KALWARIA ZEBRZYDOWSKA, SEPTEMBER 5, 2024

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 2024 r. w Klasztorze oo. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej odbyło się Walne Zebranie Stowarzyszenia Kanonistów Polskich podczas Ogólnopolskiej Konferencji Naukowej pt. *Współczesne problemy prawa małżeńskiego i rodzinnego* zorganizowanej pod patronatem o. dr. Egidiusza Włodarczyka OFM, Ministra Prowincjalnego oo. Bernardynów.

1. Walne Zebranie otworzył ks. prof. dr hab. Józef Krukowski, Prezes Stowarzyszenia, który poinformował zebranych, że bieżący rok sprawozdawczy jest jednocześnie rokiem wyborczym. W związku z tym zaproponował ks. prof. dr. hab. Lucjana Świto na przewodniczącego i ks. dr. Pawła Lewandowskiego na sekretarza Walnego Zebrania. Propozycja została przyjęta przez Walne Zebranie.
2. Przewodniczący na skrutatorów wyborów zaproponował: s. dr Miriam Bilską i dr. Macieja Andrzejewskiego. Ta propozycja również została zatwierdzona przez Walne Zebranie.
3. Przewodniczący poprosił ks. prof. Krukowskiego o przedłożenie sprawozdania z działalności Zarządu za okres od 1 września 2023 r. do 31 sierpnia 2024 r. 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. Józef Marčín, dr Monika Menke, dr Michaela Moravčikova i dr Agnieszka Romanko.

W roku sprawozdawczym Stowarzyszenie liczyło 33 członków honorowych i 894 członków zwyczajnych. Do SKP należą nie tylko kanoniści z Polski, ale także ze Słowacji, Czech, Ukrainy, Białorusi, Niemiec, Hiszpanii, Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych. W 2024 r. Zarząd nadał godność członka honorowego o. dr. Egidiuszowi Włodarczykowi OFM, Ministrowi Prowincjalnemu oo. Bernardynów, w dowód wdzięczności za poparcie celów i działalności Stowarzyszenia oraz za patronat nad tegoroczną Konferencją oraz ks. prof. Józefowi Krzywdzie. Ponadto do SKP przyjęto 30 członków zwyczajnych.

Ks. Prezes poinformował, że w roku sprawozdawczym Stowarzyszenie współorganizowało dwie konferencje naukowe. Pierwsza chronologicznie odbyła się w Centrum Duchowości Michalickiej w Miejscu Piastowym w dniach 4-6 września 2023 r. pod patronatem abp. Adama Szala, Metropolity Przemyskiego, w czasie której referaty wygłosiło 14 prelegentów z 7 ośrodków naukowych: Polskiej Akademii Nauk Oddział w Lublinie, Akademii Ekonomiczno-Humanistycznej w Warszawie, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Uniwersytetu Łódzkiego oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Referaty wygłosili także prelegenci z Ministerstwa Sprawiedliwości oraz Sądu Metropolitalnego Szczecińsko-Kamieńskiego. Konferencja nt. *Współdziałania między Państwem a Kościołem na rzecz poszanowania i obrony instytucji małżeństwa i rodziny* została zorganizowana z okazji 40. rocznicy proklamacji „Karty Praw Rodziny” Stolicy Apostolskiej oraz 30. rocznicy podpisania „Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską”.

Następną była XIII Ogólnopolska Konferencja Naukowa „Kodeks Prawa Kanonicznego w badaniach młodych naukowców”, która odbyła się w Lublinie w dniu 3 czerwca 2024 r. Została zorganizowana przez ks. prof. Sitarza we współpracy z Katedrą Kościelnego Prawa Publicznego i Konstytucyjnego KUL, Komisją Prawniczą PAN Oddział w Lublinie oraz Stowarzyszeniem Absolwentów i Przyjaciół Wydziału Prawa KUL. Na Konferencję zakwalifikowano 20 prelegentów z 8 ośrodków naukowych: Uniwersytetu Palackiego w Ołomuńcu, Uniwersytetu Trnavskiego w Trnawie, Akademii Prawa Kanonicznego w Brnie, Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Uniwersytetu w Siedlcach oraz Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Referaty wygłosili także prelegenci z Sądu Rejonowego w Ołomuńcu oraz Sądu Biskupiego Płockiego.

Prezes nadmienił, że aktualna Konferencja odbywa się w ścisłej współpracy z Klasztorem oo. Bernardynów w Kalwarii Zebrzydowskiej. Szczególne wyrazy wdzięczności za wkład organizacyjny i życzliwe przyjęcie prof. Krukowski złożył o. Włodarczykowi OFM, ministrowi prowincjalnemu oraz o. dr. Tytusowi Fułatowi OFM, absolwentowi KUL, wykładowcy Wyższego Seminarium Duchownego w Kalwarii Zebrzydowskiej, koordynatorowi Konferencji.

W czasie tegorocznej Konferencji referaty naukowe wygłosili: prof. dr hab. Stanisław L. Stadniczeńko – *Globalna rewolucja kulturalna*; ks. prof. Józef Krzywda – *Struktura małżeństwa i rodziny w perspektywie ich powołania i misji*; ks. prof. dr hab. Jan Krajczyński – *Współczesne metody prokreacji medycznie wspomaganey a ochrona życia i godności człowieka*; ks. prof. Lucjan Świto – *Nova causae propositio w teorii i praktyce*; ks. prof. dr hab. Tomasz Rozkrut – *Zrzeczenie się apelacji przez obrońcę węzła małżeńskiego sądu apelacyjnego (kan. 1636 § 2)*; ks. dr hab. Leszek Adamowicz, prof. KUL – *Małżeństwa polsko-ukraińskie. Aktualne wyzwania dla administracji i sądownictwa kościelnego*; ks. dr hab. Grzegorz Wojciechowski – *Rola biegłego w procesie o nieważność małżeństwa*; ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński – *Bezużyteczność opinii biegłego w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa w świetle kan. 1678 § 3 KPK*; ks. dr Zbigniew Jaworski – *Rola sędziego w procesie o nieważność małżeństwa. Wybrane zagadnienia*; ks. prof. Wojciech Góralski – *Wykluczenie bonum coniugum w orzecznictwie Roty Rzymskiej*; ks. prof. Józef Krukowski

– *Wpływ bojaźni szacunkowej na nieważność małżeństwa. Glosa do wyroku Roty Rzymskiej w Sprawie Kaliskiej z dnia 13 października 2016 r. coram Todisco*; ks. prof. dr hab. Ginter Dzierżon – *Wpływ hazardu na nieważność małżeństwa*; ks. prof. dr hab. Ryszard Sztynchmiller – *Nauczanie i postawa Kościoła wobec ideologii gender*; ks. prof. dr hab. Zbigniew Janczewski – *Wychowanie potomstwa do sakramentów wtajemniczenia a rezygnacja młodości z przyjmowania bierzmowania*; dr hab. Anna Słowikowska – *Wpływ nerwicy eklezjogennej na nieważność małżeństwa w orzecznictwie Roty Rzymskiej*; ks. dr hab. Paweł Kaleta, prof. KUL – *Obowiązek naprawienia krzywdy wynikającej z przestępstwa*; dr Maciej Andrzejewski – *Istota kontradykcji w procesie o nieważność małżeństwa*.

W roku sprawozdawczym Stowarzyszenie opublikowało dwa numery „Biuletynu Stowarzyszenia Kanonistów Polskich”: XXXIV (2024), nr 37 oraz XXXIV (2024), nr 37 bis (w języku angielskim). Ks. prof. Krukowski podziękował ks. prof. Sitarzowi i ks. dr. Lewandowskiemu za prowadzenie czasopisma, rozesłanie numeru drukowanego oraz terminową realizację grantu Ministerstwa Edukacji Narodowej przyznanego SKP w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych”. Przypomniął również, że zgodnie z uchwałą, „Biuletyn” jest wysyłany tylko do członków, którzy mają uregulowane składki. Zachęcił również do zgłaszania artykułów i publikowania.

4. Przewodniczący poprosił ks. prof. Sitarza o przedłożenie sprawozdania finansowego Stowarzyszenia za okres sprawozdawczy. 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 stanowi rachunek podstawowy przeznaczony dla środków finansowych pochodzących ze składek członkowskich i darowizn oraz subkonto dedykowane realizacji grantu ze środków Ministerstwa Edukacji Narodowej. Mimo wysokich kosztów działalności spowodowanych pełnym implementowaniem środowiska Open Journal System dla „Biuletynu Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” oraz zdigitalizowaniem wszystkich artykułów archiwalnych

periodyku (począwszy od numeru pierwszego z 1991 r.) i udostępnieniem ich w formule bezpłatnego dostępu Open Access na stronie internetowej <https://ojs.academicon.pl/bskp/issue/archive>, z uwagi na zysk wypracowany w ubiegłym roku sprawozdawczym, Stowarzyszenie nie posiada żadnego zadłużenia. Sekretarz-Skarbnik podziękował ks. Lewandowskiemu za pomoc w prowadzeniu czasopisma i grantu ministerialnego.

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 postawiła wniosek o udzielenie Zarządowi absolutorium. Przewodniczący zarządził głosowanie w przedmiotowej sprawie. W głosowaniu udział wzięło 72 członków Stowarzyszenia, którzy oddali głosy: 70 za, 0 przeciw, 2 wstrzymujące się.
6. Następnie nastąpiło głosowanie wyborcze. Przewodniczący zaproponował pozostawienie Zarządu i Komisji Rewizyjnej w dotychczasowym składzie. Głosowania odbyły się *en bloc* z następującym wynikiem: w sprawie składu Zarządu – 65 za, 0 przeciw, 7 wstrzymujących się; w sprawie składu Komisji Rewizyjnej – 69 za, 0 przeciw, 3 wstrzymujące się. Ks. prof. Krukowski zaproponował, z uwagi na dotychczasowe zaangażowanie w działalność Stowarzyszenia, włączenie w prace Zarządu ks. Lewandowskiego. Walne Zebranie tę propozycję zatwierdziło.
7. W imieniu całego Zarządu i Komisji Rewizyjnej ks. Prezes podziękował Walnemu Zebraniu za wybór, zapewnił o dalszej aktywności na rzecz SKP oraz przedstawił plan działalności na przyszły rok. Następnie zachęcił uczestników do dyskusji. Głos zabrał ks. prof. Leszek Adamowicz, który zaproponował ograniczenie druku „Biuletynu Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” i z uwagi na łatwą dostępność numeru elektronicznego utrzymanie wysyłki periodyku wyłącznie dla tych członków Stowarzyszenia, którzy to zadeklarują. Propozycję poparł dr Ernest Cezary Bodura, który wskazał, że wiele Komitetów Redakcyjnych decyduje się aktualnie na publikowanie swoich materiałów wyłącznie w formule elektronicznej, jak np. Pismo Adwokatury Polskiej „Palestra”. Ks. prof. Adamowicz wskazał, że od kwietnia br. polska wersja językowa miesięcznika „L'Osservatore Romano” ukazuje się już wyłącznie w formie elektronicznej. Ks. Prezes przypomniał o złożonym zobowiązaniu, że uiszczający w terminie składki członkowskie otrzymują numer drukowany czasopisma. Głos zabrał również ks. prof. Sitarz, który zauważył, że mimo rozwoju cyfrowego

wydawnictw, Stolica Apostolska zobowiązuje do druku organów urzędowych. Ks. Prezes podziękował za podniesioną dyskusję i zamknął Walne Zebranie.

