



DIVINA ET HUMANA



KSIĘGA JUBILEUSZOWA
W 65. ROCZNICĘ URODZIN
KSIĘDZA PROFESORA
HENRYKA MISZTAŁA

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI
Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji





DIVINA ET HUMANA



KSIĘGA JUBILEUSZOWA
W 65. ROCZNICĘ URODZIN
KSIĘDZA PROFESORA
HENRYKA MISZTAŁA

REDAKCJA
ANTONI DĘBIŃSKI
WIESŁAW BAR
PIOTR STANISZ

REDAKCJA WYDAWNICTW
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
LUBLIN 2001

Projekt okładki i stron tytułowych
JERZY DURAKIEWICZ

Opracowanie redakcyjne
BARBARA GRODZIĘŃSKA

© Copyright by Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 2001

ISBN 83-228-0834-8

REDAKCJA WYDAWNICTW
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin
tel. 524-18-09 (centrala), 525-71-66 (kolportaż)

Wydanie I. Zam. 303/2000

Zakład Małej Poligrafii KUL



Księdzu Profesorowi Henrykowi Misztalowi z okazji 40 lat działalności naukowej na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, udzielam Apostolskiego Błogosławieństwa na dalsze lata posługi kapłańskiej i twórczej pracy intelektualnej

Jan Paweł II

Watykan, 4 listopada 2000 r.



Watykan, 19 czerwca 1995 r.

+ Drogi Księżu Profesorze,

Autor książki "Anna Jenke" wręczył mi ją osobiście, ale pragnę Mu jeszcze podziękować za trud związany z niniejszym opracowaniem biografii nowej kandydatki polskiej na ołtarze. W Jej osobie może wiele wychowawczyń i wychowawców odnajdzie wzór dla swej pracy z młodzieżą współczesną. Duch Św. czuwa w Kościele i powołuje do świętości ludzi na aktualne czasy.

Szczeńć Boże Księdzu Profesorowi w zakresie Jego pracy na Wydziale i w życiu kapłańskim.

Z serdecznym błogosławieństwem

Przewielebny
Ks. Prof. dr hab. Henryk Misztal
KUL - Lublin

*Rzetelnie poznałem,
bez zazdrości przekazuję
i nie chowam dla siebie bogactwa Mądrości*
(por. Księga Mądrości 7,13)

SŁOWO OD REDAKTORÓW

W życiu każdej społeczności szczególną rolę odgrywają osoby, które przez swą postawę potrafią skierować także innych ku umiłowaniu mądrości. Wśród tych, którym wyjątkowo dużo w tym względzie zawdzięcza Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – a przez to i cała społeczność uniwersytecka – znajduje się bez wątpienia Ksiądz Profesor Henryk Misztal. A ponieważ w kwietniu 2001 roku przypadają Jego 65 urodziny, władze Uczelni, grono współpracowników i wychowanków pragną uczcić ten jubileusz wydaniem niniejszej książki.

Jej tytuł – *Divina et humana* – wyraża to, co było i jest istotne w życiu i naukowym dorobku Czcigodnego Jubilata. Znak koniunkcji – *et* – wskazuje przy tym na niezwykle cenną umiejętność łączenia spraw Bożych z tymi, które dotyczą bezpośrednio życia ludzkiego w jego wymiarze indywidualnym i wspólnotowym.

Poświęcając się studiom nad prawem kanonizacyjnym i biorąc udział w procesach kanonizacyjnych, Ksiądz Profesor kierował uwagę na potrzebę kształtowania życia zgodnie z nadprzyrodzonym powołaniem człowieka. Podejmując natomiast badania z zakresu prawa wyznaniowego, akcentował konieczność zagwarantowania prawa do wolności religijnej w państwowym porządku prawnym.

Rozległe kontakty naukowe Dostojnego Jubilata zaowocowały różnorodnością opracowanych w księdze zagadnień. Porządkując zebrane teksty zastosowaliśmy podział na cztery części. Na początku znajdują się materiały poświęcone osobie i działalności Księdza Profesora (cz. I). Kolejno zamieszczone zostały materiały z zakresu prawa (cz. II), prawa kanonicznego (cz. III) oraz varia (cz. IV).

Pragniemy wyrazić szczerze podziękowanie wszystkim Autorom, którzy przyczynili się do powstania tej książki. Dostojnego Jubilata natomiast prosimy o jej przyjęcie – jako znaku naszej wdzięczności za to, że uosabia *Divina et humana*, będąc przykładem umiłowania mądrości.

*Antoni Dębiński
Wiesław Bar
Piotr Stanisław*

ANDRZEJ SZOSTEK MIC
Rektor KUL

DIVINA ET HUMANA

Divina et humana: jakże wiele ta krótka formuła w sobie mieści! Przywołuje nade wszystko fundamentalne dla dziejów całej ludzkości i każdego poszczególnego człowieka wydarzenie, które pomimo upływu dwóch tysięcy lat i pomimo nieustannego przypominania o nim w liturgii wszystkich Kościołów chrześcijańskich, stanowi wciąż niewyczerpane źródło zdumienia, zachwytu i wdzięczności – że, mianowicie, *Verbum Caro factum est et habitavit in nobis*. Bóg stał się prawdziwym Człowiekiem i wezwał każdego człowieka do udziału w swoim Bóstwie; w Chrystusie nastąpiło spotkanie tego, co Boże, z tym, co ludzkie: *Divina et humana*. Każdy chrześcijanin przez chrzest, w szczególności zaś sposób każdy kapłan poprzez sakrament kapłaństwa zanurzony jest w tym cudzie zbawczego spotkania Boga z człowiekiem, służy tej tajemnicy swoim życiem i kapłańską posługą.

Czcigodny Jubilat już od czterdziestu lat uczestniczy w tajemnicy sakramentalnego kapłaństwa – i to uczestniczy głęboko, świadomie, z pełnym zaangażowaniem. Tytułując dedykowaną Mu księgę *Divina et humana* jej redaktorzy, autorzy zamieszczonych w niej tekstów i wszyscy bliscy Jubilata pragną Mu przede wszystkim podziękować za to, że tak właśnie swe kapłaństwo traktuje, że tak się ono głęboko odciska na wszelkich powierzonych Mu funkcjach, na wszystkim, co czyni. Pragną Mu zarazem życzyć, by kapłaństwo było dla Niego nieustannym źródłem radości i mocy.

Poświęcenie się pracy naukowej i dydaktycznej bynajmniej nie przeszkadza Księdzu Profesorowi łączyć *Divina et humana* – raczej pomaga. Prawo kanoniczne bowiem, którego poznaniu i przybliżaniu studentom oddał się Ksiądz Profesor tak ochotnie i wytrwale, reguluje życie Kościoła, którego rozliczne określenia (owczarnia Chrystusowa, rola uprawna i budowla Boża, „górne Jeruzalem”, nade wszystko zaś Mistyczne Ciało Chrystusa oraz Lud Boży) wskazują na to właśnie, że jest on miejscem spotkania w Chrystusie Boga z człowiekiem; że to zbawcze spotkanie stanowi rację jego istnienia. Wszelkie regulacje prawne służyć mają temu, by spotkanie to wiernym ułatwić, by wes-

przeć człowieka, któremu utrudnia otwarcie się na Boga zarówno jego własna grzeszność oraz słabość, jak i słabość innych.

Ksiądz Profesor tak właśnie swą rolę profesora prawa kanonicznego pojmował i stale pojmuje: jako szczególną, niekiedy żmudną służbę człowiekowi w jego otwarciu na Zbawiciela. Temu służyły wykłady z różnych dziedzin prawa, zwłaszcza tych, które dotyczyły skomplikowanych w minionym okresie – i nader ważnych dla tzw. zwykłych ludzi – relacji pomiędzy prawem kościelnym a państwowym; poszukiwania dróg wierności Bogu w systemie zalegalizowanego zakłamania i bezprawia. Tak też pojmował swą posługę Czcigodny Jubilat wtedy, gdy zlecono Mu odpowiedzialne funkcje w Uniwersytecie: prodziekana, dziekana, członka wielu komisji senackich. Każde z tych zadań traktował Ksiądz Profesor sumiennie, szukając uczciwych i roztropnych dróg rozwiązania konfliktów i sporów, starając się poznać i uszanować we wszystkich osobach i we wszelkich zdarzeniach Boże zamysły.

65. rok życia to – na szczęście – z punktu widzenia praw uniwersyteckich nie jest jeszcze wiek emerytalny. Toteż z tym większym naciskiem trzeba podkreślić, że jubileusz nie jest chwilą pożegnania, ale okazją do wyrażenia wdzięczności oraz życzeń, by Drogi Jubilat mógł nadal dzielić się z całym środowiskiem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, z którym tak się zżył i w który tak wrósł, swoim bogatym doświadczeniem i rozległą wiedzą, swoim świadectwem i kapłaństwem. Niech bóg błogosławi Księdzia Profesora, darzy zdrowiem i radością oraz pozwala nadal przyczyniać się do łączenia w każdym napotkanym człowieku *Divina et humana*.

**WOKÓŁ OSOBY
KSIĘDZA PROFESORA**

CURRICULUM VITAE

Ks. prof. dr hab. Henryk Misztal urodził się 10 kwietnia 1936 r. w rodzinie rolniczej we wsi Skubicha koło Lublina, jako syn Jana i Marianny z domu Anasiewicz. W latach 1943-1950 uczęszczał do szkoły powszechnej stopnia podstawowego w Motyczu. Od 1950 r. kształcił się w Gimnazjum Biskupim, a potem Liceum, które w latach stalinizmu przemianowane zostało na Niższe Seminarium Duchowne w Lublinie. Maturę jako eksternista zdał 25 czerwca 1954 r. przed państwową komisją w Korespondencyjnym Liceum Ogólnokształcącym im. Marii Arciszowej w Lublinie.

W latach 1954-1960 studiował na Wydziale Teologii KUL (Kurs A – Seminarium Duchowne). Dnia 18 kwietnia 1960 r. przyjął święcenia kapłańskie z rąk ks. bpa prof. dra hab. Piotra Kałwy, Wielkiego Kanclerza KUL. Następnie, od 17 maja 1960 r. do 11 sierpnia 1961 r., pracował jako wikariusz w parafii pod wezwaniem Najświętszej Maryi Panny w Tomaszowie Lubelskim, gdzie pełnił funkcję katechety w kaplicach dojazdowych w Jezierni i Przeorsku. Władze oświatowe w Tomaszowie Lubelskim odmówiły mu bowiem prawa do nauczania religii w szkole.

W roku 1961 ks. H. Misztal podjął studia specjalistyczne w zakresie prawa kanonicznego na Wydziale Prawa Kanonicznego KUL. Równocześnie uczył religii młodzież Lubelskiego Liceum Chemicznego przy kościele powiatowym w Lublinie. Angażował się także w pracę duszpasterską w parafii Motycz. Magisterium i licencjat z prawa kanonicznego uzyskał w 1964 r. na podstawie pracy pt. *Kościelna cenzura uprzednia ksiązek do Soboru Trydenckiego*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Jana Nowickiego.

Od 1963 r. pełnił obowiązki notariusza w Kurii Biskupiej w Lublinie, a od 1970 r. wykonywał także funkcję sędziego w Sądzie Biskupim w Lublinie. W 1967 r. uczestniczył w kursie porządkowania i inwentaryzacji archiwów kościelnych, który został przeprowadzony w Ośrodku Archiwów, Bibliotek i Muzeów Kościelnych pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Stanisława Librowskiego.

Dnia 8 czerwca 1968 r. na Wydziale Prawa Kanonicznego KUL ks. H. Misztal uzyskał doktorat z prawa kanonicznego, na podstawie rozprawy *Cenzura uprzednia pism i druków w Kościele Zachodnim. Studium historyczno-prawne*, której promotorem był ks. prof. dr hab. Aleksy Petrani. Od 1 października 1969 r. rozpoczął pracę na Wydziale Prawa Kanonicznego KUL. Pracował wówczas w Międzywydziałowym Zakładzie Ustroju i Prawa PRL, początkowo w charakterze starszego asystenta, a od 1970 r. jako adiunkt. Po śmierci prof. dra hab. Wita Klonowieckiego Zakład został jednak zlikwidowany przez władze państwowe, a ks. dr Henryk Misztal wraz z innymi pracownikami zatrudnionymi w tej jednostce (ks. dr. Wojciechem Góralskim i mgr. Waldemarem Krawczykiem) został zwolniony z pracy na KUL i wkrótce ponownie zatrudniony jako starszy wykładowca w nowo utworzonej Katedrze Prawa Wyznaniowego. Ks. H. Misztal prowadził w tym czasie również wykłady prawa polskiego (prawo pracy i ubezpieczeń społecznych, prawo rodzinne i opiekuńcze, prawo administracyjne i postępowanie administracyjne oraz prawo cywilne) na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Tu miał możliwość bliższego poznania kard. Karola Wojtyły, który wykładał etykę na tym Wydziale.

Od 11 kwietnia 1974 r. ks. H. Misztal pracował również jako archiwariusz Archiwum Kurii Biskupiej w Lublinie oraz jako wizytator archiwów parafialnych diecezji lubelskiej. Od 27 listopada 1976 r. jest dyrektorem Archiwum Archidiecezjalnego Lubelskiego. W 1975 r. został także delegatem Biskupa Lubelskiego do udziału w pracach Wicypostulatorskiego Ośrodka Prymasowskiego w Warszawie. W latach 1978-1982 sprawował funkcję wizytatora biskupiego diecezji lubelskiej.

W dniu 26 kwietnia 1979 r. ks. dr Henryk Misztal odbył kolokwium habilitacyjne na podstawie rozprawy pt. *Causae historicae w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym*. Od 1 października 1979 r. pracował jako adiunkt ze stopniem naukowym doktora habilitowanego na Wydziale Prawa Kanonicznego KUL. Habilitacja ks. H. Misztala została zatwierdzona przez Ministra Nauki, Szkolnictwa Wyższego i Techniki w dniu 24 lipca 1980 r. Wtedy też został zaangażowany jako docent na Wydziale Prawa Kanonicznego KUL. Dnia 1 sierpnia 1980 r., na wniosek ks. prof. dra hab. Jerzego Grzywacza, kierownika Katedry Prawa Wyznaniowego, został przez Senat Akademicki powołany na kierownika tej jednostki. Za pracę habilitacyjną, wydaną drukiem w Redakcji Wydawnictw KUL w 1981 r., otrzymał nagrodę Rektora KUL.

Od października 1980 r. ks. dr hab. Henryk Misztal prowadził na Wydziale Prawa Kanonicznego wykłady z prawa wyznaniowego, polskiego prawa rodzinnego i opiekuńczego, procesu kanonicznego oraz czasów i miejsc świętych. Oprócz tego na Wydziale Teologii (Kurs A – Wyższe Seminarium Duchowne w Lublinie) prowadził wykłady z prawa wyznaniowego, a na Sekcji Katechetyki – wykłady z prawa rodzinnego i opiekuńczego oraz z prawa do nauczania religii w szkole.

W 1984 r., gdy w ramach reformy Wydziału przeprowadzonej za kadencji ks. prof. dr. hab. Józefa Krukowskiego utworzono Katedrę Prawa Kanonizacyjnego, ks. dr hab. Henryk Miształ został powołany na kuratora nowej katedry. Od tego czasu prowadził również wykłady z prawa kanonizacyjnego oraz dwa seminaria naukowe: z prawa wyznaniowego i prawa kanonizacyjnego. Od 15 lutego 1986 r. do 15 lipca 1986 r. był stypendystą Katolickiego Uniwersytetu w Mediolanie.

Ks. H. Miształ jako docent został wybrany prodziekanem Wydziału Prawa Kanonicznego KUL. Pełnił tę funkcję od 1 września 1983 r. do 31 sierpnia 1987 r. Następnie, od 1 września 1987 r. do 31 sierpnia 1989 r. był dziekanem. Wydział, ze względu na rozwijającą się dynamicznie Sekcję Prawa, przyjął wtedy nazwę Wydział Prawa Kanonicznego i Świeckiego KUL. Ksiądz Docent uchwałą Senatu Akademickiego KUL w dniu 22 kwietnia 1986 r. otrzymał tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego i stanowisko profesora nadzwyczajnego w Katedrze Prawa Kanonizacyjnego na Wydziale Prawa Kanonicznego. Uchwała Senatu Akademickiego KUL została zatwierdzona przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego 5 listopada 1986 r.

W okresie od 15 lutego 1988 r. do 15 lipca 1988 r. ks. prof. H. Miształ ponownie był stypendystą Katolickiego Uniwersytetu w Mediolanie. W latach 1991-1992 był delegatem biskupim w procesie 6 Męczenników Lubelskich. Dnia 2 maja 1992 r. został powołany przez Senat Akademicki KUL na stanowisko profesora zwyczajnego. Od 1993 r. jest także delegatem biskupim w procesie beatyfikacyjnym Sługi Bożego ks. Józefa Małysiaka.

Ks. prof. dr hab. Henryk Miształ jest członkiem wielu towarzystw naukowych. Od 1968 r. należy do Towarzystwa Naukowego KUL, początkowo w charakterze członka-korespondenta, a od 8 czerwca 1993 r. jako członek czynny. Od 24 lipca 1980 r. należy także do Consotiatio Iuris Canonici Promovendo w Rzymie. Od 1991 r. jest również członkiem Stowarzyszenia Kanonistów Polskich. Ponadto od 1979 r. czynnie współpracował z Postulatorskim Ośrodkiem Studiów w Rzymie. Ks. prof. dr hab. Henryk Miształ prowadził także wykłady z zakresu prawa wyznaniowego i prawa kanonizacyjnego w Spiškiej Kapitule (Słowacja), Welehradzie (Czechy) i Kownie (Litwa). Zorganizował 8 sympozjów ogólnopolskich i międzynarodowych oraz wygłosił 24 referaty w różnych ośrodkach naukowych.

Przez cały okres swej długoletniej pracy na KUL Ksiądz Profesor czynnie uczestniczył w życiu społeczności uniwersyteckiej. Był przewodniczącym Senackiej Komisji Dyscyplinarnej, wieloletnim członkiem Senackiej Komisji Stypendialnej, Senackiej Komisji Wydawniczej, Senackiej Komisji do Spraw Kontaktów Naukowych z Zagranicą, Senackiej Komisji do Spraw Nauki i Senackiej Komisji do Spraw Bibliotecznych. Ponadto, od 1999 r., jest członkiem Senackiej Komisji do Spraw Dyscyplinarnych Pracowników Naukowych.

Ks. H. Misztal umiejętnie łączy pracę naukową z zaangażowaniem kapłańskim. Aktywnie uczestniczył i uczestniczy w życiu archidiecezji lubelskiej. Jest wieloletnim członkiem Kolegium Konsultorów, Rady Ekonomicznej, Rady Kapłańskiej, a od 15 kwietnia 1998 r. także Archidiecezjalnej Komisji do Spraw Personalnych. Został obdarzony godnościami kościelnymi. Dnia 18 listopada 1981 r. został mianowany kanonikiem honorowym Kapituły Katedralnej Lubelskiej, a 11 kwietnia 1992 r. – kanonikiem gremialnym Kapituły Metropolitalnej w Lublinie. W dniu 19 września 1996 r. otrzymał godność kapelana honorowego Ojca Świętego Jana Pawła II.

Owoce długoletniej dotychczasowej pracy naukowej i dydaktycznej ks. prof. dr. hab. Henryka Misztala jest kilkanaście pozycji książkowych, wśród których są cenione podręczniki do prawa kanonizacyjnego oraz prawa wyznaniowego, oraz 230 innych rozpraw, artykułów, recenzji i haseł encyklopedycznych. Jest także promotorem 15 prac doktorskich (12 z prawa kanonicznego i 3 z prawa). W roku 1999 ponownie otrzymał nagrodę rektorską „za oryginalne i twórcze osiągnięcia naukowe oraz kształcenie kadr naukowych”.

Opracował Piotr Stanisław

BIBLIOGRAFIA PUBLIKACJI KSIĘDZA PROFESORA HENRYKA MISZTAŁA

I. KSIĄŻKI

1. [Współautor]: *Wprowadzenie do kodeksu rodzinnego i opiekuńczego, Postępowanie administracyjne*, Lublin 1974, ss. 104.
2. „*Causae historicae*” w *postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym*, Lublin 1981, ss. 196.
3. *Drogi rozwoju postępowania kanonizacyjnego*, Częstochowa 1983.
4. [Współautor]: *Postępowanie kanonizacyjne*, Warszawa 1985, ss. 200.
5. *Biegli w postępowaniu kanonizacyjnym*, Lublin 1985, ss. 264.
6. *Komentarz do Konstytucji apostolskiej „Divinus perfectionis Magister”*, Lublin 1987, ss. 227.
7. *Doskonali w miłości, świeccy święci i błogostawieni*, Lublin 1992, ss. 445.
8. [Redaktor]: *Elementy prawne świętości kanonizowanej według ustawodawstwa Jana Pawła II. Materiały z II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego (KUL 24-26 IX 1992 r.)*, Lublin 1993, ss. 184.
9. [Współautor]: *Anna Jenke (1921-1976)*, Lublin 1994, ss. 410.
10. *Geniusz kobiety, aspekt etyczno-społeczny*, Sandomierz 1996, ss. 176.
11. *Polskie prawo wyznaniowe, cz. I, Zagadnienia wstępne, rys historyczny*, Lublin 1996, ss. 374.
12. [Redaktor]: *Nie wolno ci spocząć... Materiały z III Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego zorganizowanego 11 XI 1996 r. przez Wydział Prawa Kanonicznego KUL i Zgromadzenie Sióstr Rodziny Betańskiej z okazji 30 rocznicy śmierci Sługi Bożego ks. Józefa Czesława Chryzostoma Małysiaka*, Lublin 1997, ss. 102.
13. *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II. Instytucje kanonizacyjnego prawa materialnego, zarys historii procedury kanonizacyjnej, postępowanie w diecezji i Kongregacji, wzory pism i formularzy*, Lublin–Sandomierz 1997, ss. 623.

14. *Dzięki Ci Panie*, Sandomierz 1998, ss. 103.
15. [Redaktor]: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej* (stan prawny na 15 listopada 1998 r.), Lublin–Sandomierz 1999, ss. 280.
16. [Współredaktor]: *Biegli w postępowaniu kanonizacyjnym. Materiały z IV Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego (KUL 22-23 V 1998 r.)*, Lublin–Tarnów 1999, ss. 161.
17. *Mówią święci. Przesłania Jana Pawła II w polskich beatyfikacjach i kanonizacjach*, Lublin–Sandomierz 1999, ss. 232.
18. [Redaktor]: *Prawo wyznaniowe* (stan prawny na 1 lutego 2000 r.), Lublin 2000, ss. 509.
19. *Cenzura uprzednia pism i druków w Kościele Zachodnim. Studium historyczno-prawne*, Lublin 2001, ss. 175.
20. *Kanonizační právo podle zákonodárství Jana Pavla II, instituce materiálnoho kanonizačního práva, nástin dějin kanonizační procedury postup v diecézi a v Kongregaci vzory písemností a právní akta*, Olomouc (w druku).

II. ARTYKUŁY

1. *Cenzura uprzednia pism i druków w Kościele Zachodnim do soboru trydenckiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20(1973), z. 5, s. 101-113.
2. *Cenzura pism i druków w świetle obowiązującego prawa*, „Summarium – Sprawozdania TN KUL” 22/1(1973), z. 2, s. 68-72.
3. *Kościelni cenzorzy ksiąg*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21(1974), z. 5, s. 81-94.
4. *Sądownictwo kościelne za biskupa Jerzego Zamoyskiego w diecezji chełmskiej obrządku łacińskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 22(1975), z. 5, s. 107-113.
5. *Kościelna cenzura wydawnictw w świetle dekretu „De Ecclesiae Pastorum vigilantia circa libros”*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 23(1976), z. 5, s. 85-95.
6. *Procedura w sprawach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych*, „Summarium. Sprawozdania TN KUL” 25(1976), s. 63-67.
7. *Duszpasterstwo Polonii włoskiej*, „Studia Polonijne”, t. I, Lublin 1976, s. 185-189.
8. *Podstawy prawne przygotowań do procesu beatyfikacyjnego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24(1977), z. 5, s. 119-133.
9. *Postulaty kanonistów w sprawie reformy prawa beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego*, „Summarium. Sprawozdania TN KUL” 26(1977), s. 82-90.
10. *Dokument jako środek dowodowy w historycznych sprawach beatyfikacyjnych*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 5(1977), z. 5, s. 213-267.

11. *Kanonizacja równoznaczna*, „Prawo Kanoniczne” 21(1978), nr 3-4, s. 189-216.
12. *Pojęcie beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych spraw historycznych*, w: *Kościół i prawo*, t. I, Lublin 1981, s. 145-156.
13. *Wartość dowodowa dokumentów według jurysprudencji rotalnej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29(1982), z. 5, s. 115-123.
14. *Biografia w procesie beatyfikacyjnym*, „Prawo Kanoniczne” 25(1982), nr 1-2, s. 267-279.
15. *Błogosławiona Dorota z Montowów*, w: *Polscy święci*, t. I, Warszawa 1983, s. 27-64.
16. *Drogi rozwoju postępowania kanonizacyjnego*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 11(1983), s. 175-277.
17. *Problemy prawne polskich błogosławionych*, w: *Kościół i prawo*, t. IV, Lublin 1985, s. 257-289.
18. *Sprawa beatyfikacji Michała Giedroycia*, „Analecta Cracoviensia” 17(1985), s. 427-436.
19. *Sprawa kanonizacji bł. Wincentego Kadłubka*, „Prawo Kanoniczne” 28(1985), nr 3-4, s. 237-246.
20. *Powojenne inicjatywy Episkopatu Polski dotyczące polskich spraw beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych (20-lecie Postulatorskiego Ośrodka Studiów w Rzymie)*, „Częstochowskie Studia Teologiczne” 12-13(1985), s. 417-431.
21. *Archiwum Diecezjalne Lubelskie*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” 53(1986), s. 67-69.
22. *De revisione scriptorum quae Servi Dei publice ediderunt, in nova procedura canonizationis*, „Monitor ecclesiasticus” 112(1987), z. 1-2, s. 239-252.
23. *Martyrium – aspekt historyczno-prawny*, „Ateneum Kapłańskie” 79(1987), z. 3, s. 470-485.
24. *Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych w świetle nowego prawa*, w: *Kościół i prawo*, t. V, Lublin 1988, s. 127-144.
25. *Zarys teologicznego i kanonicznego pojęcia doskonałości chrześcijańskiej do Soboru Watykańskiego II*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 35(1988), z. 5, s. 41-61.
26. *Polskie sprawy beatyfikacyjne i kanonizacyjne*, w: *Kościół i prawo*, t. VI, Lublin 1989, s. 115-128.
27. *Eucharystia w życiu polskich świętych i błogosławionych*, w: *Aby nie ustała wiara, Katolicki Uniwersytet Lubelski przed wizytą Ojca Św., Jana Pawła II*, Lublin 1989, s. 219-234.
28. *Świętość świeckich w nauce Soboru Watykańskiego II i nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 36-37(1989-1990), z. 5, s. 29-53.
29. *Archiwum Diecezjalne*, w: *Tobie Panie zaufałem*, Lublin 1991, s. 142-143.

30. *Stowarzyszenie Przyjaciół Boskiego Mistrza*, w: *Przyjaciele Boskiego Mistrza*, Częstochowa 1991, s. 4-8.
31. *Błogosławiona Aniela Salawa – świecka apostołka*, „Ateneum Kapłańskie” 83(1991), z. 2-3, s. 287-294.
32. *Źródła do dziejów KUL w Archiwum Diecezjalnym Lubelskim*, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów Uczelni*, red. G. Karolewicz, M. Zahajkiewicz, Z. Zieliński, Lublin 1992, s. 374-379.
33. *Zagadnienie wstępnej oceny*, w: *Elementy prawne świętości kanonizowanej według ustawodawstwa Jana Pawła II. Materiały z II Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego (KUL 24-26 IX 1992 r.)*, red. H. Miształ, Lublin 1993, s. 47-48.
34. *Kościelne pojęcie wolności religijnej a ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 r.*, w: *Kościół i prawo*, t. XI, Lublin 1993, s. 103-122.
35. *Ustawowe gwarancje wolności religijnej w Polsce od 1989 roku*, „Chrześcijanin w Świecie” 25(1993), nr 3, s. 56-73.
36. *Wolność religijna w prawie polskim od 1989 r. (cz. I)*, „Zamojski Informator Diecezjalny” 3(1994), nr 1, s. 47-54.
37. *Wolność religijna w prawie polskim od 1989 r. (cz. II)*, „Zamojski Informator Diecezjalny” 3(1994), nr 2, s. 120-140.
38. *Powołanie ludzi świeckich do świętości według Soboru Watykańskiego II, Kodeksu Prawa Kanonicznego i adhortacji „Christifideles laici”*, w: *Kościół i prawo*, t. XII, Lublin 1994, s. 101-130.
39. *Biskup Piotr Hempterek – rektor KUL-u w latach 1983-1988*, w: *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968-1993*, red. M. Rusecki, Lublin 1994, s. 75-78.
40. *Małżeństwo i rodzina drogą do świętości (Brygida Szwedzka i Dorota z Montowów)*, w: *Homo meditans*, t. V, Lublin 1995, s. 83-100.
41. *Prawno-teologiczne aspekty procesu kanonizacyjnego Męczenników polskich okresu II wojny światowej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 5(1995), s. 59-70.
42. *Wizja KUL Kardynała Stefana Wyszyńskiego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 38(1995), nr 1-2, s. 89-107.
43. *Prawnokanoniczne pojęcie kanonizacji w Kościele Zachodnim*, „Roczniki Nauk Prawnych” 6(1996), s. 87-108.
44. *Elementy prawnokanoniczne „świętości kanonizowanej” w świetle najnowszej jurysprudencji Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*, „Prawo Kanoniczne” 39(1996), nr 3-4, s. 171-197.
45. *Sprawa beatyfikacji Męczenników polskich okresu II wojny światowej*, „L’Osservatore Romano” (wydanie polskie) 18(1997), nr 11, s. 58-61.
46. *Kult świętych, obrazów i relikwii w Kościele katolickim w aspekcie prawa kanonizacyjnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 7(1997), s. 99-120.

47. *Kościół – drogą ludzi świeckich do świętości przed Soborem Watykańskim II*, w: *Homo meditans*, t. XVII, Lublin 1997, s. 141-163.
48. *Kanonizacja w Kościele rosyjskim prawosławnym*, w: *Kościół i prawo*, t. XIII, Lublin 1998, s. 177-185.
49. *Ewolucja kryteriów świętości w Kościele Zachodnim*, w: *Święci a pojednanie Kościołów. Święci łączą czy dzielą?*, Kraków 1998, s. 13-52.
50. *Kościelne osoby prawne w prawie polskim*, w: *Historia et ius. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Henryka Karbownika*, red. A. Dębiński, G. Górski, Lublin 1998, s. 491-513.
51. *Powszechne powołanie do świętości a Eucharystia*, „Roczniki Nauk Prawnych” 8(1998), s. 175-186.
52. *Archiwum Archidiecezjalne*, w: *W służbie Kościołowi Lubelskiemu 1975-1997*, red. D. Pietrusiński, Lublin 1998, s. 276-280.
53. *Wolność religijna i jej gwarancje prawne*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, red. H. Miształ (stan prawny na 15 listopada 1998 r.), Lublin–Sandomierz 1999, s. 17-64.
54. *Osobowość prawna Kościołów i innych związków wyznaniowych*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, red. H. Miształ (stan prawny na 15 listopada 1998 r.), Lublin–Sandomierz 1999, s. 103-128.
55. *Prawo małżeńskie*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, red. H. Miształ (stan prawny na 15 listopada 1998 r.), Lublin–Sandomierz 1999, s. 139-178.
56. *Biegli w postępowaniu kanonizacyjnym – pojęcie, kategorie*, w: *Biegli w postępowaniu kanonizacyjnym. Materiały z IV Ogólnopolskiego Symposium Prawa Kanonizacyjnego (KUL 22-23 V 1998 r.)*, red. H. Miształ, W. Bar, Lublin–Kraków 1999, s. 15-30.
57. *Przesłanie papieskie w kanonizacjach i beatyfikacjach Polek i Polaków za pontyfikatu Papieża Jana Pawła II*, w: *Człowiek wielkiej mądrości i świętości. Błogosławiony Honorat Koźmiński, Kapucyn*, red. G. Bartoszewski, H. I. Szumił, M. Chmielewski, Lublin 1999, s. 41-74.
58. *Znaczenie społeczne kanonizacji i beatyfikacji*, „Roczniki Nauk Prawnych” 9(1999), z. 2, s. 95-117.
59. *Wkład Prof. Wita Klonowieckiego (1902-1971) do nauki prawa administracyjnego*, w: *Prawo, Kultura, Uniwersytet. 80 lat ośrodka prawniczego KUL*, red. A. Dębiński, Lublin 1999, s. 117-122.
60. *Pierwotne formy kanonizacji w Kościele Zachodnim*, w: *Diligis me? Pasce. Księga jubileuszowa dedykowana Biskupowi Sandomierskiemu Wacławowi Józefowi Świerzawskiemu na pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich 1949-1999*, Sandomierz 1999, s. 423-441.
61. *Kodyfikacje prawa kanonizacyjnego*, w: *Plenitudo legis dilectio. Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr. hab. Bronisławowi W. Zubertowi OFM z okazji 65 rocznicy urodzin*, red. A. Dębiński, E. Szczot, Lublin 2000, s. 463-484.

62. *Źródła powszechnego prawa kanonizacyjnego w Kościele Zachodnim*, „Prawo, Administracja, Kościół” 1(2000), s. 35-56.
63. *Pojęcie i nauka prawa wyznaniowego*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal (stan prawny na 1 lutego 2000 r.), Lublin 2000, s. 27-35.
64. *Systemy relacji państwo-Kościół*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal (stan prawny na 1 lutego 2000 r.), Lublin 2000, s. 36-60.
65. *Stosunki wyznaniowe w I Rzeczypospolitej*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal (stan prawny na 1 lutego 2000 r.), Lublin 2000, s. 63-73.
66. *Okres rozbioru Polski (1772-1918)*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal (stan prawny na 1 lutego 2000 r.), Lublin 2000, s. 74-82.
67. *Druga Rzeczpospolita (1918-1939)*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal (stan prawny na 1 lutego 2000 r.), Lublin 2000, s. 83-104.
68. *Okres II wojny światowej (1939-1945)*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal (stan prawny na 1 lutego 2000 r.), Lublin 2000, s. 105-131.
69. *Okres 1945-1989*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal (stan prawny na 1 lutego 2000 r.), Lublin 2000, s. 132-190.
70. *Wolność religijna*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal (stan prawny na 1 lutego 2000 r.), Lublin 2000, s. 204-249.
71. *Osobowość prawna Kościołów i innych związków wyznaniowych*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal (stan prawny na 1 lutego 2000 r.), Lublin 2000, s. 294-317.
72. *Prawo małżeńskie*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal (stan prawny na 1 lutego 2000 r.), Lublin 2000, s. 328-350, 358-360.
73. *Kanonizacje w oczach kanonisty*, w: *Kanonizacje a nowa ewangelizacja. Sympozjum naukowe z okazji 30-lecia Instytutu Liturgicznego*, red. S. Koperk, Kraków 2000, s. 75-94.
74. *Prawa rodziny w zakresie wychowania dzieci*, w: *Katecheza dzisiaj. Problemy prawne i teologiczne*, red. A. Mezglewski, W. Janiga, Krosno-Sandomierz 2000, s. 13-31.
75. *Gwarancje prawa międzynarodowego i polskiego w zakresie uprawnień rodziców do religijnego wychowania dzieci*, w: *Studia z prawa wyznaniowego*, t. I, Lublin 2000, s. 5-20.
76. *Jurysprudencja Kościoła w orzekaniu męczeństwa kanonizowanego*, „Roczniki Nauk Prawnych” (w druku).
77. *Sytuacja prawna archiwum parafialnego*, „Archiwa, Biblioteki i Muzea Kościelne” (w druku).
78. *Teologiczno-prawny wymiar męczeństwa*, w: *Księga pamiątkowa w 65-lecie urodzin ks. prof. dr. hab. Jerzego Misiurka* (w druku).
79. *Miejsce centralnego archiwum diecezjalnego w strukturze Kościoła lokalnego*, w: *Materiały z sesji naukowej pt. „Jubileusz 75-lecia Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu 1925-2000”, 23 listopada 2000 r.* (w druku).

80. *Beatyfikacja Męczenników polskich okresu II wojny światowej (aspekt teologiczno-kanoniczny)*, „Etos” (w druku).
81. *Prawo rodziców do wychowania dzieci*, w: *Materiały z konferencji naukowej pt. „Małżeństwo i rodzina we współczesnym porządku prawnym”*, 29 listopada 2000 r. (w druku).
82. *Akta spraw i postępowania kanonizacyjnego*, w: *Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dr. hab. Edwarda Góreckiego* (w druku).
83. *Zastosowanie norm KPK do postępowania w sprawach kanonizacyjnych*, w: *Księga pamiątkowa ku czci ks. prof. dr. hab. Remigiusza Sobańskiego* (w druku).

III. RECENZJE

1. R. Łyczywek, *O etyce zawodów prawniczych*, w: *Etyka zawodowa*, Warszawa 1971, s. 216-251; „Zeszyty Naukowe KUL” 4(1972), s. 67-69.
2. J. Grzywacz, *Kult Boży – Urząd Nauczycielski Kościoła*, Warszawa 1970; „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20(1973), z. 5, s. 124-126.
3. F. Veraja, *La canonizzazione equipollente e la questione dei miracoli nelle cause di canonizzazione*, Roma 1975; „Prawo Kanoniczne” 21(1978), nr 1/2, s. 262-266.
4. M. D’Alfonso, *La prova in genere e la fama di santità in specie nei processi dei santi prima e dopo il M. P.* „Sanctitas clarior”, Agnesotti 1977; „Prawo Kanoniczne” 22(1979), nr 1-2, s. 282-286.
5. A. Casieri, *La perfezione cristiana in Benedetto XIV con particolare riferimento all’età giovanile*, Vaticano 1979; „Prawo Kanoniczne” 24(1981), nr 1-2, s. 307-312.
6. E. Szafrowski, *Kuria Rzymska studium historyczno-kanonistyczne*, Warszawa 1981; „Prawo Kanoniczne” 26(1983), nr 1-2, s. 302-306.
7. E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego, t. I-IV*, Warszawa 1985-1986; „Prawo Kanoniczne” 30(1987), nr 3-4, s. 294-298.
8. R. Pernoud, *I santi nel medioevo, uomini di fede, mistici e sovrani al servizio della carità*, Milano 1986; „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 34(1987), z. 5, s. 135-148.
9. A. Faivre, *I laici alle origini della Chiesa*, [tł. z jęz. fr. R. Brichetti], Edizioni Paoline 1987; „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 35(1988), z. 5, s. 115-117.
10. L. Ravetti, *La santità nella „Lumen Gentium”*, Roma 1985; „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 36-37(1989-1990), z. 5, s. 126-127.

11. L. Ravetti, *La santità nella „Lumen gentium”*, Roma 1985; w: *Kościół i prawo*, t. XII, Lublin 1994, s. 148-150.
12. R. Pernoud, *I santi nel medioevo, uomini di fede, mistici e sovrani al servizio della carità*, Milano 1986; w: *Kościół i prawo*, t. XII, Lublin 1994, s. 151-159.
13. A. Faivre, *I laici alle origini della Chiesa*, Edizioni Paoline 1987; w: *Kościół i prawo*, t. XII, Lublin 1994, s. 160-162.
14. R. Rodrigo, *Manuale per istruire i processi di canonizzazione*, Roma 1991; w: *Kościół i prawo*, t. XIII, Lublin 1998, s. 289-294.
15. R. Rodrigo, *Manuale per istruire i processi di canonizzazione*, Roma 1991; „Roczniki Nauk Prawnych” 8(1998), s. 373-378.
16. J. Białobok, *Błogosławiona Karolina Kózkówna*, Rzeszów 1998; „Roczniki Nauk Prawnych” 9(1999), z. 2, s. 185-187.
17. Z. Grocholewski, *Transferimento e rimozione del parroco*, in: *Studi Giuridici. La parrocchia (estratto)*, XLIII, Libreria Editrice Vaticana 1997, p. 199-247; „Prawo, Administracja, Kościół” 1(2000), s. 105-112.
18. Z. Grocholewski, *Tanulmányok az egyházi házasság-és perjorgól*, *Bibliotheca Instituti Postgradualis Iuris Canonici Universitatis Catholicae de Petro Pázmány nominatae. III Studia, vol. I (tł. na węgierski z włoskiego i łaciny G. Guminetz)*, Szent István Társulat, Budapest 2000, ss. 212; „Prawo, Administracja, Kościół” 2-3(2000), s. 182-191.
19. B. Krupa, *Il negozio giuridico nell'ordinamento civile e profili comparativi con il diritto canonico*, *Pontificia Universitas Lateranensis, Romae* 1998, p. 199; w: *Studia z prawa wyznaniowego*, t. II, Lublin 2001 (w druku).
20. S. Ferrari, I. C. Ibán, *Diritto e religione*, in: *Europa occidentale, Il Mulino* 1997, p. 202; w: *Studia z prawa wyznaniowego*, t. II, Lublin 2001 (w druku).
21. S. Wrzosek, *Zarządzanie środowiskiem przez administrację publiczną w Polsce*, Białystok 1999, ss. 213; w: *Studia z prawa wyznaniowego*, t. II, Lublin 2001 (w druku).

IV. SPRAWOZDANIA

1. *Wyznanie wiary kapłanów Diecezji Lubelskiej na Jasnej Górze*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 43(1969), s. 253-254.
2. *Tydzień powszechnej modlitwy o jedność chrześcijan w Lublinie*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 45(1971), s. 94-95.
3. *Modły za Kościół i Ojczyznę w Bychawie*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 45(1971), s. 95.
4. *Praktyka katechetyczna alumnów Seminarium Duchownego w Lublinie*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 45(1971), s. 95-96.

5. *Duszpasterstwo Trzeźwości w Diecezji Lubelskiej w 1970 r.*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 45(1971), s. 120.
6. *Konferencja referentów dekanalnych duszpasterstwa specjalnego*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 45(1971), s. 120-121.
7. *Sprawozdanie z działalności referentów duszpasterstwa głuchoniemych w Diecezji Lubelskiej*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 45(1971), s. 121.
8. *Uroczystości Maryjne w Tomaszowie Lubelskim*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 45(1971), s. 216-217.
9. *Msza św. za zmarłych pracowników Sądu Biskupiego w Lublinie*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 45(1971), s. 240.
10. *50-lecie parafii Kawęczyn w Diecezji Lubelskiej*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 45(1971), s. 240.
11. *Konsekracja Ks. Dra Zygmunta Kamińskiego*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 49(1975), s. 37-39.
12. *Symposium o tematyce beatyfikacyjnej i kanonizacyjnej na KUL*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 29(1982), z. 5, s. 176-183.
13. *Praca magisterska o procesie kanonizacyjnym M. Kolumby Białeckiej*, „Biuletyn Informacyjny Postulatorskiego Ośrodka Studiów” 21(1987), nr 7-8, s. 39.
14. *Prace dyplomowe na Wydziale Prawa Kanonicznego KUL o tematyce beatyfikacyjnej i kanonizacyjnej*, „Biuletyn Informacyjny Postulatorskiego Ośrodka Studiów” 21(1987), nr 7-8, s. 38-39.
15. *Symposium o tematyce kanonizacyjnej*, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 67(1993), nr 1, s. 28-29; nr 4, s. 162-163.
16. *Zakończenie postępowania dowodowego w Archidiecezji Lubelskiej w sprawie męczeństwa sług Bożych z terenu Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej*, „Zamojski Informator Diecezjalny” 3(1994), nr 2, s. 105-111.
17. *Zakończenie postępowania beatyfikacyjnego w Archidiecezji Lubelskiej w sprawie Męczenników lubelskich*, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 68(1994), nr 3, s. 84-87.
18. *Błogosław, Boże, budującym świątynię w Motyczu*, „Niedziela” 37(1994), nr 46, s. 11.
19. *Motycz. Poświęcenie nowej świątyni*, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 69(1995), nr 11, s. 251-252.
20. *Wydział Prawa Kanonicznego i Świeckiego, Sekcja Prawa Kanonicznego*, „Przegląd Uniwersytecki” 8(1996), nr 43, s. 17.
21. *Konsekracja kościoła Matki Bożej Królowej Anielskiej w Motyczu*, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 71(1997), nr 2, s. 53-56.
22. *Symposium z prawa kanonizacyjnego na KUL w 20 roku Pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II*, „Niedziela” 41(1998), nr 23, s. 20.
23. *Symposium z prawa kanonizacyjnego na KUL w 20 roku Pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II*, „Roczniki Nauk Prawnych” 8(1998), s. 359-362.

V. HASŁA ENCYKLOPEDYCZNE

1. *Cenzor*, Encyklopedia Katolicka III, kol. 1.
2. *Cenzura kościelna*, Encyklopedia Katolicka III, kol. 2-4.
3. *Goral Władysław*, Encyklopedia Katolicka V, kol. 1294-1295.
4. *Hemperek Piotr*, bp, Encyklopedia Katolicka VI, kol. 675-676.
5. *Heroiczność cnót*, Encyklopedia Katolicka VI, kol. 798-799.
6. *Historyczne sprawy*, Encyklopedia Katolicka VI, kol. 1020-1022.
7. *Imprimatur*, Encyklopedia Katolicka VII, kol. 99.
8. *Introductio causae*, Encyklopedia Katolicka VII, kol. 359-36
9. *Kanonizacja*, Encyklopedia Katolicka VIII, kol. 607-610.
10. *Klonowiecki Wit*, Encyklopedia Katolicka (w druku).
11. *Komisja Wspólna Przedstawicieli Rządu i Episkopatu Polski*, Encyklopedia Katolicka (w druku).
12. *Kult świętych*, Encyklopedia Katolicka (w druku).
13. *Bohdanowicz Aleksander*, w: *Polscy kanoniści (wiek XIX-XX)*, cz. I, Warszawa 1981, s. 45.
14. *Bołdok Ludwik*, w: *Polscy kanoniści (wiek XIX-XX)*, cz. I, Warszawa 1981, s. 45-46.
15. *Florczak Józef*, w: *Polscy kanoniści (wiek XIX-XX)*, cz. I, Warszawa 1981, s. 130-131.
16. *Goral Władysław*, w: *Polscy kanoniści (wiek XIX-XX)*, cz. I, Warszawa 1981, s. 147-149.
17. *Halban Leon*, w: *Polscy kanoniści (wiek XIX-XX)*, cz. I, Warszawa 1981, s. 167-168.
18. *Jaworski Jan*, w: *Polscy kanoniści (wiek XIX-XX)*, cz. I, Warszawa 1981, s. 197-198.
19. *Kwiek Zenon*, w: *Polscy kanoniści (wiek XIX-XX)*, cz. I, Warszawa 1981, s. 273-274.
20. *Laskowski Adam*, w: *Polscy kanoniści (wiek XIX-XX)*, cz. II, Warszawa 1981, s. 3-4.
21. *Lenart Jan*, w: *Polscy kanoniści (wiek XIX-XX)*, cz. II, Warszawa 1981, s. 8.
22. *Noiszewski Antoni*, w: *Polscy kanoniści (wiek XIX-XX)*, cz. II, Warszawa 1981, s. 65.
23. *Pruszkowski Józef*, w: *Polscy kanoniści (wiek XIX-XX)*, cz. II, Warszawa 1981, s. 125.
24. *Scipio del Campo Józef Wojciech*, w: *Polscy kanoniści (wiek XIX-XX)*, cz. II, Warszawa 1981, s. 160-161.
25. *Hemperek Piotr (1931-1992)*, biskup, w: *Słownik biograficzny miasta Lublina*, red. T. Radzik, J. Skarbek, A. A. Witusik, Lublin 1993, s. 109-110.

26. [Współautor]: *Hemperek Piotr (1931-1992), biskup pomocniczy lubelski, profesor i rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, prawnik*, w: *Słownik polskich teologów katolickich (1981-1993)*, Warszawa 1995, s. 215-218.
23. *Goral Władysław (1898-1945), biskup, społecznik, więzień obozu koncentracyjnego w Sachsenhausen*, w: *Słownik biograficzny miasta Lublina*, red. T. Radzik, J. Skarbek, A. A. Witusik, t. II, Lublin 1996, s. 63-64.
24. *Gostyński Kazimierz (1884-1942), ksiądz, męczennik obozu koncentracyjnego w Dachau*, w: *Słownik biograficzny miasta Lublina*, red. T. Radzik, J. Skarbek, A. A. Witusik, t. II, Lublin 1996, s. 64-66.
25. *Klonowiecki Wit (1902-1971), profesor prawa administracyjnego KUL*, w: *Słownik biograficzny miasta Lublina*, red. T. Radzik, J. Skarbek, A. A. Witusik, t. II, Lublin 1996, s. 106-108.
26. *Rybczyk Józef (1918-1983), ksiądz, kanonista, prorektor KUL*, w: *Słownik biograficzny miasta Lublina*, red. T. Radzik, J. Skarbek, A. A. Witusik, t. II, Lublin 1996, s. 221-222.

VI. INNE

1. *Ks. Tadeusz Pałyga – wspomnienie pośmiertne*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 39(1965), s. 159-162.
2. *Profesor KUL – Ks. Jan Nowicki*, „Summarius. Sprawozdania TN KUL” 22/1(1973), z. 2, s. 279-282.
3. *Ks. Jan Nowicki*, „Biuletyn Informacyjny KUL” (1974), nr 1-2, s. 113-116.
4. [Współautor]: *Nowe dokumenty Stolicy Apostolskiej dotyczące prowadzenia spraw kanonizacyjnych* (tł. z łac.), „Biuletyn Informacyjny Postulatorskiego Ośrodka Studiów” 17(1983), nr 5, s. 31-43.
5. *Świętość kanonizowana, rys historyczny procesu kanonizacyjnego*, „Niedziela” 26(1983), nr 21, s. 4.
6. *Świętość kanonizowana, postępowanie kanonizacyjne w świetle najnowsze-go prawa*, „Niedziela” 26(1983), nr 22, s. 6.
7. *Świętość kanonizowana, polskie kanonizacje i beatyfikacje*, „Niedziela” 26(1983), nr 23, s. 1,2.
8. *Droga do beatyfikacji i kanonizacji*, „Powściągliwość i Praca” 36(1985), nr 2-3, s. 1, 8-9.
9. *Apostotka świecka naszych czasów: Błogosławiona Aniela Salawa (1881-1922)*, „Niedziela” 34(1991), nr 33, s. 5.
10. *Nazywano ją aniołem. Cechy duchowości bł. Anieli Salawy(1881-1922)*, „Niedziela” 34(1991), nr 40, s. 4.
11. *Bogu Wszchemogącemu składam najgłębsze uwielbienie i podziękowanie za życie*, „Niedziela” 35(1992), nr 44, s. 4 i 6.

12. *Beatyfikacja lubelskich męczenników obozów koncentracyjnych*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 66(1992), nr 9/6, s. 285-288.
13. *Biskup Piotr Hempterek (1931-1992) kapłan i nauczyciel*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 66(1992), nr 11/8, s. 326-343.
14. *Rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1983-1988*, „Wiadomości Diecezjalne Lubelskie” 66(1992), nr 11/8, s. 351-356.
15. *Lubelscy Męczennicy: Biskup w pasiaku, bp Władysław Goral (1898-1945) społecznik, męczennik obozu koncentracyjnego*, „Niedziela” 36(1993), nr, 45, s. 10.
16. *Lubelscy Męczennicy: Kapłan nieugięty, ksiądz Kazimierz Gostyński (1884-1942), męczennik obozu koncentracyjnego w Dachau*, „Niedziela” 36(1993), nr 46, s. 10.
17. *Lubelscy męczennicy: Jasnuszniak w Dachau, ks. Antoni Zawistowski (1882-1942), męczennik obozu koncentracyjnego w Dachau*, „Niedziela” 36(1993), nr 47, s.10.
18. *Lubelscy męczennicy: Oddali życie za wiarę. Zakończenie przygotowań do procesu beatyfikacyjnego*, „Niedziela” 37(1994), nr 11, s. 10.
19. *Druga rocznica śmierci Księdza Biskupa Piotra Hempterka – Non omnis moriar*, „Niedziela” 37(1994), nr 28, s. 10.
20. *Wiara dana przez Boga za pośrednictwem rodziców – z testamentu Księdza Biskupa Piotra Hempterka (1931-1992)*, „Niedziela” 37(1994), nr 48, s. 10.
21. *Sługa Boży biskup Władysław Goral (1898-1945)*, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 68(1994), nr 4, s. 111-114.
22. *Sługa Boży ks. Kazimierz Gostyński*, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 68(1994), nr 5, s. 145-147.
23. *Sługa Boży ks. Antoni Zawistowski (1882-1942)*, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 68(1994), nr 9, s. 280-282.
24. *Świadectwo największej miłości (cz. I)*, „Niedziela” 39(1996), nr 1, s. 10.
25. *Świadectwo największej miłości (cz. II)*, „Niedziela” 39(1996), nr 2, s. 12.
26. *Błogosławionej Jadwigi droga do świętości. Rozmowa z Księdzem Profesorem Henrykiem Misztalem*, „Wspólne Drogi” 6(1997), nr 4, s. 9.
27. *Przedmowa, w: Nie wolno ci spocząć... Materiały z III Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego zorganizowanego 11 XI 1996 r. przez Wydział Prawa Kanonicznego KUL i Zgromadzenie Sióstr Rodziny Betańskiej z okazji 30-tej rocznicy śmierci Sługi Bożego ks. Józefa Czesława Chryzostoma Małysiaka*, red. H. Misztal, Lublin 1997, s. 5-7.
28. *Misyjność jest istotą Kościoła, homilia wygłoszona podczas Mszy św. w dniu 11 XI 1996 r. z okazji sympozjum „30-ta rocznica śmierci Sługi Bożego Ks. Józefa Czesława Chryzostoma Małysiaka (1884-1966) – Założyciela Zgromadzenia Sióstr Rodziny Betańskiej”*, w: *Nie wolno ci spocząć... Materiały z III Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego zorganizowanego 11 XI 1996 r. przez Wydział Prawa Kanonicznego KUL i Zgromadze-*

- nie Sióstr Rodziny Betańskiej z okazji 30-tej rocznicy śmierci Sługi Bożego ks. Józefa Czesława Chryzostoma Małysiaka*, red. H. Miształ, Lublin 1997, s. 21-42.
29. *Przedmowa*, w: C. Suchocki, *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym i polskim kodeksie rodzinnym i opiekuńczym. Poradnictwo rodzinne w aspekcie wymogów Konkordatu*, Lublin–Sandomierz 1997, s. 7-8.
 30. *Wprowadzenie*, w: Anna Jenke, *Dzienniczki i rozważania*, Rzeszów–Jarosław 1997, s. 5-12.
 31. *Wstęp*, w: H. Cioczek, *Biskup w pasiaku, życie i męczeństwo Sługi Bożego bp. Władysława Górała*, Lublin 1998, s. 7-14.
 32. *Milczące wcielenie chrześcijaństwa (Św. Brat Albert-Adam Chmielowski – 1845-1916)*, „Niedziela” 41(1998), nr 25, s. 16.
 33. *Misja św. Marii Magdaleny*, „Niedziela” 41(1998), nr 26, s. 10.
 34. *Gościnniej dom – Rodzina Betańska*, „Niedziela” 41(1998), nr 27, s. 10.
 35. *„Trapista” w tłumie – św. Benedykt Józef Labre (1748-1783)*, „Niedziela” 41(1998), nr 30, s. 22.
 36. *Królować to znaczy służyć – małżeństwo dziewicze (Bł. Kinga Kunegunda 1234-1292)*, „Niedziela” 41(1998), nr 33, s. 24.
 37. *Trudno być świętym proboszczem – św. Jan Vianey – proboszcz z Ars (1786-1859)*, „Niedziela” 41(1998), nr 37, s. 19.
 38. *Umarła z tęsknoty – św. Maria Bernadeta Soubirous – 1844-1879*, „Niedziela” 41(1998), nr 48, s. 26.
 39. *Ks. Prof. Henryk Karbownik – naukowiec – dydaktyk – człowiek*, w: *Historia et ius. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Henryka Karbownika*, Lublin 1998, s. 11-16; przedruk: „Kronika Diecezji Radomskiej” 8(1999), nr 4, s. 441-444.
 40. *Przedmowa*, w: W. Bar, *Na krwawym szlaku, Sendero Luminoso – prześladowca*, Lublin 1999, s. 15-16.
 41. *Przedmowa*, w: E. Zarosa, *Rola postulatora w sprawach kanonizacyjnych według ustawodawstwa Jana Pawła II, prawo materialne i formalne w praktycznym zastosowaniu*, Lublin–Zamość–Sandomierz 1999, s. 10-11.
 42. *Święta Rodzina*, „Niedziela” 42(1999), nr 1, s. 19.
 43. *Waler eklezjalny spodziewanej beatyfikacji Anny Jenke*, „Słoneczna Skala” (1999), nr 25-26, s. 25-36.
 44. *Droga do beatyfikacji pierwszych Męczenników Kościoła Lubelskiego*, „Wiadomości Archidiecezji Lubelskiej” 73(1999), nr 3, s. 539-554.
 45. *Królować to znaczy służyć. Św. Elżbieta Węgierska (1207-1231)*, „Niedziela” 42(1999), nr 3, s. 9.
 46. *W jednej ręce trzymała sztandar, a w drugiej krzyż (Św. Joanna d’Arc – 1412-1431)*, „Niedziela” 42(1999), nr 6, s. 13.
 47. *Powołanie lekarza to misja kapłańska, bł. Janina Molla (1922-1962)*, „Niedziela” 42(1999), nr 8, s. 13.

48. *Jestem Panią Jego boku – Anna Zalińska (1945-1998)*, „Niedziela” 42(1999), nr 15, s. 15.
49. *Parafia Matki Boskiej Częstochowskiej na Brooklynie*, „Niedziela” 42(1999), nr 40, s. 17.
50. *Nowe święte Patronki Europy*, „Niedziela” 42(1999), nr 42, s. 7.
51. *Patronka Europy – Brygida Szwedzka (1303-1373)*, „Niedziela” 42(1999), nr 43, s. 13.
52. *Patronka Europy – św. Katarzyna ze Sieny (1347-1380)*, „Niedziela” 42(1999), nr 44, s. 13.
53. *Patronka Europy końca XX wieku, św. Edyta Stein (1891-1942)*, „Niedziela” 42(1999), nr 45, s. 13.
54. *Prof. dr hab Bronisław Wenanty Zubert OFM – klasyk kanonistyki polskiej*, w: *Plenitudo legis dilectio. Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr. hab. Bronisławowi W. Zubertowi OFM z okazji 65 rocznicy urodzin*, red. A. Dębiński, E. Szczot, Lublin 2000, s. 35-46.
55. *Słowo wstępne*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Miształ (stan prawny na 1 lutego 2000 r.), Lublin 2000, s. 21-24.
56. *Przedmowa*, w: *Studia z prawa wyznaniowego*, t. I, Lublin 2000, s. 3-4.
57. *Laudacja*, w: *Ex plenitudine cordis. Materiały z Międzynarodowej Konferencji dotyczącej prawnej regulacji sakramentu pokuty oraz wręczenia prof. dr. hab. Bronisławowi W. Zubertowi OFM Księgi pamiątkowej „Plenitudo legis dilectio“*. *Katolicki Uniwersytet Lubelski – 11 maja 2000 r.*, red. E. Szczot, Lublin 2000, s. 79-84.

Opracowała Marta Ordon

WYKAZ PRAC DYPLOMOWYCH

I. PROMOTOR

1. PRACE DOKTORSKIE

1. T. Bach, *Jednostki organizacyjne Kościoła Rzymskokatolickiego jako podmiot zatrudniający według obowiązującego prawa pracy*, Lublin 1987.
2. J. Lisowski, *Pojęcie męczeństwa w sprawach kanonizacyjnych*, *Studium prawno-teologiczne*, Lublin 1987.
3. M. Machał, *Sprawa beatyfikacji Księdza Roberta Spiske (1821-1888)*. *Studium kanoniczno-teologiczne*, Lublin 1992.
4. K. Gajda, *Sprawa beatyfikacji Stanisława Papczyńskiego (1631-1701)*. *Studium historyczno-prawne*, Lublin 1995.
5. K. Kucza, *Wypełnianie obowiązków swego stanu drogą do świętości Marii Julii Falkenhayn (1865-1956)*. *Studium z prawa kanonizacyjnego*, Lublin 1995.
6. W. Bar, *Sendero Luminoso jako prześladowca w rozumieniu prawa kanonizacyjnego*, Lublin 1997.
7. A. Mezglewski, *Gimnazjum Biskupie w Lublinie (1923-1962)*. *Studium historyczno-prawne*, Lublin 1997.
8. J. Posadzy, *Apostolat człowieka świeckiego drogą do świętości Teresy Strzembosz (1930-1970)*. *Studium kanoniczno-teologiczne*, Lublin 1997.
9. T. Frymark, *Kwalifikacja śmierci polskich kapłanów z Wolnego Miasta Gdańska w świetle prawa kanonizacyjnego*, Lublin 1998.
10. E. Zarosa, *Rola postulatora w sprawach kanonizacyjnych według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin 1998.
11. J. Dziobek-Romański, *Uznanie związków wyznaniowych w Polsce w latach 1944-1989 elementem dyskryminacyjnej polityki wyznaniowej władz państwowych*, Lublin 1999.

12. P. Stanisław, *Ubezpieczenie społeczne duchownych jako wyraz stosunku państwa do kościołów i innych związków wyznaniowych w Polsce w latach 1945-1999*, Lublin 1999.
13. T. Dąbski, *Opinia świętości w postępowaniu kanonizacyjnym*, Lublin 2000.
14. B. Wysocka, *Dowodzenie w historycznych sprawach polskich kandydatów na ołtarze*, Lublin 2000.
15. R. Pajszczyk, *Dowód ze świadków w postępowaniu kanonizacyjnym*, Lublin 2001.

2. PRACE LICENCJACKIE I MAGISTERSKIE

1. J. Bar, *Konsultorzy diecezjalni w kanonicznym prawie łacińskim i wschodnim*, Lublin 1981.
2. K. Gajda, *Dowód z dokumentów w procesie beatyfikacyjnym na podstawie pozycji Sługi Bożego Stanisława Papczyńskiego (1631-1701)*, Lublin 1982.
3. A. Smogorzewski, *Właściwość miejscowa trybunału kościelnego w sprawach małżeńskich*, Lublin 1982.
4. T. Wyskiel, *Rodzina zastępcza w prawie polskim*, Lublin 1982.
5. J. Bura, *Podstawy prawne wszczęcia postępowania beatyfikacyjnego Matki Marii Antoniny Mirskiej (1822-1905)*, Lublin 1983.
6. J. Ojkało, *Problemy prawne kanonizacji błogosławionego Wincentego Kadłubka*, Lublin 1983.
7. T. Chomiczewska, *Opinia świętości Księdza Juliana Młynarczyka według wymogów prawa kanonicznego*, Lublin 1984.
8. T. Popielewska, *Materiały dowodowe do beatyfikacji Józefy Hałacińskiej w świetle obowiązującego prawa*, Lublin 1984.
9. E. Wiącek, *Nierozzerwalność małżeństwa w prawie kanonicznym a trwałość związku małżeńskiego w prawie rodzinnym*, Lublin 1984.
10. B. Ziajka, *Zakład dla niewidomych w Laskach. Studium prawno-historyczne*, Lublin 1984.
11. S. Bachor, *Heroiczność cnót w prawie kanonizacyjnym. Studium prawno-historyczne*, Lublin 1985.
12. J. Lisowski, *Męczeństwo w sprawach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych według Benedykta XIV. Studium prawno-historyczne*, Lublin 1985.
13. A. Garganisz, *Sprawa beatyfikacyjna Matki Urszuli Ledóchowskiej w świetle przepisów postępowania kanonizacyjnego. Studium prawno-historyczne*, Lublin 1986.
14. J. Gomuła, *Nieruchomy majątek Kościoła Rzymskokatolickiego według ustawodawstwa Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej*, Lublin 1986.
15. E. Prabuca, *Prowadzenie sprawy kanonizacyjnej po zakończeniu dochodzenia diecezjalnego według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin 1986.

16. B. Ratajczak, *Duszpasterstwo chorych według obowiązującego prawa kanonicznego i prawa polskiego*, Lublin 1986.
17. T. Rozwadowska, *Sytuacja prawna Wyższego Seminarium Duchownego w Lublinie w latach 1928-1939*, Lublin 1986.
18. M. Rysztak, *Prawo o aktach stanu cywilnego według Kodeksu Królestwa Polskiego z 1825 roku*, Lublin 1986.
19. C. E. Tchorek, *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 17 marca 1921 roku*, Lublin 1986
20. A. Wawrysiuk, *Nauczanie religii według ustawodawstwa PRL*, Lublin 1986.
21. J. Wolska, *Status prawny Karaïmskiego Związku Religijnego w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1986.
22. T. Kamiński, *Status prawny Towarzystwa Pomocy im. Adama Chmielowskiego*, Lublin 1987.
23. M. Klimczak, *Cmentarze wyznaniowe w świetle ustawodawstwa II Rzeczypospolitej*, Lublin 1987.
24. E. Misiuda, *Opinia świętości ks. biskupa Piotra Gołębiowskiego w świetle wymogów prawa kanonicznego*, Lublin 1987.
25. J. Nikšcin, *Problem charakteru szkoły w II Rzeczypospolitej. Studium z prawa wyznaniowego*, Lublin 1987.
26. D. Stawarz, *Sprawa beatyfikacji Matki Kolumby Białeckiej w świetle obowiązującego prawa kanonicznego*, Lublin 1987.
27. E. Zarosa, *Postulator w postępowaniu kanonizacyjnym według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku*, Lublin 1987.
28. K. Nikšcin, *Wikariat stały jako zastępcza forma parafii kanonicznej według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku. Studium historyczno-prawne*, Lublin 1988.
29. J. Czapski, *Kościelny majątek nieruchomy w II Rzeczypospolitej 1918-1939. Studium prawno-historyczne*, Lublin 1989.
30. E. Dzik, *Kanonizacja św. Jadwigi Śląskiej na tle XIII-wiecznej procedury kanonizacyjnej*, Lublin 1989.
31. J. Mazurek, *Organizacja Kościoła Greckokatolickiego na Chełmszczyźnie w latach 1595-1875. Studium prawno-historyczne*, Lublin 1989.
32. A. Potempa, *Chrześcijańsko-społeczny ruch zawodowy w II Rzeczypospolitej. Studium prawno-historyczne*, Lublin 1989.
33. A. Siemieńczuk, *Status prawny Cerkwi prawosławnej w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1989.
34. W. Skalski, *Cenzura w kinematografii polskiej w latach 1919-1939. Studium dogmatyczno-prawne*, Lublin 1989.
35. D. Winkiewicz, *Majątek Kościoła Rzymskokatolickiego na ziemiach zachodnich i północnych w latach 1945-1973. Studium historyczno-prawne*, Lublin 1989.

36. J. Żukowski, *Katolickie duszpasterstwo wojskowe w latach 1939-1945*, Lublin 1989.
37. E. Grygiel, *Opinia świętości w postępowaniu kanonizacyjnym*, Lublin 1990.
38. K. Knapik, *Prawo do ubezpieczeń społecznych osób duchownych w Polsce powojennej do 1989 roku*, Lublin 1990.
39. J. Nizińska, *Status prawny Muzeum Diecezjalnego Sztuki Religijnej w Lublinie*, Lublin 1990.
40. R. Szponar, *Biografia w procesie kanonizacyjnym*, Lublin 1990.
41. Z. Szyłejko, *Wpływ państwa na obsadzanie duchownych stanowisk kościelnych w dekrecie z 1953 roku*, Lublin 1990.
42. M. Winkiewicz, *Duszpasterstwo chorych w świetle ustawodawstwa Polski powojennej na przykładzie miasta Chełma*, Lublin 1990.
43. J. Dziobek-Romański, *Cmentarze wyznaniowe według polskiego ustawodawstwa powojennego*, Lublin 1991.
44. B. Koj, *Jednostka ludzka jako podmiot wolności religijnej w nauce Kościoła od Soboru Watykańskiego II i w Ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 roku*, Lublin 1991.
45. W. Misztal, *Wolność kultu religijnego w prawodawstwie polskim*, Lublin 1991.
46. J. Nowak, *Budownictwo sakralne i kościelne w świetle powojennego prawa polskiego*, Lublin 1991.
47. J. Zięba, *Problemy prawne wszczęcia postępowania beatyfikacyjnego Eleonory Motylowskiej (1856-1932)*, Lublin 1991.
48. A. Żur, *Heroiczność cnót istotą świętości kanonizowanej w nauce Benedykta XIV. Studium kanoniczno-teologiczne*, Lublin 1991.
49. T. Bodak, *Wyższe Seminarium Duchowne w Lublinie w latach 1939-1945. Studium historyczno-prawne*, Lublin 1992.
50. J. Dziobek-Romański, *Budownictwo sakralne w Polsce (1945-1989) w świetle przepisów prawa oraz praktyki władz państwowych na przykładzie diecezji lubelskiej*, Lublin 1992.
51. M. Górak, *Duszpasterstwo wojskowe mniejszości wyznaniowych w latach 1918-1939*, Lublin 1992.
52. J. Kozierowski, *Duszpasterstwo wojskowe w latach 1944-1989. Studium historyczno-prawne*, Lublin 1992.
53. K. Kucza, *Sprawa beatyfikacji Marii Julii Falkenhayn (1865-1956)*, Lublin 1992.
54. H. Radczak, *Wymogi prawne wszczęcia postępowania beatyfikacyjnego księdza Antoniego Rewery (1869-1942)*, Lublin 1992.
55. B. Wysocka, *Opinia świętości Kolumby Białeckiej (1838-1887) w świetle procedury kanonizacyjnej spraw historycznych*, Lublin 1992.
56. D. Gabrel, *Status prawny zakładów poprawczych w PRL z uwzględnieniem posług i praktyk religijnych*, Lublin 1993.

57. D. Goś, *Ochrona życia poczętego w świetle ustawy z 27.04.1956 roku i projektu senackiego z 29.09.1990 roku*, Lublin 1993.
58. B. Nieścioruk, *Sytuacja archiwów kościelnych w świetle ustawodawstwa polskiego w latach 1945-1989*, Lublin 1993.
59. Z. Rzeszut, *Męczeńska śmierć Sióstr Urszulanek z Poznania*, Lublin 1993.
60. E. Włodarczyk, *Zakłady opiekuńczo-wychowawcze prowadzone przez Zgromadzenie Sióstr Benedyktynek Misjonek w Puławach w latach 1945-90. Studium historyczno-prawne*, Lublin 1993.
61. K. Firlej, *Zjednoczenie Zawodowe Polskie w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1994.
62. J. Maciąg, *Problemy prawno-historyczne sprawy męczeństwa Sługi Bożego Władysława Goralą*, Lublin 1994.
63. A. Mezglewski, *Powstanie Gimnazjum Biskupiego w Lublinie (1923-1931). Studium historyczno-prawne*, Lublin 1994.
64. W. Potakowski, *Sprawa rewindykacji nieruchomości majątku kościelnego w świetle ustawy z 17 maja 1989 roku*, Lublin 1994.
65. D. Rzepecki, *Prawne regulacje nauczania religii rzymskokatolickiej w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1994.
66. L. Baran-Ćwirta, *Domy samotnej matki jako forma ochrony macierzyństwa. Studium historyczno-prawne*, Lublin 1995.
67. T. Gądek, *Cenzura – struktura organizacyjna Głównego Urzędu Kontroli Prasy, Publikacji i Widowisk. Studium historyczno-prawne*, Lublin 1995.
68. J. Kula, *Materiały dowodowe do rozpoczęcia sprawy beatyfikacyjnej Księdza Wojciecha Blaszyńskiego (1806-1866)*, Lublin 1995.
69. A. Pogorzelski, *Stosunek Państwa Polskiego do Muzułmańskiego Związku Religijnego (1918-1939)*, Lublin 1995.
70. J. Posadzy, *Opinia świętości Teresy Strzembosz (1930-1970)*, Lublin 1995.
71. T. Truś, *Rola charyzmatów w postępowaniu kanonizacyjnym na przykładzie sprawy Służebnicy Bożej s. Tekli Merlo. Studium teologiczno-kanoniczne*, Lublin 1995.
72. S. Walczak, *Wartość dowodowa pism własnych Stanisławy Walczakówny (1901-1967) do procesu beatyfikacyjnego*, Lublin 1995.
73. P. Bacisin, *Opinia świętości biskupa Jána Vojtášáka (1877-1965). Studium prawa kanonizacyjnego*, Lublin 1996.
74. T. Frymark, *Elementy prawno-kanoniczne męczeństwa Sługi Bożego księdza Franciszka Rogaczewskiego (1892-1940)*, Lublin 1996.
75. J. Jargieło, *Struktura i działalność kościelnej organizacji charytatywnej „Caritas” w Archidiecezji Lubelskiej od 1945 roku*, Lublin 1996.
76. W. Marat, *Sprawa męczeństwa księdza Henryka Hlebowicza (1904-1941). Studium z prawa kanonizacyjnego*, Lublin 1996.

77. M. Naglik, *Polityka władz PRL wobec prowincji oświęcimskiej Zgromadzenia Córek Matki Bożej Bolesnej (Siostr Serafitek)*, Lublin 1996.
78. A. Śliwińska, *Opinia świętości księdza Zygfryda Berezckiego (1907-1963). Studium prawa kanonicznego*, Lublin 1996.
79. S. Zelek, *Ingerencja władz PRL w działalność krakowskiej prowincji Sióstr Miłosierdzia św. Wincentego à Paulo*, Lublin 1996.
80. J. Dołomisiewicz, *Wartość biografii w procesie beatyfikacyjnym s. Faustyny Kowalskiej*, Lublin 1997.
81. M. Goch, *Porozumienie zawarte między przedstawicielami Rządu i Episkopatu Polski w dniu 8 XII 1956 roku jako sposób regulacji stosunków państwo–Kościół*, Lublin 1997.
82. A. Hodźko, *Cenzura pism i druków w prawie polskim w latach 1919-1939*, Lublin 1997.
83. T. Stanisławski, *Podatek dochodowy osób duchownych jako wyraz polityki wyznaniowej państwa w PRL*, Lublin 1997.
84. P. Stanisz, *Prawo do ubezpieczeń społecznych osób duchownych pozostających w stosunku pracy w Polsce w latach 1945-1996*, Lublin 1997.
85. C. Suchocki, *Wpływ przeszkód na ważność małżeństwa według obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz polskiego Kodeksu rodzinnego i opiekuńczego. Studium z prawa wyznaniowego*, Lublin 1997.
86. M. Wójcik, *Struktura i funkcjonowanie europejskich organizacji do walki z trądem ze szczególnym uwzględnieniem Polskiego Towarzystwa Przyjaciół Trędowatych im. O. Jana Beyzyma*, Lublin 1997.
87. J. Zielińska, *Rola Kościoła katolickiego w obronie prawa do życia dla nienarodzonych w III RP*, Lublin 1997.
88. M. Barud, *Status prawny i funkcjonowanie Niższego Seminarium Duchownego w Miejscu Piastowym w latach 1950-1992*, Lublin 1998.
89. D. Bęc, *Rola biskupa diecezjalnego w sprawach kanonizacyjnych na terenie diecezji*, Lublin 1998.
90. J. Daško, *Povesť svätosti arcibiskupa Eduarda Nécseyho (1892-1968)*, Lublin 1998.
91. G. Dąbrowski, *Relacje Państwo–Kościół w Konstytucji III Rzeczypospolitej Polskiej*, Lublin 1998.
92. F. Dudo, *Opinia świętości księdza Štefana Hlaváča (1903-1983)*, Lublin 1998.
93. J. Ďuriga, *Likwidacja gimnazjów pijarskich na Słowacji od roku 1918*, Lublin 1998.
94. F. Jurčišin, *Zabratie cirkevného majetku po roku 1945 na Slovensku a problémy jeho navrátenia po roku 1989 na príklade dekanátu Košice – Vidiek*, Lublin 1998.
95. A. Kubiak, *Wymogi formalno-prawne do rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego księdza Józefa Małysiaka (1884-1966)*, Lublin 1998.

96. M. Naduk, *Status prawny i funkcjonowanie Państwowego Domu Dziecka w Łabuniach w latach 1922-1997. Studium historyczne*, Lublin 1998.
97. J. Obžera, *Náboženská sloboda na Slovensku za totality a v súčasnosti*, Lublin 1998.
98. M. Ordon, *Sytuacja prawno-majątkowa Zgromadzenia Sióstr Sług Jezusa w PRL*, Lublin 1998.
99. A. Pogorzelski, *Stosunek Państwa Polskiego do Muzułmańskiego Związku Religijnego (1945-1997)*, Lublin 1998.
100. J. Skupin, *Povolanie laikov k svätosti podľa učenia druhého vatikánskeho koncilu*, Lublin 1998.
101. P. Tibenský, *Prenasledovanie rehoľníkov na Slovensku w rokoch 1950-1989*, Lublin 1998.
102. R. Banach, *Konkordatowe uregulowanie ważności małżeństwa*, Lublin 1999.
103. G. Dygoń, *Wolność religijna w państwie sowieckim (1917-1936)*, Lublin 1999.
104. E. Galanta, *Stosunki państwo-Kościół w Polsce w latach 1506-1572*, Lublin 1999.
105. M. Garbacka, *Prawo o aktach stanu cywilnego 1945-1998. Studium z prawa wyznaniowego*, Lublin 1999.
106. A. Gąsak, *Dokument jako główny środek dowodowy w sprawie o beatyfikację Katarzyny Tekakwitha*, Lublin 1999.
107. J. Gruca, *Problemy fundacji kościelnych w powojennym prawie polskim*, Lublin 1999.
108. L. Gulmantowicz, *Kościół katolicki wobec kodyfikacji prawa małżeńskiego w II Rzeczypospolitej*, Lublin 1999.
109. L. Kowalenko, *Uzyskiwanie osobowości prawnej przez Kościół greckokatolicki w ustawodawstwie ukraińskim*, Lublin 1999.
110. T. Stanisławski, *Opodatkowanie dochodów osób duchownych jako wyraz polityki wyznaniowej państwa w Polsce po II wojnie światowej*, Lublin 1999.
111. A. Śliwiecka, *Uprawnienie rodziny w zakresie wolności religijnej w nauce Kościoła i w prawie polskim*, Lublin 1999.
112. M. Bielecki, *Ewolucja struktur katolickiego duszpasterstwa wojskowego w Polsce w latach 1944-1999*, Lublin 2000.
113. W. Bogusławski, *Nabywanie osobowości prawnej Kościoła katolickiego i innych związków wyznaniowych według prawa polskiego*, Lublin 2000.
114. L. Buśkiewicz, *Likwidacja instytucji oświatowych Sióstr Felicjanek prowincji warszawskiej w latach 1944-1989*, Lublin 2000.
115. M. Kmiecik, *Obowiązki postulatora w fazie przygotowawczej sprawy beatyfikacyjnej*, Lublin 2000.
116. M. Kornaga, *Miłosierdzie chrześcijańskie drogą do świętości Brata Alberta Chmielowskiego (1845-1916)*, Lublin 2000.

117. A. Korzan, *Status prawny Akcji Katolickiej w III Rzeczypospolitej Polskiej*, Lublin 2000.
118. A. Tunia, *Forma kanoniczna a skutki cywilne małżeństw zawieranych w trybie art. 1 § 2 k.r.o.*, Lublin 2000.
119. R. Wiśniewski, *Znaczenie dla Kościoła spodziewanej beatyfikacji Służebnicy Bożej Anny Jenke (1921-1976)*, Lublin 2000.
120. M. Koper, *Rodzina drogą do świętości. Studium z prawa kanonicznego*, Lublin 2001.
121. J. A. Majda, *Organizacja i funkcjonowanie Niższego Seminarium Duchownego w Tarnowie w warunkach systemu totalitarnego*, Lublin 2001.
122. J. Szymańska, *Prawa i obowiązki biegłego w postępowaniu kanonizacyjnym*, Lublin 2001.
123. A. Tunia, *Rola duchownego w procesie zawarcia małżeństwa kanonicznego ze skutkami cywilnymi*, Lublin 2001.

II. RECENZENT

1. PRACE HABILITACYJNE

1. S. Ryłko, *Droga do kanonizacji bł. Stanisława Sołtysa zwanego Kazimierzem*, Papińska Akademia Teologiczna, Kraków 1997.
2. J. Wroceński, *Rola i zadania prezbiterium w życiu Kościoła partykularnego (Studium prawno-historyczne)*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1998.
3. J. Gręźlikowski, *Recepcja uchwał trydenckich w synodach diecezji płockiej*, Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego, Warszawa 2000.

2. PRACE DOKTORSKIE

1. F. Przytuła, *Zasada legalności a funkcjonowanie administracji kościelnej*, KUL, Lublin 1984, promotor: ks. prof. dr hab. J. Krukowski.
2. E. Zakrzewski, *Diecezja Warmińska w latach 1945-1972. Studium kanoniczne*, ATK, Warszawa 1985, promotor: ks. prof. dr hab. T. Pawluk.
3. B. J. Lipian, *Miejsce i rola człowieka świeckiego w Kościele w ujęciu Anny Jenke (1921-1976)*, ATK, Warszawa 1987, promotor: ks. prof. dr hab. L. Balter.

4. H. Burzyński, *Struktura duszpasterstwa wojskowego w kościelnym prawie powszechnym*, ATK, Warszawa 1991, promotor: prof. dr hab. E. Szafronowski.
5. S. Dubiel, *Projekt drugiego synodu diecezji lubelskiej z 1939 r.*, KUL, Lublin 1992, promotor: ks. prof. dr hab. J. Grzywacz.
6. L. Adamowicz, *Zakres uprawnień spowiednika według prawa powszechnego Kościoła Łacińskiego i prawa wspólnego katolickich Kościołów wschodnich*, KUL, Lublin 1993, promotor: ks. prof. dr hab. M. Stasiak.
7. S. Kasprzak, *Organizacja działalności misyjnej Kościoła katolickiego w świetle prawa kanonicznego*, KUL, Lublin 1993, promotor: ks. prof. dr hab. M. Stasiak.
8. K. Kiryło, *Zawarcie małżeństwa w formie nadzwyczajnej w wypadku grożącego zła narzeczonym i świadkowi urzędowemu w prawie kanonicznym*, ATK, Warszawa 1993, promotor: ks. prof. dr hab. M. Żurowski i ks. prof. dr hab. M. Fąka.
9. J. Tondera, *Zdolność do wypełniania obowiązków małżeńskich w świetle współczesnego prawa kościelnego posoborowego stosowanego w wyrokach rotalnych*, ATK, Warszawa 1993, promotor: ks. prof. dr hab. J. Kałowski.
10. J. Kuśmierz, *Formacja teologiczna w Kieleckim Seminarium Duchownym w latach 1727-1918. Studium kanonistyczno-historyczne*, ATK, Warszawa 1995, promotor: ks. prof. dr hab. M. Pastuszko.
11. S. Tymosz, *Synod Archidiecezji Lwowskiej odprawiony przez arcybiskupa Wacława Hieronima Sierakowskiego w 1765 roku. Studium historyczno-prawne*, KUL, Lublin 1996, promotor: ks. prof. dr hab. H. Karbownik.
12. J. Farkas, *Provvedimenti dei primati e norme dei concili nazionali e provinciali per l'attuazione del Decreto Tridentino sui seminari in Ungheria fino alla met del secolo XVII*, KUL, Lublin 1996, promotor: ks. prof. dr hab. M. Stasiak.
13. G. Bliźniak, *Katechizacja dzieci i młodzieży na terenie powiatu rzeszowskiego podczas hitlerowskiej okupacji*, KUL, Lublin 1997, promotor: ks. prof. dr hab. S. Kulpaczyński.
14. Z. Grochowski, *Formacja intelektualna do kapłaństwa w świetle norm kościelnych w latach 1917-1992 na przykładzie Diecezji Chełmińskiej*, ATK, Warszawa 1997, promotor: ks. prof. dr hab. M. Fąka.
15. J. Byś, *Sytuacja prawna związków wyznaniowych w Federacji Rosyjskiej (1990-1997)*, ATK, Warszawa 1998, promotor: ks. prof. dr hab. J. Krukowski.
16. A. Fabian, *Rezerwowanie homilii kapłanowi lub diakonowi (kanon 767) a postuga przepowiadania wszystkich ochrzczonych*, KUL, Lublin 2000, promotor: ks. prof. dr hab. M. Stasiak.

3. NOSTRYFIKACJE PRAC DOKTORSKICH

1. G. Erlebach, *La nullità della sentenza giudiziale „hab. ius defensionis denegatum” nella giurisprudenza rotale*, Pontificia Universitas Lateranensis, Romae 1991, promotor: ks. prof. dr hab. A. Stankiewicz.
2. B. Krupa, *Il negozio giuridico nell'ordinamento civile e profili comparativi con il diritto canonico*, Pontificia Universitas Lateranensis, Romae 1998, promotor: prof. dr hab. M. R. Petrongari.

Opracowała Marta Ordon

ANTONI DĘBIŃSKI

WKŁAD KSIĘDZA PROFESORA HENRYKA MISZTAŁA DO NAUKI PRAWA

Prawo było jedną z dyscyplin naukowych uprawianych w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim od początku jego istnienia¹. Funkcjonujący obecnie Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji jest spadkobiercą utworzonych ponad 80 lat temu dwu wydziałów jurydycznych: Wydziału Prawa Kanonicznego i Nauk Moralnych oraz Wydziału Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych². W historię wydziału wpisało się wielu profesorów, których wieloletnia praca naukowa stanowi istotny wkład do rozwoju kultury jurydycznej w Polsce³. Jednym z nich bez wątpienia jest ks. profesor dr hab. Henryk Miształ.

Z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim związał się on na stałe po uzyskaniu doktoratu. Został zaangażowany (1969) na Wydziale Prawa Kanonicznego

¹ O powstaniu i strukturze organizacyjnej KUL zob.: R. Bender, *Katolicki Uniwersytet Lubelski w życiu Lublina i regionu*, w: *Dzieje Lubelszczyzny*, t. V, Lublin 1986, s. 61 nn.; B. Jaczewski, *Organizacja i instytucje życia naukowego w Polsce (listopad 1918-1939)*, w: *Historia nauki polskiej*, red. B. Suchodolski, t. V, cz. I, s. 286 nn.; *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów Uczelni*, red. G. Karolewicz i in., Lublin 1992; S. Wielgus, *Uczelnie wyższe w Polsce w okresie międzywojennym*, w: *Lubelski ośrodek naukowy. W 50-lecie powołania Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej*, Lublin 1994, s. 71 nn.; A. Wojtkowski, *Katolicki Uniwersytet Lubelski 1918-1944*, w: *Księga jubileuszowa 50-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. S. Kunowski i in., Lublin 1969, s. 21 nn.

² Literaturę na temat nauki i nauczania prawa w KUL zob.: A. Dębiński, *Prawo w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Historia i współczesność*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999; *Prawo. Kultura. Uniwersytet. 80 lat ośrodka prawniczego w KUL*, red. A. Dębiński, Lublin 1999.

³ Działalność nauczycieli akademickich związanych z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, w tym także profesorów Wydziału Prawa Kanonicznego i Wydziału Prawa i Nauk Społeczno-Ekonomicznych, omawia G. Karolewicz – *Nauczyciele akademicy Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w okresie międzywojennym*, t. I-II, Lublin 1996. Biogramy profesorów prawa okresu po II wojnie światowej zawierają uniwersyteckie księgi okolicznościowe: *Księga jubileuszowa 50-lecia Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. S. Kunowski i in., Lublin 1969 i *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego*, red. M. Rusecki, Lublin 1994.

w charakterze starszego asystenta Międzywydziałowego Zakładu Ustroju i Prawa PRL, kierowanego przez prof. Wita Klonowieckiego (1902-1971). Po śmierci prof. Klonowieckiego Zakład został zlikwidowany przez władze komunistyczne, a jego pracownicy, w tym także ks. dr H. Misztal, zwolnieni z pracy w Uczelni. Po utworzeniu Katedry Prawa Wyznaniowego został ponownie zatrudniony na Wydziale Prawa Kanonicznego; w latach 1972-1978 pracował jako starszy wykładowca. W tym okresie prowadził wykłady (prawo pracy i ubezpieczeń społecznych, prawo rodzinne i opiekuńcze, prawo administracyjne i postępowanie administracyjne oraz prawa cywilne) w kierowanej przez prof. dr hab. Hannę Waśkiewicz Katedrze Praw Człowieka na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej KUL. Po napisaniu rozprawy habilitacyjnej i przeprowadzeniu kolokwium (1979) pracował jako adiunkt ze stopniem naukowym doktora habilitowanego na Wydziale Prawa Kanonicznego, zaś po zatwierdzeniu habilitacji przez ministra nauki, szkolnictwa wyższego i techniki (1980) jako docent. Za rozprawę habilitacyjną otrzymał (1981) nagrodę naukową Rektora KUL. W 1980 r. został powołany na stanowisko kierownika Katedry Prawa Wyznaniowego. Od tego czasu prowadził na Wydziale Prawa wykłady z prawa wyznaniowego, polskiego prawa rodzinnego i opiekuńczego, procesu kanonicznego, czasów i miejsc świętych oraz na Wydziale Teologii (Kurs A – Seminarium Duchowne) wykładał prawo wyznaniowe, a na Sekcji Katechetyki – prawo rodzinne i opiekuńcze oraz przez pewien czas prawo do nauczania religii w szkole. W 1984 r., gdy w ramach reformy Wydziału utworzono Katedrę Prawa Kanonizacyjnego, został powołany na jej kuratora. W 1986 r. otrzymał tytuł naukowy profesora nadzwyczajnego i stanowisko profesora nadzwyczajnego w Katedrze Prawa Kanonizacyjnego. W 1992 r. został powołany na stanowisko profesora zwyczajnego.

Obecnie prowadzi wykłady i seminaria naukowe z prawa kanonizacyjnego i prawa wyznaniowego. Seminaria są licznie uczęszczane przez studentów; dotychczas pod jego kierownictwem powstało 114 prac magisterskich i 12 doktorskich. Z jego seminarium wywodzi się spora grupa aktualnych pracowników Wydziału. W roku 1999 otrzymał nagrodę rektorską „za oryginalne i twórcze osiągnięcia naukowe oraz kształcenie kadr naukowych”.

Ks. H. Misztal nie stroni od podejmowania różnych obowiązków uniwersyteckich. I tak pełnił wiele funkcji w Uczelni i na Wydziale. W latach 1983-1987 był prodziekanem Wydziału Prawa Kanonicznego, a w latach 1987-1989 dziekanem Wydziału Prawa Kanonicznego i Świeckiego. Przez wiele lat pracował w komisjach senackich: Stypendialnej, Wydawniczej, Dyscyplinarnej (był jej przewodniczącym), do Spraw Kontaktów Naukowych z Zagranicą, do Spraw Nauki, do Spraw Bibliotecznych. Obecnie (od 1999 r.) jest członkiem Senackiej Komisji do Spraw Dyscyplinarnych Pracowników Naukowych.

Celem niniejszego opracowania jest omówienie dotychczasowej działalności naukowej ks. H. Misztala, aczkolwiek nie może być ono ani całościowe, ani

zapewne adekwatne do rzeczywistych dokonań. Nie może być całościowe przede wszystkim dlatego, że zawiera próbę oceny dorobku osoby zawodowo aktywnej, będącej w trakcie realizacji wielu projektów naukowych. Jest częstkowe także dlatego, że celem artykułu jest ukazanie dorobku *stricte* naukowego, pominięte zaś zostaną eseje i twórczość o charakterze publicystycznym, m. in. zbiór myśli, niewielka ale ważna w jego dorobku pisarskim książka⁴. Zdaję sobie sprawę z trudności w redagowaniu pogłębionych ocen tych osiągnięć, brak bowiem odpowiedniej perspektywy historycznej. Nieuniknione zatem okażą się w tym opracowaniu pewne uogólnienia.

Działalność naukowa ks. profesora Henryka Miształa zostanie ukazana poprzez charakterystykę najważniejszych publikacji z dziedziny prawa kanonicznego (I), prawa wyznaniowego (II) i innych dziedzin (III). Następnie zostaną omówione prace związane z organizacją sympozjów naukowych oraz współpraca z różnymi ośrodkami badawczymi (IV). Opracowanie zamyka krótkie podsumowanie (V).

I. PRAWO KANONICZNE

1. PRAWO KANONIZACYJNE

Jednym z głównych nurtów badawczych ks. Miształa jest prawo kanonizacyjne. Temu zagadnieniu poświęcił wiele lat twórczej energii. Efektem prac w tym zakresie jest kilka cennych monografii i kilkadziesiąt artykułów opublikowanych w czasopismach naukowych, polskich i zagranicznych.

1.1. KANONIZACYJNE SPRAWY HISTORYCZNE

Badania w tej materii zapoczątkował pracą habilitacyjną pt. *Causae historicae w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym*⁵.

Terminem *causae historicae* określane są te sprawy, w których ze względu na dużą odległość czasową od śmierci kandydata na ołtarze do rozpoczęcia procesu lub z innych przyczyn niemożliwe jest zebranie zeznań świadków na-

⁴ *Dzięki Ci Panie*, Lublin–Sandomierz 1988, ss. 104. Praca ta stanowi zbiór krótkich myśli, aforyzmów, fragmentów medytacji i konstatacji spisywanych – jak czytamy we Wstępie (s. 5) – „[...] najczęściej w chwili skupienia, zachwytu nad pięknem przyrody, na łonie natury, w samolocie, pociągu, nad morzem, na spacerze, na kłęczkach w kościele, na sesjach naukowych, spotkaniach towarzyskich”.

⁵ Lublin 1981, ss. 196.

ocznych. W konsekwencji dowodzenie opiera się głównie na dokumentach. Rodzaj środka dowodowego i całe postępowanie w tych sprawach stanowi ich najbardziej istotną cechę charakterystyczną, która wyróżnia je z beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych spraw zwyczajnych (*causae ordinariae*). Liczba tych spraw nie maleje, ponieważ wiele spraw zwyczajnych staje się historycznymi ze względu na trudności dowodowe lub znaczny upływ czasu od chwili śmierci kandydata na ołtarze do momentu rozpoczęcia procesu. *Opinio communis* przyjmuje, że zagadnienie spraw historycznych (*causae historicae*) należy do najtrudniejszych w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym⁶.

Rozprawa przedstawia genezę i rozwój postępowania w sprawach historycznych od form pierwotnych z okresu początków Kościoła do stanu prawnego z września 1978 r. (tj. do czasu zakończenia kwerendy). Praca ujmuje to zagadnienie wszechstronnie i z wielką erudycją. Na początku Autor skupił się wokół rozwoju pojęcia i procedury beatyfikacyjnej i kanonizacyjnej w sprawach historycznych. Przedstawił różne poglądy na temat zrębów procesu beatyfikacyjnego od starożytnej instytucji *vindicatio martyris* (uznanie męczennika przez kompetentną władzę kościelną) poprzez przeniesienie ciała sługi Bożego (*translatio* lub *elevatio*), dekrety papieskie (*pontificia decreta*), aż do wytworzenia się bardziej szczegółowych norm procedury beatyfikacyjnej oraz kanonizacyjnej w Kościele. Następnie, na podstawie szerokiego materiału źródłowego, zostały omówione urzędy i osoby prowadzące postępowanie w sprawach historycznych (postulator, diecezjalny promotor wiary, ordynariusz miejsca, Diecezjalna Komisja Historyczna, później Urząd Historyczno-Hagiograficzny w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych). Kolejnym problemem, któremu został poświęcony odrębny rozdział, jest dowód w sprawach historycznych. Autor skoncentrował się na zagadnieniu pewności moralnej w tych sprawach. Następnie, w szczegółowych rozważaniach zajął się przedmiotem dowodzenia (życie sługi Bożego, heroiczność cnót, męczeństwo, dowodzenie kultu, aprobatą cudów, opinia świętości życia lub męczeństwa) i środkami dowodzenia, kładąc nacisk na dowód z dokumentu. Ostatnim zagadnieniem jest postępowanie w sprawach historycznych, które obejmuje zestawienie i krytyczne omówienie obowiązujących norm (Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r., a szczególnie ustawodawstwo Piusa XI z lat 1922-1939), dotyczących zarówno postępowania na terenie diecezji, jak i w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.

Monografia zajęła wyjątkową pozycję w polskiej i zagranicznej kanonistyce, przede wszystkim dlatego, że była pracą pionierską⁷. Ks. prof. Joachim R. Bar (*Ocena dorobku naukowego i rozprawy habilitacyjnej ks. dra Henryka*

⁶ J. R. Bar, „Prawo Kanoniczne” 26(1983), nr 1-2, s. 317.

⁷ Recenzje pracy zostały zamieszczone w prestiżowych czasopiśmie zagranicznych: Z. Grochowski, „Apollinaris” 60(1987), s. 764-765; H. Fros, „Analecta Bollandiana” 102(1984), s. 232-234.

Misztala, 19 III 1979, s. 2) – niewątpliwie największy autorytet w prawie kanonizacyjnym okresu poprzedzającego KPK/1983, a jednocześnie recenzent w przewodzie habilitacyjnym – napisał: „Podjęcie powyższego tematu było bardzo celowe. Zagadnienie bowiem spraw historycznych [...] dotychczas nie doczekało się monograficznego opracowania nie tylko w kanonistyce polskiej, ale światowej”.

Kolejnym – zdaniem recenzentów – istotnym walorem rozprawy było gruntowne i szerokie wykorzystanie materiału archiwalnego⁸. Otóż normy, jakimi posługuje się Stolica Apostolska w tych procesach, nie są w całości skodyfikowane, a rozstrzygnięcia proceduralne zapadają zgodnie ze stylem i praktyką Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Jurysprudencja tej Kongregacji nie jest publikowana, co wyjaśnia konieczność poszukiwania jej w materiałach archiwalnych. Aby dotrzeć do akt spraw (*acta causae*) i akt procesu (*acta processus*), Autor przeprowadził, w ciągu kilku lat, gruntowną i niezwykle staranną kwerendę w różnych archiwach rzymskich, przede wszystkim w Tajnym Archiwum Watykańskim oraz Archiwum Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Analizując setki dokumentów (w tym także rękopisy) spisanych w większości po łacinie, przebadał oryginalne akta ponad 300 spraw historycznych (tyle ich bowiem przeprowadzono do 1978 r.). Ponadto kompetentnie przebadał ustawodawstwo papieskie – od Urbana VIII (1623-1644) do Piusa XII (1939-1958) – i tzw. pozycje (*positiones*) historyczne *ex officio compilatae*, opracowane przez Urząd Historyczno-Hagiograficzny w Rzymie.

Niektóre aspekty problematyki spraw historycznych stanowiły przedmiot rozważań wielu artykułów; z najważniejszych należy wymienić: *Dokument jako środek dowodowy w historycznych sprawach beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych*⁹; *Kanonizacja równoznaczna*¹⁰; *Pojęcie beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych spraw historycznych*¹¹; *Biografia w procesie beatyfikacyjnym*¹².

1.2. KANONIZACYJNE SPRAWY POLSKIE

Odrębną grupę stanowią opracowania, w których przedmiotem zainteresowania ks. H. Misztala są problemy prawne i teologiczne polskich spraw beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych, niekiedy trudnych do przeprowadzenia ze względu na los, jaki dotknął polskie zasoby archiwalne podczas rozbiorów

⁸ Zob. recenzje pracy: J. R. Bar, „Prawo Kanoniczne” 26(1983), nr 1-2, s. 317-324; Z. Grocholewski, „Apollinaris” 60(1987), s. 764-765; W. Góralski, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 30(1983), z. 5, s. 171-173.

⁹ „Częstochowskie Studia Teologiczne” 5(1978), s. 213-266.

¹⁰ „Prawo Kanoniczne” 21(1978), nr 2-4, s. 189-216.

¹¹ „Kościół i Prawo” 1(1982), s. 145-156.

¹² „Prawo Kanoniczne” 25(1982), nr 1-2, s. 267-279; nr 2-4, s. 189-216.

i wojen, oraz ze względu na styl prowadzenia tych spraw w przeszłości. Należy tu wymienić przede wszystkim artykuły: *Sprawa beatyfikacji Michała Giedroycia*¹³; *Sprawa beatyfikacji bł. Wincentego Kadłubka*¹⁴; *Problemy prawne polskich błogosławionych*¹⁵; *Powojenne inicjatywy Episkopatu Polski dotyczące polskich spraw beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych*¹⁶; *Prawno-teologiczne aspekty procesu kanonizacyjnego Męczenników polskich okresu II wojny światowej*¹⁷; *Sprawa beatyfikacji Męczenników polskich okresu II wojny światowej*¹⁸; *Proces kanonizacyjny Sługi Bożego ks. Józefa Chryzostoma Czesława Małysiaka, założyciela Sióstr Rodziny Betańskiej (geneza, dotychczasowy przebieg i wymogi prawne dla jego kontynuacji)*¹⁹.

1.3. REFORMA PRAWA KANONIZACYJNEGO Z 1983 R.

Nowym bodźcem do badań nad prawem beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym było ogłoszenie przez Jana Pawła II w 1983 r. Kodeksu Prawa Kanonicznego²⁰ oraz Konstytucji apostolskiej *Divinus perfectionis Magister*²¹ – zbiorów, w których papież skodyfikował i odnowił procedurę beatyfikacyjną i kanonizacyjną. Zazwyczaj każda kodyfikacja stanowi impuls do powstania literatury krytycznej. Także kodyfikacja prawa kanonicznego, w tym także kanonizacyjnego, będąca wyrazem nie tylko uporządkowania prawa, ale jego odnowieniem w duchu nauki Soboru Watykańskiego II, spowodowała znaczne ożywienie badań kanonistycznych. Nowy Kodeks (lub niektóre jego części), a także kościelne ustawodawstwo pokodeksowe doczekały się opracowań i komentarzy. Starano się w nich zarówno dostosować dotychczasowe osiągnięcia kanonistyki do nowego ustawodawstwa, jak również ukazać aktualne zagadnienia prawne, doniosłe w życiu Kościoła. Wiele opracowań na temat reformy procedury prawa kanonizacyjnego, przeprowadzonej przez papieża Jana Pawła II, wyszło spod pióra ks. H. Misztala. Wyniki badań zebrał w komentarzach, które kolejno ukazywały się drukiem. Godzi się zaznaczyć, że zawierają one pierwsze tłumaczenia

¹³ „*Analecta Cracoviensia*” 17(1985), s. 427-436.

¹⁴ „*Prawo Kanoniczne*” 28(1985), nr 3-4, s. 237-246.

¹⁵ „*Kościół i Prawo*” 4(1985), s. 257-289.

¹⁶ „*Częstochowskie Studia Teologiczne*” 12-13(1985), s. 417-431.

¹⁷ „*Roczniki Nauk Prawnych*” 5(1995), s. 59-70.

¹⁸ „*L'Osservatore Romano*” (wydanie polskie) 1997, nr 11, s. 58-61.

¹⁹ W: *Nie wolno ci spocząć... Materiały z III Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego*, red. H. Misztal, Lublin 1997, s. 21-42.

²⁰ Nowy zbiór prawa kościelnego *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli II PP. promulgatus* został ogłoszony 25 stycznia 1983 r.; wszedł w życie 27 listopada 1983 r.

²¹ I o a n n e s P a u l u s II, Constitutio Apostolica, 25 ian. 1983, *Divinus perfectionis Magister*, AAS 75(1983), s. 349-355.

czenie dokumentów reformy prawa kanonizacyjnego z 1983 r. na język polski, które dokonane zostało przez Dostojnego Jubilata.

Chronologicznie pierwsza była praca pt. *Drogi rozwoju postępowania kanonizacyjnego*²², w której przedstawił historyczny rozwój procedury kanonizacyjnej od pierwszych form kanonizacji męczenników w pierwszych wiekach dziejów Kościoła do Konstytucji apostolskiej *Divinus perfectionis Magister*. Autor ukazał genezę nowego prawa kanonizacyjnego oraz istotne różnice między dawnym i nowym prawem kanonizacyjnym. Warto dodać, „że był to pierwszy komentarz nie tylko w literaturze polskiej, ale także zagranicznej” (ks. prof. dr hab. Józef Krukowski, *Ocena dorobku naukowego ks. doc. dr. hab. Henryka Misztala*, 1 III 1986, s. 2).

Poszerzone opracowanie nowej procedury stanowi *Postępowanie kanonizacyjne*²³, publikacja napisana wraz z ks. prof. J. Barem. Ks. prof. Misztal zamieścił w niej dwie części. W części I (s. 5-75) omówił historię postępowania kanonizacyjnego, uwzględniając najnowsze publikacje w tej dziedzinie, a tym samym poszerzając znacznie treść poprzedniego opracowania. W części czwartej (s. 117-137) przedstawił obszerny i wnikliwy komentarz do fragmentu Konstytucji apostolskiej *Divinus perfectionis Magister*, dotyczącego postępowania prowadzonego na terenie Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Omówił kompetencje i strukturę nowej kongregacji oraz zadania, jakie spełnia w postępowaniu prowadzonym na terenie diecezji w czasie studium sprawy i dyskusji merytorycznej. Zagadnienia te zostały przedstawione w świetle najnowszych aktów normatywnych, tj. na podstawie *Divinus perfectionis Magister*, ale także z uwzględnieniem aktów wykonawczych do tej konstytucji, tj. *Norm kongregacji*²⁴, oraz *Dekretu generalnego* normującego sposób postępowania w sprawach, które zostały rozpoczęte pod rządami starego prawa, a mają być prowadzone według nowej procedury kanonizacyjnej²⁵.

Kolejną, znacznie poszerzoną w stosunku do poprzednich publikacją autorstwa ks. H. Misztala był *Komentarz do Konstytucji apostolskiej „Divinus perfectionis Magister”*²⁶. Komentarz uwzględnił nowe akty wykonawcze odnośnie

²² „Częstochowskie Studia Teologiczne” 11(1983), s. 175-276).

²³ Warszawa 1985, ss. 200.

²⁴ Normae servandae In Inquisitionibus ab Episcopis faciendis In Causis Sanctorum, 7 februarii 1983, AAS 75(1983), s. 396-403.

²⁵ Congregationis pro Causis Sanctorum, Decretum generale, 7 februarii 1983, AAS 75(1983), s. 403-404.

²⁶ Lublin 1987, ss. 227. Praca ta została opublikowana (jako t. VI) w ramach wydawanego przez środowisko lubelskich kanonistów *Komentarza do Kodeksu Prawa Kanonicznego*; dotychczas ukazały się następujące części komentarza: T. I, cz. I, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, opr. P. Hemperek, W. Góralski, Lublin 1995; T. II, cz. III, *Księga II, Lud Boży, Część III, Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego*, opr. W. Zubert, Lublin 1990; T. III, *Księga III, Nauczycielskie zadanie Kościoła*. *Księga IV, Uświęcające zadania Kościoła*, opr. W. Góralski, P. Hemperek, F. Przytuła, J. Bakalarz, Lublin 1986; T. IV, *Księga V,*

do spraw kanonizacyjnych, w tym także *Postulatorum vademecum*²⁷ z 1984 r., autorstwa A. Casieriego, współtwórcy reformy prawa kanonizacyjnego, oraz dotychczasową praktykę Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych po ogłoszeniu nowego prawa. W odróżnieniu od poprzednich opracowań podręcznik nie ogranicza się do przedstawienia obowiązującej procedury w sprawach kanonizacyjnych (prawo formalne), ale zawiera także elementy materialnego prawa kanonizacyjnego.

Ukoronowaniem, niejako, dotychczasowych badań związanych z reformą prawa kanonizacyjnego jest monumentalny komentarz *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*²⁸. To obszerne dzieło nie tylko „wchłania” poprzednie komentarze, ale uwzględnia jurysprudence kongregacji do 1997 r. Całość została podzielona na pięć części. W pierwszej, zatytułowanej *Eklezjalny wymiar świętości*, zostały przedstawione podstawowe pojęcia teologiczne, przyjęte na użytek prawa kanonizacyjnego (świętość, doskonałość, męczeństwo, heroicznosc cnót). Część druga obejmuje omówienie postępowania kanonizacyjnego od pierwszych wieków Kościoła aż do ostatnich aktów papieża Jana Pawła II dotyczących kanonizacji. W części trzeciej zostało przedstawione postępowanie kanonizacyjne w diecezji. Część czwarta, najobszerniejsza, zawiera wiele wskazówek dla postulatorów prowadzących sprawy w stadium diecezjalnym, a także sporo materiału teoretycznego na temat procesowej natury tegoż postępowania. Ta część opracowania zawiera także omówienie struktury Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych i stosowanego przez nią postępowania. Wreszcie część piąta, ostatnia, jest dodatkiem do pracy i zawiera wzory aktualnie używanych formularzy, pytań i instrukcji stosowanych w postępowaniu kanonizacyjnym.

Praca spotkała się z bardzo przychylnymi recenzjami w kraju²⁹ i za granicą. Podkreślały one nie tylko wartość naukową, teoretyczną i poznawczą, ale także praktyczną³⁰. Jak napisał w recenzji wydawniczej abp Edward Nowak, Sekretarz Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych, ma ona walor „obszernego przewodnika zawierającego nie tylko elementy obowiązującej procedury, ale także omówienie instytucji prawa materialnego, historii procesu i przytaczającego normy obowiązującego prawa”. Z racji na wysoką wartość i ogromną przydatność pracy jest przygotowywana do druku w języku czeskim.

Dobra doczesne Kościoła. Księga VI, *Sankcje w Kościele*, opr. W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, Lublin 1987.

²⁷ Romae 1985.

²⁸ Lublin–Sandomierz 1997, ss. 623.

²⁹ W. Bar, „W Nurcie Franciszkańskim” 6(1997), s. 208-210; W. Góralski, „Prawo Kanoniczne” 40(1997), nr 3-4, s. 270-274.

³⁰ Z. Grocholewski, „Apollinaris” 71(1998), s. 764-765.

1.4. DOWÓD Z OPINII BIEGŁEGO

Odrębne miejsce w dorobku ks. Misztala z zakresu prawa kanonizacyjnego zajmuje praca *Biegli w postępowaniu kanonizacyjnym*³¹. Jest to pierwsze w literaturze prawniczej monograficzne opracowanie tego zagadnienia. Szczególnie znaczenie tej pracy wynika z faktu, że została przygotowana przede wszystkim na podstawie analizy materiału źródłowego, obejmującego nie tylko akty normatywne, ale także źródła o charakterze archiwalnym, znajdujące się głównie w archiwach watykańskich, a dotyczące poszczególnych spraw beatyfikacyjnych, czyli tzw. pozycje (*positiones*) przygotowane do dyskusji w kongregacji.

Całość problematyki biegłych w postępowaniu kanonizacyjnym została przedstawiona w trzech wzajemnie uzupełniających się częściach. I tak w części pierwszej Autor omówił normy ogólne, dotyczące udziału biegłych w postępowaniu kanonizacyjnym (sposoby powołania, obowiązki i uprawnienia biegłych). W części drugiej zostały omówione różne rodzaje biegłych (teologowie, historycy, lekarze, grafolodzy) oraz ich udział w postępowaniu kanonizacyjnym prowadzonym na szczeblu diecezjalnym. Część trzecia jest poświęcona udziałowi biegłych w postępowaniu kanonizacyjnym prowadzonym w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.

Zdaniem specjalistów omawiana rozprawa stanowi poważny wkład do nauki prawa kanonicznego. Bardzo wnikliwa analiza bogatego materiału źródłowego pozwoliła Autorowi ukazać możliwość zastosowania norm kodeksowych (KPK/1983) w odniesieniu do biegłych sądowych na terenie postępowania kanonizacyjnego. „Lektura tej publikacji wskazuje – pisze ks. prof. dr hab. Józef Krukowski (*Ocena dorobku naukowego ks. doc. dr. hab. Henryka Misztala*, 1 III 1986, s. 2) – iż autor posiadał w wysokim stopniu umiejętność posługiwania się metodą historyczno-prawną i dogmatyczno-prawną oraz korzystania z dorobku innych nauk, jak paleografia, psychologia, teologia”. Praca ma walory nie tylko teoretyczne, ale także praktyczne. Daje – jak zauważa w recenzji J. Mrówczyński, Postulator Generalny Polski – „fachową pomoc postulatorom i innym pracownikom trybunałów, zwłaszcza na stopniu diecezjalnym”³².

1.5. AKTUALNE PROBLEMY PRAWA KANONIZACYJNEGO

Paralelnie do prac nad komentarzami ks. H. Misztal podjął, z wielkim wyczuciem aktualności problemu, wiele szczegółowych, ale istotnych zagadnień

³¹ Lublin 1985, ss. 264.

³² „Biuletyn Informacyjny PostulATORSKIEGO OŚRODKA STUDIÓW” 1-3(1986), s. 6. Ponadto zob. rec.: J. R. Bar, „Prawo Kanoniczne” 30(1987), nr 1-2, s. 284-286; Z. Grocholewski, „Apollinaris” 60(1987), s. 765-166.

z zakresu odnowionego prawa kanonizacyjnego. Jednym z nich jest prawne pojęcie kanonizacji i jego ewolucja w Kościele zachodnim po Soborze Watykańskim II. Pokłosem badań w tej materii były m.in. artykuły: *Powołanie ludzi świeckich do świętości według Soboru Watykańskiego II, Kodeksu Prawa Kanonicznego i adhortacji „Christifideles laici”*³³; *Prawnokanoniczne pojęcie kanonizacji w Kościele Zachodnim*³⁴; *Elementy prawnokanoniczne „świętości kanonizowanej” w świetle najnowszej jurysprudencji Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*³⁵; *Ewolucja kryteriów świętości w Kościele zachodnim*³⁶. Definiując pojęcie kanonizacji, nie ogranicza się tylko do myśli i ustawodawstwa Kościoła łacińskiego, ale sięga także do rozwiązań w Kościele prawosławnym i innych Kościołach chrześcijańskich, o czym świadczy artykuł *Kanonizacja w Kościele rosyjskim prawosławnym*³⁷. Ponadto odrębnym nurtem zainteresowań stał się problem męczeństwa i kultu świętych, ostatnio aktualny w związku z jubileuszem 2000-lecia chrześcijaństwa. Z najważniejszych artykułów poświęconych tej problematyce należy wymienić: *Martyrium – aspekt historyczno-prawny*³⁸; *Kult świętych obrazów i relikwii w Kościele katolickim w aspekcie prawa kanonizacyjnego*³⁹.

1.6. HAGIOGRAFIA

Zajmując się naukowo prawem beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym, ks. Miśtał nie pozostaje tylko przy aspektach jurydycznych, nie ogranicza się tylko do analizy przepisów prawnych, norm zawartych w kodeksach czy innych zbiorach ustaw. W swojej twórczości prezentuje sylwetki ludzi świętych, błogosławionych, kandydatów na ołtarze, a przez pryzmat ich postaci różne barwy, odcienie i drogi świętości, które możemy spotkać w dziejach Kościoła. Te interesujące cechy twórczości znalazły odzwierciedlenie w wielu pracach naukowych o charakterze hagiograficznym. Jako pierwszą chronologicznie z tej serii należy wymienić publikację pt. *Anna Jenke (1921-1976)*⁴⁰. Ukazuje ona sylwetkę profesorki szkół średnich i dyrektorki Liceum Sztuk Plastycznych w Jarosławiu, dzisiaj kandydatki na ołtarze, w osobie której – jak pisze Jan

³³ „Kościół i Prawo” 12(1994), s. 101-130.

³⁴ „Roczniki Nauk Prawnych” 39(1996), s. 87-108.

³⁵ „Prawo Kanoniczne” 39(1996), nr 3-4, s. 171-197.

³⁶ W: *Święci a pojednanie Kościołów. Święci łączą czy dzielą?*, Kraków 1998, s. 13-52.

³⁷ „Kościół i Prawo” 13(1998), s. 177-185.

³⁸ „Ateneum Kapłańskie” 109(1987), s. 470-485.

³⁹ „Roczniki Nauk Prawnych” 7(1997), s. 99-120.

⁴⁰ Lublin 1994, ss. 410 [wraz z B. Lipian]. Na podstawie tej pracy został ułożony scenariusz filmu dokumentalnego o A. Jenke pt. *Barwy świętości*, reż. J. Skawińska.

Paweł II w liście z 19 czerwca 1995 r. do ks. Henryka Misztala – „może wiele wychowawczyń i wychowawców odnajdzie wzór dla swojej pracy”⁴¹.

Najważniejsze miejsce w tym nurcie twórczości zajmuje praca *Doskonali w miłości. Świeccy święci i błogosławieni*⁴², której przedmiotem jest świętość ludzi świeckich. Ta stosunkowo obszerna praca, w której Autor umiejętnie godzi rzetelność badacza z zacięciem publicysty, aspekt naukowy i ujęcie popularne, przedstawia z jednej strony doktrynalne i prawne podstawy świętości ludzi świeckich w świetle nauki Soboru Watykańskiego II i poczet osób świętych (ponad 180). Autor zestawia i omawia sylwetki różnych osób, którzy żyli w różnych czasach, począwszy od założenia Kościoła aż do czasów współczesnych, pochodzących z różnych warstw społecznych (monarchowie, książęta, rycerze, politycy), różnych stanów (wdowy, małżonkowie, dziewice), którzy wykonywali różne zawody i pełnili różne zadania i funkcje społeczne. Nie pomijając wyników gruntownych badań źródłowych, a także prawideł prawa kanonizacyjnego, ukazuje w sposób interesujący i wyrazisty różne drogi i odcienie świętości. Nie można nie zgodzić się z celnym stwierdzeniem jednego z recenzentów pracy, że „jest to rzadki przypadek książki naukowej, której nie czyta się bez wzruszenia”⁴³.

Różne formy świętości ukazywał ks. H. Misztal w kolejnych pracach: *Geniusz kobiety. Aspekt etyczno-społeczny*⁴⁴ i *Mówią święci*⁴⁵. W pierwszej z nich zostały ukazane kobiety, które realizowały swoje powołanie do świętości doskonale wykonując swoje obowiązki stanu. Praca ukazuje wiele wybitnych świętych kobiet, począwszy od początku Kościoła, poprzez różne postacie z epoki średniowiecza aż do czasów nowożytnych.

Tematem drugiej pracy jest przesłanie polskich świętych i błogosławionych w nauczaniu Jana Pawła II. Na podstawie analizy przemówień papieża, wygłoszonych podczas uroczystości wyniesienia na ołtarze polskich świętych i błogosławionych, ale także w kontekście całego nauczania papieskiego, Autor ukazał istotę społecznego i eklezjalnego przesłania kanonizacji.

2. ZAGADNIENIA Z DZIEDZINY CENZURY KOŚCIELNEJ

W początkowym okresie pracy naukowej, jeszcze przed zaangażowaniem do pracy na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, badania ks. Henryka Mi-

⁴¹ Tekst listu zob. s. 7.

⁴² Lublin 1992, ss. 446.

⁴³ Cz. Bartnik, *Gromy mówiące*, Lublin 1999, s. 174. Szerzej na temat pracy zob. rec.: J. Mrowczyński, „Biuletyn Informacyjny Postulatorskiego Ośrodka Studiów” 27(1993), nr 3, s. 95; R. Sztymiler, „Roczniki Nauk Prawnych” 4(1994), s. 187.

⁴⁴ Sandomierz 1966, ss. 176.

⁴⁵ Lublin–Sandomierz 1999, ss. 232.

sztala koncentrowały się na zagadnieniach związanych z cenzurą uprzednią pism i druków w Kościele. Temu zagadnieniu poświęcił swoje pierwsze publikacje: *Cenzura uprzednia pism i druków w Kościele zachodnim do Soboru Trydenckiego*⁴⁶ oraz *Kościelni cenzorzy ksiąg*⁴⁷. Pierwszy artykuł jest historycznym ujęciem instytucji cenzury uprzedniej pism od początków Kościoła do ogłoszenia konstytucji papieża Innocentego VIII (1484-1492) *Inter multiplices* z 1487 r. Drugi artykuł omawia kwalifikacje i obowiązki cenzora, władzę kompetentną do powoływania cenzorów oraz wydawania pozwoleń na druk.

Gruntowne opracowanie obowiązującego ustawodawstwa kościelnego odnośnie do kontroli druków zostało omówione w artykułach: *Cenzura pism i druków w świetle obowiązującego prawa*⁴⁸ oraz *Kościelna cenzura wydawnictw w świetle dekretu „De Ecclesiae pastorum vigilantia circa libros”*⁴⁹.

Wspomniane publikacje były wynikiem badań nad zagadnieniem cenzury podjętych w związku z przygotowaniem pracy doktorskiej⁵⁰. Stanowiły one pewne *novum* w polskiej literaturze kanonistycznej. O ile bowiem zagadnieniem indeksu książek zakazanych zajmowano się stosunkowo często w kraju i za granicą, o tyle problem cenzury prewencyjnej nie był dotychczas nigdzie opracowany. Artykuły te niewątpliwie stanowią wkład do nauki prawa kanonicznego Polsce.

II. PRAWO WYZNANIOWE

Inną domeną pracy badawczej ks. Misztala jest polskie prawo wyznaniowe. Dyscyplina ta jest uprawiana w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim od założenia Uniwersytetu. W okresie po II wojnie światowej zajmował się nią prof. Wit Klonowiecki (1902-1971)⁵¹. Ks. H. Misztal był jego współpracownikiem, a obecnie kontynuuje jego badania z zakresu prawa wyznaniowego.

⁴⁶ „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 20(1973), z. 5, s. 101-113.

⁴⁷ „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21(1974), z. 5, s. 81-94.

⁴⁸ „Summarium. Sprawozdania TNKUL” 22(1975), z. 5, s. 68-72.

⁴⁹ „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 23(1976), z. 5, s. 85-95.

⁵⁰ Doktoryzował się (1960) na podstawie pracy pt. *Cenzura uprzednia pism i druków w Kościele zachodnim. Studium historyczno-prawne* (mps Archiwum KUL) napisanej pod kierownictwem ks. prof. Aleksandra Petraniego (1900-1977); praca ta uzupełniona i poszerzona została wydana drukiem (Lublin-Sandomierz 2000). O A. Petranim i jego dorobku zob.: P. H e m p e r e k, *Książdz Profesor Doktor Aleksy Petrani*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19(1972), z. 5, s. 2 nn.

⁵¹ Prof. W. Klonowiecki zajmował się przede wszystkim prawem administracyjnym; szerzej o jego dorobku zob.: D ę b i ń s k i, *Prawo*, s. 61; H. Misztal, *Wkład prof. Wita Klonowieckiego (1902-1971) do nauki prawa administracyjnego*, w: *Prawo. Kultura*, s. 117-122 (tamże literatura).

1. PODSTAWOWE ZAGADNIENIA Z PRAWA WYZNANIOWEGO

Dobrym przygotowaniem do badań z zakresu prawa wyznaniowego były prowadzone przez ks. H. Misztala w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych wykłady z zakresu prawa konstytucyjnego, prawa cywilnego, prawa pracy i ubezpieczeń społecznych oraz prawa administracyjnego, w tym szczególnie procedury administracyjnej. Owocem tych zainteresowań było m.in. przygotowanie (wraz z ks. prof. J. Grzywaczem) podręcznika *Wprowadzenie do kodeksu rodzinnego i opiekuńczego. Postępowanie administracyjne*⁵². Ks. H. Misztal omówił postępowanie administracyjne (s. 63-104).

Początkowo zainteresowania prawem wyznaniowym koncentrowały się wokół podstawowych zagadnień prawa wyznaniowego, wolności religijnej w Polsce i jej ustawowych gwarancji oraz problematyki osobowości prawnej kościelnych jednostek organizacyjnych w prawie polskim. Te kwestie są przedmiotem artykułów: *Kościelne pojęcie wolności religijnej a ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 1989 r.*⁵³; *Ustawowe gwarancje wolności religijnej w Polsce od 1989 roku*⁵⁴; *Wolność religijna w prawie polskim od 1989 r.*⁵⁵; *Kościelne osoby prawne*⁵⁶.

2. MONOGRAFICZNE OPRACOWANIA PRAWA WYZNANIOWEGO

Efektom wieloletnich prac badawczych z dziedziny prawa wyznaniowego są trzy monografie. Jedna z nich jest pracą autorską, dwie pozostałe są efektem pracy zespołowej, głównie pracowników kierowanej przez ks. H. Misztala Katedry Prawa Wyznaniowego.

Chronologicznie pierwszą była praca *Polskie prawo wyznaniowe, I. Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*⁵⁷. Książka ta jest pierwszą częścią większego zamierzenia ks. H. Misztala. Zawiera, prócz zagadnień wstępnych, omówienie problematyki wolności religijnej w prawie międzynarodowym i nauce Kościoła, systemów stosunków pomiędzy państwem i Kościołem, zarysu historycznego stosunków państwo–Kościół do 1945 r. (I Rzeczypospolita, II Rzeczypospolita, okres II wojny światowej), prawa PRL w sprawach duszpasterstwa oraz polityki majątkowej, podatkowej i ubezpieczeniowej państwa komunistycznego w stosunku do wyznań i zakonów.

⁵² Lublin 1974, ss. 104.

⁵³ „Kościół i Prawo” 11(1993), s. 103-122.

⁵⁴ „Chrześcijanin w Świecie” 1993, nr 3, s. 56-73.

⁵⁵ „Zamojski Informator Diecezjalny” 3(1994), nr 1, s. 47-54; 3(1994), nr 2, s. 120-140.

⁵⁶ W: *Historia et ius*, red. A. Dębiński, G. Górski, Lublin 1998, s. 491-513.

⁵⁷ Lublin 1966, ss. 374.

Jak wynika z lektury pracy, obejmuje ona dwa aspekty stosunków państwo–Kościół w Polsce, historyczny i dogmatycznoprawny. Rozważania Autora na temat historii relacji społeczności państwowej i kościelnej w Polsce obejmują nie tylko zagadnienia z dziejów I i II Rzeczypospolitej, ale także z okresu komunistycznego. „W efekcie – czytamy w jednej z recenzji – powstała praca o ogromnej wartości poznawczej, poważnie przyczyniająca się do postępu wiedzy o dziejach stosunków państwo–Kościół w ogóle i w Polsce współczesnej. [...] całość się czyta znakomicie, zaś wykład jest żywy i erudycyjny dzięki dośledliwości Autora”⁵⁸.

Warstwę dogmatycznoprawną pracy stanowią rozważania Autora na temat definicji i kształtowania się prawa wyznaniowego jako odrębnej dziedziny naukowej, jego związki w wielu sferach z prawem międzynarodowym i ustawodawstwem wewnętrznym.

Kolejnym opracowaniem było *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej (stan prawny na 15 listopada 1998)*⁵⁹. Jest to praca zbiorowa, która ukazała się dzięki inicjatywie i pod redakcją ks. H. Misztala. Stanowiąc niejako kontynuację poprzedniej, obejmuje ona omówienie polskiego obowiązującego prawa wyznaniowego. Ks. H. Misztal zamieścił w opracowaniu następujące artykuły: *Wolność religijna i jej gwarancje prawne* (s. 17-64); *Osobowość prawna Kościołów i innych związków wyznaniowych* (s. 103-128); *Prawo małżeńskie* (s. 139-178).

Zagadnienia podjęte w tych artykułach były bardzo aktualne, budzące żywe dyskusje publiczne w środkach społecznego komunikowania, przede wszystkim w kontekście procedury uchwalania nowej Konstytucji RP oraz ratyfikacji konkordatu. Kwestie wolności religijnej, osobowości prawnej związków wyznaniowych i prawa małżeńskiego ks. H. Misztal przedstawił wszechstronnie, z dużym znanstwem przedmiotu, poddając analizie przepisy prawa polskiego i prawa kanonicznego. Zdaniem recenzentki owa „porównawcza prezentacja norm prawa świeckiego i prawa kościelnego, głównie prawa kanonicznego przy omawianiu niektórych zagadnień, są to: osobowości prawne związków wyznaniowych, tzw. małżeństwo wyznaniowe, podmiotowość publicznoprawna Stolicy Apostolskiej, duszpasterstwo wojskowe, prócz aspektu poznawczego, stanowi istotną zaletę pracy”⁶⁰.

Prawo wyznaniowe w Polsce, w tym ustawodawstwo okołokonkordatowe, obejmując analogicznie poza Kościołem katolickim także inne Kościoły oraz związki wyznaniowe, ciągle ulega przeobrażeniom. W tej sytuacji konieczne okazało się wydanie kolejnej monografii pt. *Prawo wyznaniowe (stan prawny na 1 lutego 2000 r.)*⁶¹. Jest to cenna pozycja, która zawiera całościowe i aktualne

⁵⁸ B. Górowska, „Państwo i Prawo” 1(1997), s. 347.

⁵⁹ Lublin–Sandomierz 1999, ss. 280.

⁶⁰ B. Górowska, „Państwo i Prawo” 54(1999), s. 89.

⁶¹ Red. H. Misztal, Lublin 2000, ss. 509.

przedstawienie niezwykle złożonej materii polskiego prawa wyznaniowego. Tak jak poprzednia, praca została opracowana w Katedrze Prawa Wyznaniowego, jednak większość artykułów stanowiących treść podręcznika wyszła spod pióra ks. H. Misztala; są to: *Zagadnienia wstępne (pojęcie i nauka prawa wyznaniowego, systemy relacji państwo–Kościół)* (s. 27-63); *Historia relacji państwa do Kościołów i innych wyznań w Polsce (stosunki wyznaniowe w I Rzeczypospolitej, okres rozbioru Polski, okres II wojny światowej, okres 1945-1989)* (s. 63-190); *Wolność religijna* (s. 204-249); *Osobowość prawna Kościołów i innych związków wyznaniowych* (s. 294-317); *Prawo małżeńskie* (s. 328-360).

Omawiając kompleksowo i obiektywnie współczesne polskie prawo wyznaniowe, rozumiane jako „zespoł norm państwowych wydanych w formie ustaw, ratyfikowanych umów międzynarodowych oraz uznanych przepisów prawa wewnętrznego związków wyznaniowych, odnoszących się do osoby ludzkiej i wspólnot religijnych w zakresie wolności sumienia i religii” (tamże, s. 29), Autor nie tylko poddał analizie normy prawne regulujące stosunki wyznaniowe w Polsce, ale także uwzględnił postulaty etyczne, którymi winny się one odznaczać. Ten walor pracy został podkreślony przez jej recenzentów. I tak prof. dr hab. Wojciech Łączkowski (tamże, Przedmowa, s. 20) pisze: „Dodatkowym walorem pracy jest przenikanie się w niej wątków jurystycznych i polityczno-historycznych z refleksją filozoficzną, bez której temat pracy straciłby swój najgłębszy sens”.

Ujęcie prawa wyznaniowego w tej monografii stanowi *novum*, gdyż – jak pisze prof. dr hab. Mirosław Granat [*Recenzja wydawnicza*] – „[...] wychodzi naprzeciw zapotrzebowaniu, jakie na rynku wydawniczym istnieje na książki i publikacje, które pokazują problematykę stosunków wyznaniowych szerzej pojętych, zaprezentowaną m.in. na gruncie doktryny Kościoła oraz katolickich postulatów ustrojowych i prawnych, nie zaś tylko na gruncie ciasnej doktryny pozytywizmu prawniczego”.

III. INNE PUBLIKACJE

1. HASŁA ENCYKLOPEDYCZNE

Dorobek ks. H. Misztala obejmuje kilkanaście haseł encyklopedycznych (zob. s. 28-29), które zostały zamieszczone w *Encyklopedii Katolickiej*⁶². Ponadto opublikował kilkanaście biogramów, wśród których odrębną grupę stanowią biogramy polskich prawników, w tym także profesorów KUL. Zostały

⁶² T. III, V-VII, Lublin 1973-

one opublikowane w pracy zbiorowej *Polscy kanoniści (wiek XIX-XX)*⁶³, w *Słowniku biograficznym miasta Lublina*⁶⁴ oraz różnych czasopismach, m.in. w „Wiadomościach Diecezjalnych Lubelskich”, „Biuletynie Informacyjnym KUL”, „Summarius. Sprawozdania Towarzystwa Naukowego KUL”. Odrębny rodzaj stanowi biogram hagiograficzny pt. *Błogosławiona Dorota z Mątwów*, opublikowany w pracy zbiorowej pt. *Polscy Święci*⁶⁵.

2. RECENZJE PRAC NAUKOWYCH

Wykaz publikacji ks. prof. H. Misztala obejmuje kilkadziesiąt recenzji, poprzez które Autor przybliża i popularyzuje osiągnięcia nauk prawnych. Zostały one opublikowane w periodykach naukowych polskich i zagranicznych: „Apolinaris” (Rzym), „Biuletyn Postulatorskiego Ośrodka Studiów” (Rzym), „Monitor ecclesiasticus” (Rzym), „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (Lublin), „Zeszyty Naukowe KUL” (Lublin), „Prawo Kanoniczne” (Warszawa), „Roczniki Nauk Prawnych KUL” (Lublin), „Prawo – Administracja – Kościół” (Lublin), „Zeszyty Naukowe KUL” (Lublin) oraz serii wydawniczej „Kościół i Prawo” (Lublin). Recenzowane prace dotyczą przede wszystkim problematyki z dziedziny prawa kanonizacyjnego i prawa wyznaniowego.

Recenzje pióra ks. Misztala można podzielić na dwie grupy. Pierwszą z nich stanowią recenzje prac autorów polskich, m.in. J. Grzywacza, R. Łyczynka, E. Sztafrowskiego, J. Białoboka. Druga grupa obejmuje recenzje autorów zagranicznych, przede wszystkim włoskojęzycznych, takich jak F. Veraja, M. D’Alfonso, A. Casieri, R. Pernoud, L. Ravetii, A. Faivre, R. Rodrigo. Ks. H. Misztal ponadto zrecenzował kilka prac Z. Grocholewskiego napisanych w języku włoskim i węgierskim.

IV. ORGANIZACJA SYMPOZJÓW NAUKOWYCH ORAZ WSPÓŁPRACA Z RÓŻNYMI OŚRODKAMI BADAWCZYMI

Ks. prof. H. Misztal wnosi swój wkład do nauki prawa poprzez organizowanie sympozjów, zarówno z dziedziny prawa kanonizacyjnego, jak i z zakresu prawa wyznaniowego; materiały z tych konferencji w większości ukazały się drukiem.

⁶³ Red. J. Bar, cz. I-II, Warszawa 1981.

⁶⁴ Red. T. Radzik, J. Skarbak, A. A. Witusik, t. I-II, Lublin 1993-1996.

⁶⁵ T. I, Warszawa 1983, s. 27-64.

Na początku lat osiemdziesiątych rozpoczął serię ogólnopolskich sympozjów naukowych z prawa kanonizacyjnego; dotychczas zostały zorganizowane następujące: I. „Zmiany w prawie kanonizacyjnym” (1981)⁶⁶, II. „Elementy prawne świętości kanonizowanej według ustawodawstwa Jana Pawła II” (1992)⁶⁷, III. „Nie wolno ci spocząć. 30 rocznica śmierci Sługi Bożego Józefa Czesława Chryzostoma Małysiaka” (1996)⁶⁸, IV. „Biegli w postępowaniu kanonizacyjnym” (1998)⁶⁹.

Problematykę z zakresu prawa wyznaniowego obejmowały dwa sympozja: „Stowarzyszenia w Kościele” (1987) i „Reforma prawna w stosunkach Państwo–Kościół” (1989)⁷⁰.

Ks. H. Misztal był nie tylko organizatorem tych sympozjów, ale także na każdym z nich wygłaszał referaty.

Ponadto ks. H. Misztal brał czynny udział w licznych konferencjach i sympozjach naukowych, organizowanych przez ośrodki naukowe polskie (m.in. PAT w Krakowie, USKW w Warszawie, PWT we Wrocławiu) i zagraniczne (m.in. w Spiskiej Kapitulie – Słowacja). Występował jako referent na konferencjach naukowych organizowanych przez różne instytucje kościelne (m.in. w Jędrzejowie, na Jasnej Górze, w Krakowie, we Wrocławiu, w Sandomierzu, Gnieźnie, Poznaniu, Jarosławiu) i państwowe (m.in. w Muzeum Regionalnym w Dukli). Ponadto do 1979 r. współpracował z Postulatorskim Ośrodkiem Studiów w Rzymie, Wicepostulatorskim Ośrodkiem Prymasa Polski oraz prowadził konsultacje polskich procesów kanonizacyjnych.

V. PODSUMOWANIE

Omówienie, wprawdzie sumaryczne i aspektywne, najważniejszych kierunków badawczych, a także zapoznanie się z opiniami wielu wybitnych prawników na temat wartości dorobku naukowego uprawnia do stwierdzenia, że ks. prof. H. Misztal wniósł istotny i znaczący wkład do nauki prawa. Recenzenci

⁶⁶ Materiały z sympozjum zostały opublikowane w: „Kościół i Prawo” 4(1985), s. 229-289.

⁶⁷ Materiały z sympozjum zostały opublikowane w: *Elementy prawne świętości kanonizowanej według ustawodawstwa Jana Pawła II*, red. H. Misztal, Lublin 1993, ss. 184.

⁶⁸ Materiały z sympozjum zostały opublikowane w: *Nie wolno ci spocząć... Materiały z III Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego*, red. H. Misztal, Lublin 1997, ss. 102.

⁶⁹ Materiały z sympozjum zostały opublikowane w: *Biegli w postępowaniu kanonizacyjnym. Materiały IV Ogólnopolskiego Sympozjum Prawa Kanonizacyjnego*, red. H. Misztal, W. Bar, Lublin 1999, ss. 161.

⁷⁰ Materiały z sympozjum częściowo zostały opublikowane w: „Kościół i Prawo” 11(1995), s. 79-122.

bogatego dorobku naukowego, obejmującego osiemnaście monografii i ponad dwieście artykułów, podkreślają jego doskonale opanowany warsztat naukowy, samodzielność i krytycyzm myślenia, podejmowanie nowych, aktualnych problemów badawczych i ogromną erudycję. Ksiądz Profesor cieszy się niekwestionowaną pozycją czołowego specjalisty z dziedziny prawa beatyfikacyjnego i kanonizacyjnego oraz wybitnego znawcy prawa wyznaniowego.

Poszukiwania naukowe prowadzi bardzo kompetentnie. Jest cechą charakterystyczną, że zajmując się prawem współcześnie obowiązującym, poddając interpretacji przepisy prawa kościelnego i prawa wyznaniowego, nie pomija aspektu historycznego omawianych zagadnień, wyzyskując umiejętnie wyniki innych dyscyplin, teologii i nauk pomocniczych historii, zwłaszcza paleografii, dyplomatyki i archiwistyki. Jego twórczość obejmuje także prace hagiograficzne. Pisane z talentem, żywym i plastycznym językiem, ukazują różne aspekty i przebogate kolory świętości, realizowane w różnych epokach dziejów Kościoła.

W podsumowaniu należy podkreślić wielkie i wytrwałe oddanie się pracy naukowej, pracowitość i sumienność, widoczne we wszystkich zajęciach uniwersyteckich, dydaktycznych, badawczych i organizacyjnych. Wydaje się, że słowa napisane kiedyś o Wincentym Kadłubku, że był to *vir multimoda laude praeclarus*⁷¹, w jakimś stopniu odnoszą się do osoby Jubilata. Istotnie, jest człowiekiem z wielu powodów godnym uznania.

⁷¹ Por. *Epistolarum Innocenti III Romani pontificis libri undecim*, Migne, PL. 2, p. 134 n.

PRAWO

HENRYK CIOCH

Lublin

ISTOTA FUNDACJI KOŚCIELNYCH

1. Fundacje kościelne, podobnie jak fundacje świeckie, nie mogą być fundacjami użyteczności prywatnej (prywatnoprawnymi). Mogą być natomiast wyposażone w przymiot osobowości prawnej (samodzielne) bądź tego przymiotu nie posiadać (niesamodzielne). Jako fundacje samodzielne mogą mieć strukturę typu zakładowego bądź typu kapitałowego. Trudno przesądzić, czy fundacje kościelne mogą prowadzić działalność gospodarczą, czy też taka działalność dla fundacji kościelnych jest zabroniona. Mogą być fundacjami prawa prywatnego bądź fundacjami prawa publicznego¹.

2. Istotną cechą fundacji kościelnych, pozwalającą przeciwstawić je fundacjom świeckim, są cele, dla realizacji których są one ustanawiane. Mianowicie cele fundacji kościelnych muszą pozostawać zawsze w ścisłym związku z zadaniami Kościoła bądź wspólnoty religijnej. Przykładowo, na gruncie ustawy o fundacjach obowiązującej w Bawarii, fundacjami kościelnymi są wszystkie fundacje służące trwale religijnym celom Kościoła katolickiego, ewangelicko-luterańskiego i ewangelicko-zreformowanego, o ile na podstawie obowiązującego je statutu nie są zarządzane przez organy państwowe bądź komunalne². Są nimi zwłaszcza fundacje parafialne oraz kościołów miejscowych³. Jak zauważa E. D. Menges w swojej pracy poświęconej fundacji kościelnej w Republice Federalnej Niemiec, w ramach Kościoła katolickiego w tym kraju funkcjonuje około 40 tysięcy fundacji kościelnych prawa publicznego, wyposażonych w przymiot osobowości prawnej. W obrębie Kościoła ewangelickiego jest ich około 15 tysięcy. Jak podaje A. Beuken, udział proporcjonalny fundacji

¹ H. Cioch, *Fundacje w ujęciu prawa polskiego na tle prawno-porównawczym*, Lublin 1995, s. 28.

² Tamże (przypis 53).

³ E. D. Menges, *Die kirchliche Stiftung in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Untersuchung Rechtlichen Identität der kirchlichen Stiftung Staatlichen Rechts mit der Kanonischen Stiftung*, St. Ottilien 1995, s. 16.

kościelnych w Nadrenii-Westfalii w stosunku do fundacji świeckich wynosi 12,5%⁴.

3. Gdy chodzi o stan fundacji kościelnych w Polsce, to trudno jest stwierdzić, czy są u nas w ogóle fundacje kościelne w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie prowadzono bowiem badań naukowych w tym przedmiocie, a ponadto mamy bardzo przykre doświadczenia w tym zakresie. Mianowicie, na gruncie dekretu z 7 lutego 1919 r. *o fundacjach i zatwierdzaniu darowizn i zapisów*⁵ fundacje kościelne w II Rzeczypospolitej nie podlegały przepisom tegoż dekretu⁶. Co to oznaczało? Jeśli przez stosowne władze kościelne została ustanowiona fundacja kościelna, to nie podlegała ona zatwierdzeniu przez odpowiedni organ państwowy, czyli fundacje erygowane przez władze kościelne uzyskiwały osobowość prawną nie tylko na gruncie prawa kanonicznego, ale również i na gruncie państwowego porządku prawnego. Nie należy zapominać, iż wspomniany dekret, wzorem kodeksu cywilnego niemieckiego (BGB), przewidywał system koncesyjny dla ustanawiania fundacji samodzielnych. Zatwierdzenie fundacji przez stosowny organ państwowy powodowało uzyskanie przymiotu osobowości prawnej przez fundację samodzielną. Zatwierdzenie zapisu bądź darowizny powodowało ustanowienie fundacji niesamodzielnej (nie mającej osobowości prawnej). *Prima facies* konstrukcja omawianego dekretu pozostawała w pewnym podobieństwie do rozwiązań (konstrukcji prawnych) obowiązujących w odniesieniu do fundacji na gruncie Kodeksu Prawa Kanonicznego⁷.

4. Regulacje dotyczące kościelnych osób prawnych zawarte są w kanonach 113-123 oraz 1299-1310. Nie sposób zrozumieć istoty fundacji kościelnych bez omówienia niniejszych kanonów. Należy bowiem mieć na uwadze, iż fundacje kościelne podlegają w naszym kraju, jak również w innych państwach, regulacjom kanonicznym oraz regulacjom państwowym. Sytuacja taka występuje na gruncie obowiązującego obecnie stanu prawnego. Do fundacji kościelnych mają zastosowanie z jednej strony przepisy zawarte w regulacjach kanonicznych, a z drugiej strony przepisy ustawy z 8 kwietnia 1984 r. *o fundacjach*⁸, przepisy ustawy z 17 maja 1989 r. *o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej* (art. 58, 59)⁹, postanowienia Konkordatu między

⁴ A. Beuken, *Entwicklung des Stiftungswesens und des Stiftungsrechts in Nordrhein-Westfalen*, Essen 1985, s. 330.

⁵ Dz. Pr. P.P., nr 15, poz. 215 ze zm.

⁶ H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe. Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*, Wyd. KUL, Lublin 1996, s. 310-311. Autor przedstawia losy fundacji kościelnych od wejścia w życie dekretu z 24 kwietnia 1952 r. *o zniesieniu fundacji aż do uchwalenia ustawy z 6 kwietnia 1984 r. o fundacjach*.

⁷ Codex Juris Canonici auctoritate Ioannis Papae II promulgatus, Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Pallotinum 1984.

⁸ Dz. U., nr 46, poz. 203 (Obwieszczenie Ministra Sprawiedliwości z 17 maja 1991 r. w sprawie ogłoszenia jednolitego tekstu ustawy z dnia 6 kwietnia 1984 r. o fundacjach).

⁹ Dz. U. z 1984 r., nr 29, poz. 154 ze zm.

Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisanego w Warszawie 28 lipca 1993 r.¹⁰ Art. 26 konkordatu stanowi *expressis verbis*, iż kościelne osoby prawne mogą zakładać fundacje. Do fundacji tych stosuje się prawo polskie.

A zatem *prima facies* można stwierdzić, iż położenie fundacji kościelnych na gruncie dekretu z 7 lutego 1919 r. było korzystniejsze od aktualnego ich położenia w świetle obowiązywania podwójnych uregulowań „kanonicznych i państwowych”. Przykładowo, art. 113 Konstytucji marcowej wyraźnie stanowił, iż „każdy związek religijny uznany przez Państwo pozostaje w posiadaniu i używaniu swoich fundacji i funduszków, tudzież zakładów dla celów wyznaniowych, naukowych i dobroczynnych”¹¹. Przepis ten utrzymała w mocy Konstytucja kwietniowa¹². A zatem w okresie II Rzeczypospolitej państwo nie ingerowało w sferę fundacji kościelnych, erygowanych przez odpowiednie władze kościelne, na podstawie przepisów prawa kanonicznego. Wszystkie fundacje kościelne były przez państwo uznawane również jako osoby prawne na gruncie prawa państwowego. Tym samym dekret z 7 lutego 1919 r. odnosił się wyłącznie do fundacji świeckich.

5. Na mocy dekretu z 24 kwietnia 1952 r. *o zniesieniu fundacji* wszystkie fundacje zostały zlikwidowane, a ich majątek został przejęty (skonfiskowany) przez państwo. Dekret ten swym działaniem objął również fundacje kościelne. Ponadto zabronił on w przyszłości tworzenia fundacji, w tym fundacji kościelnych. Brak jest danych odnośnie do liczby zlikwidowanych fundacji kościelnych oraz wartości skonfiskowanego przez państwo ich majątku.

Należy mieć na uwadze treść art. 61 ust. 1 pkt 6 ustawy z 17 maja 1989 r. *o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*. Przepis ten umożliwia na wniosek kościelnych osób prawnych wszczęcie postępowanie regulacyjne w celu odzyskania mienia fundacji kościelnych.

Powstaje pytanie, komu przysługuje legitymacja do wszczęcia postępowania regulacyjnego, skoro fundacje kościelne zostały zlikwidowane w 1952 r.? Czy możliwe jest reaktywowanie zlikwidowanych fundacji kościelnych, a jeżeli tak, to w jakim trybie? Czy w przypadku reaktywowania zlikwidowanej fundacji kościelnej byłaby to ta sama fundacja, która została zlikwidowana, czy też inna fundacja kościelna, a jedynie o tej samej nazwie? W przypadku przyjęcia tezy dopuszczającej reaktywowanie zlikwidowanych w 1952 r. fundacji kościelnych przy założeniu, że po reaktywowaniu byłyby to te same fundacje, należałoby dopuścić je do postępowania regulacyjnego w charakterze podmiotów legitymowanych czynnie do wystąpienia o zwrot skonfiskowanego im bezprawnie majątku. W przypadku przyjęcia, iż proponowany zabieg jest niedopusz-

¹⁰ Dz. U. z 1998 r., nr 51, poz. 318.

¹¹ Dz. U. z 1921 r., nr 44, poz. 267.

¹² Dz. U. z 1935 r., nr 30, poz. 227.

czalny, należałoby rozważyć, jaka kościelna osoba prawna jest legitymowana do wystąpienia o zwrot majątku zlikwidowanej fundacji kościelnej oraz czy przesłanką realizacji takiego roszczenia byłby jednocześnie obowiązek reaktywowania takiej fundacji i przekazania jej przez państwo zwróconego majątku. Jest to niewątpliwie istotny problem, który powinien zostać w sensowny i sprawiedliwy sposób logicznie rozstrzygnięty, zwłaszcza iż przepis art. 61 ust. 1 pkt 6 cytowanej ustawy stwarza kościelnym osobom prawnym potencjalnie taką możliwość.

6. Określenie natury (istoty) fundacji kościelnej w świetle obowiązujących uregulowań prawa państwowego oraz prawa kanonicznego jest niezmiernie trudne, zwłaszcza gdy weźmiemy pod uwagę, że polskie prawo fundacyjne nie definiuje pojęcia fundacji. Nie dokonuje też podziałów fundacji. O tym, że fundacje kościelne mogą być ustanawiane, wynika nie z ustawy o fundacjach, lecz z ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej. Mianowicie art. 58 ust. 1 tego aktu prawnego stanowi *expressis verbis*, że „kościelne osoby prawne mogą zakładać fundacje. Do fundacji tych stosuje się ogólnie obowiązujące przepisy o fundacjach, ze zmianami wynikającymi z przepisów ust. 2-5”.

Ze zdania pierwszego art. 58 ust. 1 tej ustawy wynika dopuszczalność ustanawiania fundacji kościelnych, jak również prowadzenia przez nie działalności statutowej. Dopuszczalność prowadzenia przez fundacje działalności gospodarczej wynika pośrednio z treści zdania 2 tegoż artykułu, który stanowi, że do fundacji kościelnych stosuje się ogólnie obowiązujące przepisy o fundacjach ze zmianami wynikającymi z przepisów ust. 2-5 art. 58 tej ustawy. Oznacza to, że przepisy ustawy o fundacjach z 6 kwietnia 1984 r. mają zastosowanie do fundacji kościelnych wprost, a nie w drodze analogii legis. Przyjęcie takiego stanowiska jako zasadnego ma oparcie w treści art. 58 ust. 1 zd. 2 *in fine* ustawy „ze zmianami wynikającymi z przepisów ust. 2-5”. Oznacza to niezbitcie, iż treść przepisów art. 58 ust. 2-5 ma charakter *lex specialis* w stosunku do przepisów ustawy o fundacjach w kwestiach: a) nadzoru nad fundacjami kościelnymi, b) zarządu przymusowego, c) przeznaczenia majątku zlikwidowanej fundacji kościelnej. Również art. 26 konkordatu w zdaniu drugim wyraźnie stanowi, iż do fundacji kościelnych stosuje się prawo polskie.

7. Powstaje pytanie, czy przepis art. 26 konkordatu wyłączył stosowanie odpowiednich, wskazanych wyżej, regulacji kanonicznych do fundacji kościelnych. Moim zdaniem z całą pewnością nie można dokonać tylko wykładni gramatycznej tego przepisu, i to w oderwaniu od innych regulacji zawartych w konkordacie. Mianowicie art. 4 ust. 3 stanowi *expressis verbis*, że inne instytucje kościelne mogą na wniosek władzy kościelnej uzyskać osobowość prawną na podstawie prawa polskiego. Niewątpliwie fundacje są zaliczone do tych innych instytucji kościelnych, mogących uzyskać osobowość prawną na podstawie prawa polskiego. A zatem nie wystarczy – dla uzyskania przymiotu

osobowości prawnej przez fundację kościelną, która została ustanowiona jako osoba prawna wyłącznie na podstawie przepisów prawa kanonicznego – dokonanie powiadomienia przez władze kościelne kompetentnych organów państwowych, tak jak ma to miejsce w odniesieniu do kościelnych osób prawnych wymienionych enumeratywnie w przepisie art. 4 ust. 2 konkordatu. Należy więc przyjąć, iż w kwestii trybu ustanawiania fundacji kościelnych *de lege lata* obowiązuje ustawa *o fundacjach*, a nie przepisy prawa kanonicznego. Stan ten należy ocenić krytycznie. Na gruncie dekretu *o fundacjach* z 1919 r. wszystkie fundacje, ustanowione przez odpowiednie władze kościelne na podstawie przepisów prawa kanonicznego, były uznawane przez państwo.

8. Należy też zauważyć, że przepis art. 26 konkordatu umożliwia ustanawianie fundacji kościelnych wyłącznie przez kościelne osoby prawne. Przepis ten w zdaniu pierwszym stanowi, iż: „Kościelne osoby prawne mogą zakładać fundacje”. Mogą to być wyłącznie osoby prawne wymienione w art. 6-10 ustawy *o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*. Kościelne osoby prawne z siedzibą poza granicami naszego kraju, zgodnie z art. 19 ustawy *o fundacjach*, mogą również ustanawiać fundacje kościelne, ponieważ art. 2 ust. 1 ustawy *o fundacjach* stanowi wyraźnie, iż fundatorami mogą być osoby prawne mające siedzibę w Polsce lub za granicą. Nie oznacza to jednak, że siedziba fundacji kościelnej podlegającej prawu polskiemu może znajdować się za granicą. Przepis art. 2 ust. 2 ustawy *o fundacjach* podkreśla bowiem, że siedziba fundacji powinna znajdować się na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej. Ustawa zabrania kościelnym fundacjom zagranicznym bezpośredniej działalności statutowej i gospodarczej, o ile są fundacjami prowadzącymi ubocznie działalność gospodarczą za pośrednictwem ich organów. Dla celów działalności statutowej i gospodarczej na terytorium Rzeczypospolitej Polskiej zagraniczne fundacje kościelne, na zasadzie art. 19 ustawy *o fundacjach*, mogą ustanawiać swoje przedstawicielstwa. Są przykłady takich przedstawicielstw zagranicznych fundacji kościelnych¹³.

9. Przepis art. 26 konkordatu oraz art. 58 ust. 1 ustawy *o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej* wyłączają możliwość ustanawiania kościelnych fundacji przez osoby fizyczne. A zatem przepisy te pozostają w sprzeczności z art. 2 ust. 1 ustawy *o fundacjach*. W myśl tego ostatniego bowiem przepisu „fundacje mogą ustanawiać osoby fizyczne niezależnie od ich obywatelstwa i miejsca zamieszkania”. Osoby fizyczne (duchowne, świeckie) mogą chyba również tworzyć fundacje o celach kościelnych bądź działających na rzecz Kościoła katolickiego i na rzecz kościelnych osób prawnych. Będą to jednak chyba fundacje świeckie, a nie kościelne. W stosunku do takich fundacji będą miały zastosowanie wyłącznie przepisy ustawy *o funda-*

¹³ Przykładowo Instytut Kultury Fundacja Jana Pawła II z siedzibą w Watykanie (Città del Vaticano).

cyjach. Przepisy art. 26 konkordatu i art. 58 ust. 1 ustawy *o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej* nie zakazują ustanawiania fundacji o celach „*stricte kościelnych*” przez osoby fizyczne, lecz traktują je jako fundacje świeckie i poddają je wyłącznie pełnej regulacji polskiego prawa fundacyjnego.

Wyłączenie możliwości tworzenia fundacji kościelnych przez osoby fizyczne ma również ten skutek, iż fundacji kościelnej nie można ustanowić w testamencie na zasadzie art. 3 ust. 1 zd. 2 ustawy *o fundacjach* w związku z art. 927 § 3 kodeksu cywilnego. Może jednak fundacja kościelna już istniejąca zostać powołana do dziedziczenia na podstawie testamentu. Może być także na jej rzecz ustanowiony zapis.

10. Ograniczenia powyższe odnoszą się do fundacji kościelnych samodzielnych. Nie dotyczą natomiast fundacji kościelnych niesamodzielnych. Fundacje te mogą być ustanawiane w trybie przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego. Do fundacji tych nie odnoszą się postanowienia konkordatu, przepisy ustawy *o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, jak również ustawy *o fundacjach*. Wyrażam pogląd, że przepisy tej ostatniej ustawy stosuje się odpowiednio do fundacji niesamodzielnych o charakterze świeckim z uwagi na okoliczność, iż regulacje zawarte w kodeksie cywilnym mają charakter szczątkowy. Nie można tego powiedzieć o regulacjach kanonicznych. Mianowicie fundacjom kościelnym poświęcone są: 1) kanony 113-123 oraz 2) kanony 1299-1310.

Ad 1. Z kanonu 113 § 1 wynika wprost, iż Kościół katolicki i Stolica Apostolska są osobami moralnymi (prawnymi) z samego ustanowienia Bożego. Są to więc osoby prawne prawa naturalnego (naturalne) ustanowione przez Pana Boga. Można powiedzieć, że są to fundacje Pana Boga. Pozostałe kościelne osoby prawne nie mają już tego charakteru (osób moralnych, Bożych, Boskich, Pana Boga). Zgodnie z kan. 114 § 1 inne osoby prawne funkcjonujące w Kościele są ustanawiane: a) na mocy samego przepisu prawa (*ipso iure*) albo przez specjalne przyznanie kompetencji władzy (erygowanie, ustanowienie) wydane w formie dekretu. Można więc przyjąć, iż w odniesieniu do kościelnych osób prawnych na gruncie Kodeksu Prawa Kanonicznego obowiązuje model normatywny bądź model koncesyjny. Nie obowiązuje model rejestracyjny (świeckie osoby prawne w zasadzie uzyskują osobowość prawną z chwilą wpisu do rejestru prowadzonego przez sąd bądź odpowiedni organ państwowy i wpis ten ma charakter konstytutywny).

Zgodnie z kan. 114 § 1 *in fine* oraz kan. 115 § 1, 2 i 3 kościelne osoby prawne są albo zespołami osób, albo zespołami rzeczy. Tym samym są więc one – gdy chodzi o ich istotę, charakter prawny – osobami prawnymi typu korporacyjnego bądź fundacyjnego (zakładowego). Substratem pierwszych są „członkowie współdziałający w podejmowaniu decyzji, na równych prawach lub niezgodnie z przepisami prawa i statutów”. Jak wynika z kan. 115 § 2

zдание 1, warunkiem powstania (ustanowienia) osoby prawnej typu korporacyjnego, jak również jej istnienia, jest minimalna liczba trzech osób oraz kolegialny charakter (*tres facit collegium*). Ponadto warunkiem ustanowienia osoby prawnej typu korporacyjnego jest posiadanie środków, które według przewidywań wystarczają do osiągnięcia ustalonego celu. Tym samym – odmiennie aniżeli na gruncie prawa o stowarzyszeniach¹⁴ – nie można ustanowić osoby prawnej kościelnej bez przekazania jej odpowiednich (wystarczających) środków majątkowych. Niemniej jednak, o ile element osobowy jest głównym substratem przy osobach prawnych typu korporacyjnego, natomiast element majątkowy jest substratem niezbędnym, aczkolwiek dodatkowym, to o tyle w przypadku osób prawnych typu zakładowego (fundacyjnego) element majątkowy jest substratem jedynym i wyłącznym. Zgodnie z kan. 115 § 1 fundacje w Kościele są zespołami rzeczy. W myśl kan. 115 § 3 „zespół rzeczy, czyli fundacja autonomiczna składa się z dóbr lub rzeczy duchowych lub materialnych, którymi zgodnie z postanowieniami prawa i statutów, zarządza jedna lub kilka osób fizycznych albo kolegium”. Kanon 115 § 3 zawiera legalną definicję autonomicznej fundacji kościelnej. Takiej definicji brak jest na gruncie ustawy o fundacjach.

Istotą fundacji jest element majątkowy. Fundacja autonomiczna (samodzielna osoba prawna) jest to wyodrębniony majątek składający się z dóbr lub rzeczy materialnych i niematerialnych pozostający pod zarządem, określonych przez prawo i statut, osób bądź organów. Wydaje się, iż osoby, które zarządzają fundacją, nie są jej członkami. W fundacji autonomicznej nie ma elementu osobowego, jest tylko element majątkowy. Nie każdy odpowiednio wyodrębniony i zarządzany majątek jest jednak fundacją autonomiczną. Aby uzyskać ten status, majątek musi realizować określone cele wskazane przez fundatora. Jak wynika z kan. 114 § 1, cel fundacji kościelnej winien być zgodny z celem odpowiadającym misji Kościoła, a jednocześnie być celem przekraczającym cel poszczególnych jednostek. W świetle kan. 114 § 2 cel ten w odniesieniu do konkretnej fundacji kościelnej o charakterze autonomicznym należy rozumieć jako cel odnoszący się a) do dzieł pobożności, b) apostołatu, c) miłości duchowej bądź materialnej. Wskazane cele winny być, zgodnie z kan. 115 § 3, realizowane w sposób rzeczywiście pożyteczny. Reasumując można przyjąć, iż: „Kościelna fundacja autonomiczna jest to wyodrębniona masa majątkowa odpowiednio zarządzana i służąca do realizacji w sposób trwały celów określonych w przepisach oraz jej statucie, które winny się mieścić w ramach kanonów 114 § 1 i 115, to znaczy odpowiadać misji Kościoła, odnosić się do dzieł pobożności, apostołatu, miłości duchowej bądź materialnej oraz być realizowane w sposób rzeczywiście pożyteczny”.

¹⁴ Ustawa z 7 kwietnia 1989 r. *Prawo o stowarzyszeniach* (Dz. U., nr 20, poz. 104 ze zm.).

Kościelne osoby prawne w myśl kan. 116 mogą być osobami prawnymi publicznymi bądź osobami prawnymi prywatnymi¹⁵. Jak stanowi kan. 120 § 1, zdanie pierwsze: „osoba prawna ze swej natury trwa nieprzerwanie”. Nie oznacza to jednak, iż nie może ulec przekształceniu, polegającemu na połączeniu (kan. 121) bądź podziale (kan. 122). Może również być zniesiona przez kompetentną władzę, z powodu upływu czasu (nie działa przez okres stu lat), na skutek jej rozwiązania zgodnie ze statutem (kan. 120). W przypadkach wskazanych wyżej kościelna osoba prawna traci przymiot osobowości prawnej, a reszta jej majątku jest dysponowana w sposób i na zasadach określonych w kan. 123.

Ad 2. Regulacje szczegółowe poświęcone fundacjom kościelnym zawarte są ponadto w kanonach 1299-1310. Kanon 1303 § 1 dzieli je na: a) pobożne fundacje autonomiczne oraz b) pobożne fundacje nieautonomiczne. W myśl kan. 1303 § 1 pkt 1 pobożne fundacje autonomiczne to „zespoły rzeczy przeznaczone na cele, o których mowa w kanonie 114 § 2, i erygowane przez kompetentną władzę kościelną jako osoba prawna”. Zgodnie natomiast z kan. 1303 § 1 pobożne fundacje nieautonomiczne to dobra doczesne przekazane w jakikolwiek sposób jakiejś publicznej osobie prawnej z obowiązkiem długotrwałym, określonym przez prawo partykularne, odprawiania mszy świętych z rocznych dochodów albo sprawowania innych funkcji liturgicznych, albo osiągnięcia w inny jeszcze sposób celów, o których w kan. 114 § 2.

Regulacje dotyczące pobożnych fundacji nieautonomicznych zawarte w kanonach 1303-1310 są niezmiernie interesujące. Są one również ważne dla fundacji świeckich o charakterze niesamodzielnym, gdyż pozwalają zrozumieć również naturę tych ostatnich fundacji¹⁶. Regulacje zawarte w kodeksie cywilnym odnośnie do fundacji niesamodzielnych mają charakter szczytkowy.

Wydaje się, iż pobożną fundację nieautonomiczną może ustanowić każdy wierny pod warunkiem, że przekáže dobra majątkowe (dobra doczesne) dowolnej publicznej kościelnej osobie prawnej i nałoży na nią obowiązek realizacji celów określonych w kan. 114 § 2 w sposób długotrwały. Na przyjęcie fundacji (darowizny, legatu, zapisu z poleceniem) kościelna osoba prawna winna otrzymać na piśmie zezwolenie ordynariusza. Inne warunki wymagane do ustanowienia i przyjęcia fundacji są określone w prawie partykularnym (kan. 1304 § 1 i 2).

11. Rodzi się zatem pytanie, czy fundacjom kanonicznym można przeciwstawić fundacje kościelne? Niewątpliwie regulacje zawarte w Kodeksie Prawa

¹⁵ Odpowiednikiem tego podziału na gruncie prawa świeckiego jest podział osób prawnych na osoby prawa prywatnego bądź prawa publicznego. Zamiennie – chociaż moim zdaniem niewłaściwie – niektórzy używają podziału osób prawnych na osoby prawne prywatne i osoby prawne publiczne. Podziały takie odnoszą się zarówno do korporacji, fundacji, jak i zakładów.

¹⁶ Szerzej o świeckich fundacjach niesamodzielnych: H. Cioch, *Fundacje niesamodzielne. Prace cywilistyczne. Księga Pamiątkowa poświęcona prof. J. Winiarzowi*, Warszawa 1990.

Kanonicznego w odniesieniu do fundacji nieautonomicznych mają charakter pełny. Do fundacji tych nie odnoszą się żadne dodatkowe regulacje zawarte w konkordacie czy ustawie *o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*. Nie można zatem przeciwstawić pobożnej fundacji nieautonomicznej niesamodzielnej fundacji kościelnej. Pojęcia te z uwagi na „tożsamość” mogą być używane zamiennie. Do fundacji tych nie mają zastosowania również przepisy ustawy *o fundacjach*, jak również przepisy kodeksu cywilnego.

Nie można tego powiedzieć natomiast o „pobożnych fundacjach autonomicznych” oraz o samodzielnych fundacjach kościelnych. Do tych ostatnich regulacje kanoniczne nie są wystarczające. Winny być dodatkowo spełnione wymogi zawarte w ustawie *o fundacjach*, ustawie *o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*. Zdaniem s. E. Kardas¹⁷ regulacje obowiązujące w Polsce w odniesieniu do fundacji kościelnych wykluczają „możliwość utworzenia fundacji kościelnej”. Z poglądem tym trudno się jednak zgodzić. Autorka przyjmuje, że art. 1 ustawy *o fundacjach* wyklucza możliwość ustanawiania fundacji kościelnych. Jej zdaniem jest to spowodowane tym, iż wymagana przez przepis art. 1 ustawy *o fundacjach* cecha „użyteczności publicznej” nie jest przyznawana działalności wyznaniowej bądź religijnej. Dlatego też fundacje służące celom kultu religijnego nie mieszczą się w ramach obecnej ustawy i ich tworzenie jest niedopuszczalne. W literaturze prawniczej są również wyrażane takie poglądy. Przykładowo B. Sagan i J. Strzępka¹⁸ stoją na stanowisku, iż ustawa nie daje podstaw do stanowienia fundacji kościelnych, ponieważ ich cel nie mieści się w ramach art. 1 ustawy. Nic nie stoi na przeszkodzie, aby osoby prawne Kościoła rzymskokatolickiego lub związki religijne uznane przez państwo mogły, zgodnie z treścią art. 2, występować w roli fundatorów, o ile cele zakładanej fundacji będą zgodne z art. 1 ustawy. Tym samym wykluczają oni jednoznacznie tworzenie fundacji kościelnych i dopuszczają wyłącznie ustanawianie przez kościelne osoby prawne tylko fundacji o celach wymienionych w art. 1 ustawy *o fundacjach* (o celach świeckich). Inny autor, B. Niemirka¹⁹ również jest zdania, iż cecha „użyteczności publicznej” nie jest obecnie przyznawana działalności wyznaniowej czy religijnej. A zatem fundacje o celach *stricto* kościelnych nie mieszczą się w ramach obecnej ustawy. Ich tworzenie jest niedopuszczalne. Ustanowienie fundacji przez władze Kościoła rzymskokatolickiego w trybie kan. 1303 Kodeksu Prawa Kanonicznego, zdaniem tego autora, „nie jest równoznaczne z formalnym uznaniem pobożnej fundacji autonomicznej w świetle wymogów polskiego prawa fundacyjnego”.

¹⁷ S. E. Kardas, *Fundacja kościelna jako szczególny typ fundacji w świetle prawa polskiego*, Lublin 1999 (mps pracy magisterskiej, KUL), s. 54.

¹⁸ B. Sagan, J. Strzępka, *Prawo o fundacjach. Komentarz*, Katowice 1992, s. 15.

¹⁹ B. Niemirka, *Statut fundacji*, Warszawa 1998, s. 46-47.

J. Krukowski²⁰ przyjmuje, iż kościelne osoby prawne są kompetentne do zakładania fundacji kościelnych. Fundacje kościelne mogą w polskim porządku prawnym uzyskać osobowość prawną, jeśli spełnione zostaną wymogi określone w ustawodawstwie polskim. Również L. Stecki²¹ podkreśla, że fundacje kościelne mogą być ustanawiane także na płaszczyźnie prawa polskiego. Moim zdaniem fundacje kościelne podlegają regulacjom szczególnym. Nie oznacza to jednak, iż ich cele nie mieszczą się w ramach art. 1 ustawy. Mieszczą się one, gdyż mają niewątpliwie charakter celów użytecznych społecznie lub publicznie, chociaż nie są one w ustawie wyraźnie wymienione. Należy pamiętać, iż cele wskazane w art. 1 ustawy *o fundacjach* są wymienione przykładowo, a nie na zasadzie zamkniętej listy. Byłoby lepiej i nie byłoby nieporozumień, gdyby przepis art. 1 wyraźnie stanowił, iż fundacje mogą być ustanawiane także dla realizacji celów kościelnych bądź religijnych. Ponadto, gdyby ustawodawca wprowadził rzeczywiście zakaz ustanawiania fundacji kościelnych (co byłoby absurdem), to z całą pewnością nie byłoby regulacji zawartych w art. 26 konkordatu oraz art. 58 i 59 ustawy *o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*. Regulacje te odnoszą się wyłącznie do samodzielnych fundacji kościelnych. Tym samym należy odrzucić poglądy przytoczone wcześniej, optujące za zakazem ustanawiania fundacji kościelnych w świetle obowiązującego porządku prawnego. Fundacje kościelne mogą być ustanawiane i mogą funkcjonować według zasad określonych w kanonach Kodeksu Prawa Kanonicznego, w art. 58 i 59 ustawy *o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, a przede wszystkim ustawy *o fundacjach* i przepisów wykonawczych do tej ustawy.

THE ESSENCE OF CHURCH FOUNDATIONS

Summary

The author considers the essence of church foundations in the light of the current Polish law. Their purposes have been regarded as the basic reason of their establishment. Now comparing the present legal regime, referring to church foundations, with that which was binding at the grounds of the pre-war Polish law the author critically assesses the current solutions. He dwells on the norms of canon law as regards church foundations. He argues with the opinion that in the light of the binding Polish law it is impossible to establish church foundations.

Translated by Jan Kłós

²⁰ J. Krukowski, *Konkordat Polski, znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 184-185.

²¹ L. Stecki, *Fundacja*, część druga i trzecia, Toruń 1996.

GRZEGORZ JĘDREJEK

Lublin

LUBELSKIE SPÓŁKI HANDLOWE Z UDZIAŁEM LUDNOŚCI ŻYDOWSKIEJ WPISANE DO REJESTRU W LATACH 1935-1939

I

W dwudziestoleciu międzywojennym Żydzi stanowili znaczny odsetek mieszkańców Lublina, wpływając siłą rzeczy w widoczny sposób na życie gospodarcze miasta. Należy podkreślić, iż nie powstały – jak dotąd – prace, które przedstawiałyby w sposób zadowalający funkcjonowanie społeczności żydowskiej w Lublinie w okresie II Rzeczypospolitej. Nadal oczekują na zbadanie materiały archiwalne znajdujące się w lubelskim Archiwum Państwowym¹. Ponadto niewielkim zainteresowaniem cieszyły się zagadnienia związane z historią gospodarczą Lublina w latach 1918-1939². Z reguły życie gospodarcze oceniano przez pryzmat największych przedsiębiorstw działających w mieście, nie dokonując szczegółowej analizy funkcjonowania poszczególnych form prowadzenia działalności kupieckiej. Nie powstały również prace dotyczące udziału ludności żydowskiej w życiu gospodarczym Lublina w II Rzeczypospolitej.

Celem niniejszego opracowania, mającego charakter przyczynkowy, jest próba przynajmniej częściowego uzupełnienia luki istniejącej w piśmiennictwie. Wyczerpujące opracowanie zagadnienia udziału Żydów w gospodarce Lublina w latach 1918-1939 wymaga dalszych, interdyscyplinarnych badań,

¹ Co do charakterystyki materiału archiwalnego pozwalającego poznać życie Żydów lubelskich w okresie dwudziestolecia międzywojennego zob.: R. Kuwałek, *Źródła do dziejów społeczności żydowskiej w Lublinie w XIX – XX w. w zasobie Archiwum Państwowego w Lublinie*, w: *Żydzi w Lublinie. Materiały do dziejów społeczności żydowskiej Lublina*, Lublin 1995, s. 13 nn.

² Co do historii gospodarczej Lublina w okresie dwudziestolecia międzywojennego zob. m.in.: A. Kierek, *Rozwój gospodarczy Lublina w latach 1918-1939*, w: *Dzieje Lublina*, t. II, red. S. Krzykała, s. 35 nn.; S. Krzykała, *Lublin w okresie kapitalizmu (1864-1939)*, w: *Lublin 1917-1967*, red. H. Zins, Lublin 1967, s. 170 n.; S. Krzykała, *W Polsce niepodległej 1918-1939*, w: *Dzieje Lubelszczyzny*, Warszawa 1974, s. 754 nn.

które oprócz wiedzy historycznej wymagają wiedzy historyczno-prawnej, a w szczególności znajomości podstawowych form prowadzenia działalności gospodarczej w Polsce przed rokiem 1939³. Należy podkreślić za A. Kierkiem, iż inne – oprócz Żydów i Polaków – narodowości odgrywały marginalną rolę w prowadzeniu działalności gospodarczej w Lublinie w okresie dwudziestolecia międzywojennego⁴.

W opracowaniu uwzględnione zostały te spółki z udziałem ludności żydowskiej z siedzibą w Lublinie, które zostały wpisane w latach 1935-1939 do działu A i B rejestru handlowego, prowadzonego przez Wydział Rejestrowy Lubelskiego Sądu Okręgowego. Poza zakresem badań pozostały zatem liczne spółki działające w Lublinie w latach 1935-1939, które zostały wpisane do rejestru przed rokiem 1935. Przedmiotem zainteresowania są spółki handlowe, do których kodeks handlowy z 1934 r. zaliczał: spółki jawne, komandytowe, z ograniczoną odpowiedzialnością i akcyjne⁵.

³ Należy podkreślić, iż katalog tych form pozostał w zasadzie taki sam aż do czasów współczesnych. Co do ogólnej charakterystyki prawnoorganizacyjnych form prowadzenia działalności gospodarczej zob. szerzej: M. Z d y b, *Publiczne prawo gospodarcze*, wyd. II, Kraków 1998, s. 35 nn. W polskim życiu gospodarczym pod rządami kodeksu handlowego z 1934 r., który został zastąpiony od 1 stycznia 2001 r. przez kodeks spółek handlowych, w przeciwieństwie do sytuacji występującej w II Rzeczypospolitej, istniała spośród wszystkich rodzajów spółek wyraźna przewaga spółek cywilnych. Stan taki krytykowany jest przez niektórych przedstawicieli doktryny, którzy uważali, iż forma spółki cywilnej, w odróżnieniu od spółek kapitałowych, nie jest przystosowana do prowadzenia działalności gospodarczej w większym rozmiarze. Trafnie zauważa J. Mojak (*Zarys prawa spółek*, Lublin 1994, s. 41 n.), iż spółka cywilna wyparła w szczególności z polskiego życia gospodarczego formę spółki jawnej (zgodnie z danymi GUS na dzień 31 marca 1993 r. spółek cywilnych było 142.007, jawnych jedynie 811, z ograniczoną odpowiedzialnością 70.048, a akcyjnych 2.778. Zob. A. S z a j k o w s k i, w: S. S o ł t y s i ń s k i, A. S z a j k o w s k i, J. S z w a j a, *Komentarz KH*, t. I, Warszawa 1994, s. 813 n.). O wiele bardziej popularne były spółki jawne w okresie międzywojennym (np. w Lublinie w latach 1935-1939 spośród wpisanych do rejestru 64 nowych spółek 35 stanowiły spółki jawne. Por. G. J ę d r e j e k, *Spółki handlowe wpisane do rejestru w latach 1935-1939 jako jedna z prawnoorganizacyjnych form prowadzenia działalności kupieckiej*, w: *Historia et ius. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Henryka Karbownika*, red. A. Dębiński, G. Górski, Lublin 1998, s. 224). Nie ulega wątpliwości, iż nowy kodeks spółek handlowych z 15 września 2000 r. doprowadził do marginalizacji znaczenie spółki cywilnej i wzrostu znaczenia handlowych spółek osobowych.

⁴ W latach 1935-1939 Lublin nie stał się zresztą atrakcyjnym miejscem dla inwestorów zagranicznych, w tym bowiem okresie powstał, zgodnie z danymi rejestru handlowego, tylko oddział sprzedaży francuskiej spółki zajmującej się wytwarzaniem wyrobów włókienniczych. Był to oddział francuskiej firmy „Compiegne Generale des Industries Textiles” (Archiwum Państwowe w Lublinie [dalej cyt.: APL], Akta Sądu Okręgowego w Lublinie [dalej cyt.: ASOL], Rejestr handlowy dział „C” [dalej cyt.: RHC], t. II, k. 15).

⁵ Wszystkie spółki możemy ogólnie podzielić na osobowe i kapitałowe. Podstawowa różnica pomiędzy nimi sprowadza się do tego, iż w spółkach kapitałowych, w przeciwieństwie do spółek osobowych, kapitał jest stawiany przed wspólnikami (por. H. D e m b i ń s k i, *Prawo handlowe*, Lublin 1945, s. 130. Co do pozostałych różnic pomiędzy spółkami osobowymi a kapitałowymi zob. szerzej: A. S z a j k o w s k i, *Prawo spółek handlowych*, Warszawa 1995, s. 155 n.). Wprawdzie spółki

Materiałem archiwalnym, na którym oparto opracowanie, są akta rejestru handlowego oraz akta poszczególnych spółek znajdujące się w Archiwum Państwowym w Lublinie. Spółki handlowe wpisywane były do rejestru handlowego prowadzonego przez wydziały rejestrowe sądów okręgowych⁶. Zgodnie z § 5 Rozporządzenia Ministra Sprawiedliwości z 1 lipca 1934 r. *o rejestrze handlowym*⁷ dla każdej firmy prowadzono akta zawierające dokumenty stanowiące podstawę do wpisu⁸, dokumenty składane na podstawie przepisów ustawowych oraz wszelkie pisma dotyczące spółki⁹. Z uwagi na częste zmiany składu oso-

były znane już innym niż rzymska cywilizacją starożytnym (por. E. S z l e c h t e r, *Le contrat de Société en Babylonie, en Grèce et à Rome*, Paris 1947), ale w formie zbliżonej do współczesnej zostały one ukształtowane dopiero w prawie rzymskim. (Co do regulacji *societas* w prawie rzymskim zob. m.in.: V. A r a n g i o - R u i z, *La società in diritto romano*, Napoli 1950; M. B i a n c h i n i, *Studi sulla Societas*, Milano 1967; M. K a s e r, *Das römische Privatrecht*, München, s. 477 nn.; F. W i e a c k e r, *Societas. Hausgemeinschaft und Erwerbsgesellschaft*, Weimar 1936; M. S o ś n i a k, *Umowy dotyczące zrzeszania się w celach gospodarczych w rozwoju historycznym. Okres starożytności*, „Rejent” 1995, nr 9, s. 11 nn.). Spółki jawne i komandytowe powstały dopiero w średniowieczu i służyły przede wszystkim do prowadzenia przedsiębiorstw rodzinnych (co do historii spółek jawnych i komandytowych zob.: S. S o ł t y s i ń s k i, w: *Kodeks handlowy – komentarz*, t. I, Warszawa 1994, s. 491 oraz J. S z w a j a, w: tamże, s. 716). Jeszcze późniejszy rodowód mają spółki kapitałowe. Pierwsze spółki akcyjne powstały na początku XVII w. w celu eksploatacji kolonii zamorskich. Do największych spółek akcyjnych należały: powstała w 1600 r. Brytyjska Kompania Wschodnio-Indyjska i utworzona w 1602 r. Kompania Holendersko-Indyjska (por. S. S o ł t y s i ń s k i, w: *Kodeks handlowy – komentarz*, t. II, Warszawa 1996, s. 2). Spółka z ograniczoną odpowiedzialnością została natomiast po raz pierwszy utworzona w Niemczech w 1892 r. (por. S z a j k o w s k i, *Prawo*, s. 195).

⁶ Zgodnie z Rozporządzeniem Ministra Sprawiedliwości z 1 lipca 1934 r. rejestr handlowy składał się z czterech działów: do działu „A” wpisywano kupców jednoosobowych, spółki jawne i komandytowe oraz osoby prawne prowadzące przedsiębiorstwo zarobkowe w większym rozmiarze, w dziale „B” umieszczono spółki z ograniczoną odpowiedzialnością, spółki akcyjne oraz towarzystwa ubezpieczeń wzajemnych, dział „C” składał się z zagranicznych spółek z ograniczoną odpowiedzialnością oraz z zagranicznych spółek akcyjnych, natomiast dział ostatni – „D” zawierał przedsiębiorstwa państwowe.

⁷ Dz. U. z 1928 r., nr 34, poz. 321.

⁸ Zob. art. 76 § 1 kodeksu handlowego (dalej cyt.: k.h.), art. 166 k.h. oraz art. 330 k.h.

⁹ W odniesieniu do spółek z o.o. i spółek akcyjnych ustawodawca wymagał złożenia sądowi rejestrowemu m.in. następujących dokumentów: bilansu, rachunku zysków i strat, sprawozdania zarządu oraz uchwały zgromadzenia wspólników zatwierdzającej bilans, rachunek zysków i strat oraz sprawozdanie zarządu (zob. art. 252 § 1 k.h. oraz art. 428 k.h.). Znajdujące się w Archiwum Państwowym w Lublinie akta handlowych spółek kapitałowych wpisanych do rejestru w latach 1935-1939, sporadycznie zawierają wszystkie wymagane przez prawo dokumenty. Należy zwrócić przede wszystkim uwagę na powszechną praktykę nie składania wraz z końcem roku obrotowego inwentarza majątku spółki. Wiele akt spółek w ogóle nie zawiera bilansu, rachunku zysków i strat oraz sprawozdania zarządu. I tak spośród akt 24 kapitałowych spółek handlowych wpisanych do rejestru w latach 1935-1939 akta 11 spółek w ogóle nie zawierają bilansów, rachunków zysków i strat oraz sprawozdań zarządu. Warto zauważyć, iż w APL nie znajdują się akta wpisanego do rejestru (APL, ASOL, Rejestr handlowy dział „B” [dalej cyt.: RHB], t. IV, k. 411) Lubelsko-wołyńskiego zjednoczonego eksportu drzewnego „Zed”, spółki z o.o. Wydaje się, iż główną przyczyną braku wymienionych dokumentów jest niedyscyplinowanie władz spółek, o czym

bowego kapitałowych spółek handlowych, zdecydowano się na umieszczenie w przepisach nazwisk żydowskich wspólników jedynie spółek osobowych, tj. jawnych i komandytowych.

Wybór okresu 1935-1939 nie jest przypadkowy. Dzieje gospodarcze państwa, tak jak dzieje polityczne, podlegają określonej periodyzacji. Większość autorów wyróżnia lata 1936-1939 jako okres rozwoju gospodarczego poprzedzający wybuch II wojny światowej¹⁰. W niniejszym artykule uznano jednak za celowe sięgnięcie do lubelskich spółek handlowych wpisanych do rejestru w 1935 r., który poprzedzał wystąpienie ożywienia gospodarczego na szeroką skalę w całej Polsce.

W latach 1936-1939 rozpoczęła się realizacja wielkich planów gospodarczych, które miały doprowadzić Polskę do czołówki wysoko rozwiniętych państw europejskich¹¹. W rozwoju gospodarczym uczestniczył również i sam Lublin,

świadczą chociażby liczne postanowienia Sądu rejestrowego, wymierzające grzywny pieniężne za nieskładanie w ustawowych terminach bilansu, rachunku zysków i strat oraz sprawozdania zarządu. Ponadto stan taki można usprawiedliwić krótkim okresem funkcjonowania spółek, zaginięciem dokumentów lub też nie oddawaniem w oznaczonym terminie wymaganych przez prawo dokumentów. Różna też jest ich jakość merytoryczna.

¹⁰ Tak też M. M. D r o z d o w s k i, *Polityka gospodarcza rządu polskiego 1936-1939*, Warszawa 1963, s. 7. Zdaniem historyka podstawą wyróżnienia w historii gospodarczej Polski okresu 1936-1939 ma być rozpoczęcie w 1936 r. realizacji przez państwo wielkich planów inwestycyjnych, które przerwał wybuch II wojny światowej. Podobnie Z. Landau i J. Tomaszewski (*Gospodarka Polski międzywojennej 1918-1939*, t. IV, *Lata interwencjonizmu państwowego (1936-1939)*, Warszawa 1989, s. 80 nn.) przeprowadzili porównanie podstawowych danych, z których wynika, iż prawdziwe ożywienie gospodarcze nastąpiło dopiero w 1936 r.

¹¹ W okresie tym powstają wielkie plany gospodarcze. Pierwszy z nich, opiewający na sumę 1800 mln złotych, obejmował lata 1936-1940. Także w roku 1936 Sztab Główny przedstawił plan rozbudowy sił zbrojnych, którego celem było uniezależnienie się od zagranicznych dostawców uzbrojenia, co wobec napiętej sytuacji międzynarodowej stawało się koniecznością. Pomyślna realizacja planu 4-letniego pozwoliła w 1937 r. na jego korektę, którą stanowił plan budowy Centralnego Okręgu Przemysłowego (dalej cyt.: COP). Ostatnim wielkim planem gospodarczym był plan 15-letni przedstawiony w grudniu 1938 r. na forum Sejmu przez E. Kwiatkowskiego. COP został zlokalizowany na najbardziej zacofanych pod względem gospodarczym ziemiach, wchodzących w skład 4 województw: kieleckiego, krakowskiego, lubelskiego i lwowskiego. Lokalizacja ta nawiązywała do powstałej jeszcze w latach dwudziestych koncepcji „trójkąta bezpieczeństwa”, który miał skupiać przemysł obronny na terenach położonych możliwie daleko od granic państwa. Na znacznym obszarze „trójkąta bezpieczeństwa” wprowadzono w drodze Rozporządzenia Prezydenta RP z 22 marca 1928 r. system ulg podatkowych (Dz. U. nr 36, poz. 329). Rozporządzenie to jednak nie doprowadziło do znacznego wzrostu inwestycji prywatnych. Taki stan rzeczy był spowodowany przede wszystkim kryzysem gospodarczym, który przypadał niemal na cały okres 5-letni, w którym miały obowiązywać ulgi. Ponadto uzyskanie ulg wiązało się w wieloma wymogami formalnymi. W roku 1938 wprowadzono ustawowo nowy system ulg inwestycyjnych, obejmujących przedsiębiorców lokujących swój kapitał na terenie COP-u. COP miał spełniać zarówno cele polityczne, jak i gospodarcze. Skupiając duże środki finansowe na niewielkim terenie, władze chciały doprowadzić do powstania spektakularnego, łatwo zauważalnego sukcesu gospodarczego. Przede wszystkim chodziło jednak o zmniejszenie bezrobocia i zatarcie różnic

będąc stolicą województwa spełniał rolę ważnego ośrodka gospodarczego¹². Duże nadzieje wiązano w szczególności z włączeniem miasta w skład COP-u¹³.

pomiędzy Polską-A, która skupiała 88% całego przemysłu, i Polską-B, skupiającą 12% przemysłu, pomimo zajmowania 2/3 obszaru i posiadania 48% ludności. Polski interwencjonizm państwowy, którego wyrazem była chociażby budowa COP-u, skupiał się jednak, w przeciwieństwie chociażby do gospodarki niemieckiej, na celach cywilnych, co było spowodowane zacofaniem gospodarczym państwa. Rządowe plany inwestycyjne omawiają szerzej m.in.: Z. L a n d a u, J. T o m a s z e w s k i, *Zarys historii gospodarczej Polski*, Warszawa 1960, s. 166 n.; J. G o ł ę b i o w s k i, *Sektor państwowy w gospodarce Polski międzywojennej*, Warszawa-Kraków 1985, s. 207 nn.; J. G o ł ę b i o w s k i, *Zasady polityki inwestycyjnej rządu polskiego w latach ożywienia gospodarczego 1936-1939*, „Problemy Ekonomiczne” 1978, z. 4, s. 12 nn. Co do konsekwencji polskiego programu zbrojeń zob.: M. M. D r o z d o w s k i, *Przesłanki ewolucji polityki gospodarczej rządu polskiego lat 1936-1939*, „Kwartalnik Historyczny” 1961, z. 2, s. 352 nn.

Co do COP-u zob. szerzej: H. i T. J ę d r u s z c z a k, *Ostatnie lata drugiej Rzeczypospolitej (1935-1939)*, Warszawa 1970, s. 180 nn.; G o ł ę b i o w s k i, *Sektor państwowy*, s. 200 nn.; K. B o b i Ń s k i, *Centralny Okręg Przemysłowy*, Warszawa 1939; Z. L a n d a u, *Gospodarka Polski w latach 1918-1939*, w: *Dzieje gospodarcze Polski do roku 1939*, Warszawa 1965, s. 554; M. W a Ń k o w i c z, *Centralny Okręg Przemysłowy*, Warszawa 1938.

¹² Oddziaływanie miasta na województwo nie było jednak w pełni skuteczne ze względu na zły stan połączeń komunikacyjnych, w szczególności kolejowych. Pod względem liczby ludności Lublin należał do jednego z największych miast II RP. Największa grupa mieszkańców zajmowała się przemysłem i rzemiosłem (w 1931 r. ponad 40%) oraz handlem (prawie 20% w 1931 r.). W 1937 r. istniało w Lublinie 1213 zakładów przemysłowych, z tym iż jedynie 40 zakładów otrzymało I-V kategorię świadectw przemysłowych, a zatem prowadziło działalność gospodarczą na większą skalę. Do największych zakładów działających w Lublinie w latach 1918-1939 należały: Lubelska Wytwórnia Samolotów i cukrownia „Lublin”. Oba te zakłady zatrudniały ponad 1000 robotników. Lublin stał się w okresie dwudziestolecia międzywojennego silnym ośrodkiem rozwoju rzemiosła. Z danych zebranych przez Cz. Strzeszewskiego wynika, iż w 1937 r. istniały na terenie miasta Lublina 2893 zakłady rzemieślnicze, co dawało liczbę 2,6 zakładów na 100 mieszkańców. Największa liczba zakładów zajmowała się branżą skórzaną i włókienniczą.

¹³ W skład COP-u wchodził sam Lublin i 11 powiatów Lubelszczyzny: lubelski, biłgorajski, chełmski, hrubieszowski, janowski, krasnostawski, lubartowski, puławski, tomaszowski, włodawski i zamojski. Obszar całego COP-u został podzielony na 3 regiony: region kielecki „A” miał spełniać rolę centrum surowcowego, znaczna część Lubelszczyzny została zaliczona do regionu „B”, który miał realizować cele ośrodka aprowizacyjnego. Największe inwestycje przemysłowe miały zostać zlokalizowane na terenie okręgu sandomierskiego „C”, który obejmował także dwa powiaty województwa lubelskiego: janowski i biłgorajski. Lata 1936-1939 były pomyślne dla rozwoju gospodarczego miasta. Przede wszystkim Lublin został włączony do COP-u, co pozwoliło mieć nadzieje na to, iż nastąpi zmiana charakteru gospodarczego miasta z rolniczego na rolniczo-przemysłowy. Zwracano przy tym uwagę w literaturze na korzystne położenie strategiczne miasta. Lublin bowiem był największym, najdalej leżącym od granicy polsko-niemieckiej i polsko-rosyjskiej, miastem wchodzącym w skład COP-u. Firma Lilpop, Rau i Loewenstein wybrała Lublin na miejsce budowy dużego zakładu, który najpierw miał produkować części samochodowe, a w późniejszym etapie rozpocząć budowę samych samochodów. Wybuch II wojny światowej zniweczył jednak te plany. Poważny charakter miały inwestycje komunalne, dokonane przez miasto w ramach przyjętego w 1937 r. 4-letniego planu inwestycyjnego, który miał stanowić uzupełnienie ogólnopolskiego planu 4-letniego. (Zob. szerzej: K i e r e k, *Rozwój gospodarczy*, s. 48; S. M i s z t a l, *Przemiany w strukturze przestrzennej przemysłu na ziemiach polskich w latach 1860-1965*, Warszawa 1970, s. 110).

Artykuł został podzielony na cztery części. Oprócz uwag wstępnych (I) przedstawiono miejsce Lublina na mapie narodowościowej II Rzeczypospolitej (II). Część III opracowania przedstawia lubelskie spółki handlowe z udziałem ludności żydowskiej wpisane do rejestru w latach 1935-1939. Przedmiotem zainteresowania stały się rodzaje spółek, ich liczba, firmy, siedziby, przedmiot działalności gospodarczej, wielkość kapitału, liczba wspólników i zarządzanie spółkami. Przedstawiono również w miarę możliwości funkcjonowanie tych spółek, posługując się zwłaszcza bilansami spółek, rachunkami zysków i strat oraz corocznymi sprawozdaniami zarządu. Całość zamyka sumaryczne zestawienie wniosków (IV).

II

Jednym z najważniejszych problemów, przed którym stanęła odrodzona II Rzeczypospolita, była kwestia narodowościowa¹⁴. Polska, tak jak i inne kraje środkowoeuropejskie, miała charakter wielonarodowościowy. Stan taki był spowodowany tym, że granice etnograficzne nie pokrywały się z granicami państwowymi. Według spisu z 1931 r. najliczniejszą mniejszość narodową, oprócz Żydów, stanowili Ukraińcy (16% ogółu mieszkańców) i Białorusini (6%)¹⁵

¹⁴ Zob. A. Chojnowski, *Koncepcje polityki narodowościowej rządów polskich w latach 1921-1939*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1979, s. 5; t e n ż e, *Problem narodowościowy na ziemiach polskich w początkach XIX w. i w II Rzeczypospolitej*, w: *Z dziejów drugiej Rzeczypospolitej*, Warszawa 1986, s. 182.

¹⁵ Ludność ukraińska i białoruska zajmowała się głównie rolnictwem. Ukraińcy zamieszkiwali najczęściej południowo-wschodnie obszary państwa (Wołyń, Podole, Podkarpacie, Karpaty Wschodnie), natomiast Białorusini koncentrowali się w województwach: nowogródzkim, wileńskim i poleskim. Ukraińcy mieli większe od Białorusinów poczucie tożsamości narodowej, dążyli do utworzenia samodzielnego państwa poprzez swoje legalne ugrupowania polityczne (najważniejszym było Ukraińskie Zjednoczenie Narodowo-Demokratyczne – UNDO), jak i prowadząc akcje terrorystyczne (działalnością taką zajmowała się przede wszystkim Ukraińska Organizacja Wojskowa – UWO). Polityka rządów polskich w latach 1935-1939 względem mniejszości ukraińskiej nie była jednolita, władze godząc się na pewne ustępstwa, zwłaszcza w oświacie, prowadziły równocześnie politykę polonizacji terytoriów zamieszkałych w znacznej części przez ludność ukraińską. Znaczenie gospodarcze ludności ukraińskiej i białoruskiej było znikome. W miastach położonych na obszarach, gdzie dominowała ludność ukraińska, przemysł, handel i rzemiosło skupiało się w rękach ludności żydowskiej, natomiast Polacy odgrywali dominującą rolę w administracji państwowej. Ukraińcy zajmowali się najczęściej rolnictwem, będąc narażeni na znaczne obciążenia podatkowe, jak i dominację polskich dworów. Trudno jest określić liczbę ludności białoruskiej i ukraińskiej w Lublinie w latach 1935-1939. Należy podkreślić, iż spis powszechny z 1931 r. nie zawierał w ogóle pytania o narodowość, określenie przez mieszkańców Lublina w spisie swojej przynależności wyznaniowej nie zawsze musi się pokrywać z daną narodowością. Zgodnie ze spisem z 1931 r. mieszkały w Lublinie 703 osoby deklarujące wyznanie prawosławne, liczba ta

oraz Niemcy (2%)¹⁶. Inne mniejszości narodowe, jak Rosjanie, Litwini, Tata-ry, odgrywały niewielką rolę¹⁷.

Polska posiadała, obok Palestyny, największą liczbę ludności żydowskiej¹⁸. Można stwierdzić, iż uregulowanie stosunków polsko-żydowskich należało do najtrudniejszych problemów narodowościowych II Rzeczypospolitej. Sama ludność żydowska nie była jednorodna w swoim stosunku do nowo powstałego państwa polskiego. Andrzej Chojnowski wyróżnia cztery nurty: pierwszy – tradycjonalistyczny – zmierzał przede wszystkim do zachowania konserwatywnych form religijności, drugi nurt – narodowy – dążył do budowy narodowego państwa żydowskiego, przy czym syjoniści uważali za państwo żydowskie Palestynę, a folksiści chcieli budować narodową autonomię kulturalną w krajach przez siebie zamieszkanym. Nurt trzeci chciał rozwiązać problem narodowy przez wybuch ogólnoswiatowej rewolucji, wreszcie nurt czwarty, najmniej w Polsce popularny, dążył do asymilacji ludności żydowskiej z ludnością polską¹⁹.

Ludność żydowska występowała na całym obszarze II RP, przy czym największe skupiska występowały w województwach: łódzkim, kieleckim, lubelskim, białostockim, poleskim, wołyńskim i lwowskim. Żydzi skupiali się przede wszystkim w ośrodkach miejskich, stanowiąc w 1931 r. 27,2% ludności wszystkich miast i 3,2% mieszkańców wsi, przy czym w województwie lubelskim 43% ludności miast było wyznania mojżeszowego. W latach trzydziestych około

stanowiła 0,6% ogółu mieszkańców miasta. Wyznanie prawosławne było wyznaniem dominującym nie tylko dla Ukraińców, ale także dla Rosjan i Białorusinów. Zob. szerzej: J. Żarnowski, *Epoka dwóch wojen*, w: *Spółczeństwo polskie od X do XX wieku*, wyd. II, Warszawa 1988; Chojnowski, *Problem*, s. 182 nn.; M. M. Drozdowski, *Spółczeństwo Polski w drugiej połowie lat trzydziestych*, w: *Historia Polski*, t. IV, cz. 4, Warszawa 1978, s. 126 nn.; Kierek, *Rozwój gospodarczy*, s. 40 nn.

¹⁶ Niemcy tradycyjnie od XVIII i XIX w. podejmowali kolonizację ziem polskich. W II RP największa część ludności niemieckiej zamieszkiwała ziemie byłego zaboru pruskiego, tj. Górny Śląsk, Wielkopolskę i Pomorze. Ponadto liczni Niemcy osiedli w Polsce centralnej, tworząc zwarte skupiska w okręgu warszawskim i łódzkim. Mniejszość niemiecka odgrywała w gospodarce międzywojennej dużą rolę. Niemcy skupiali w 1937 r. 51% kapitałów przemysłu Górnego Śląska, na tym terenie 90% wielkich gospodarstw rolnych należało do ludności niemieckiej. Tradycyjnie Niemcy odgrywali dominującą pozycję w przemyśle włókienniczym Łodzi, Bielska-Białej, Pabianic i Tomaszowa. Status prawny mniejszości niemieckiej zagwarantowany był przez podpisanie przez Polskę umowy międzynarodowej. Ze spisu z 1939 r. wynika, iż na inne wyznania niż rzymskokatolickie, prawosławne i mojżeszowe przypadowało tylko 951 osób, czyli 1% ogółu mieszkańców miasta. Należy uznać, iż wśród osób deklarujących inne wyznanie niż wyżej wymienione, występowali Niemcy należący do Kościołów ewangelickich. Warto jednak podkreślić, iż w Lublinie występowała niewielka grupa fabrykantów pochodzenia niemieckiego, która odgrywała pewną rolę w krajobrazie ekonomicznym miasta. Zob. szerzej: Chojnowski, *Koncepcje*, s. 12 nn.; Drozdowski, *Spółczeństwo*, s. 125; Kierek, *Rozwój gospodarczy*, s. 41.

¹⁷ Zob. Chojnowski, *Problem*, s. 188.

¹⁸ Zob. Drozdowski, *Spółczeństwo*, s. 129.

¹⁹ Zob. Chojnowski, *Problem*, s. 181.

1/3 wszystkich zakładów przemysłowych i 40% zakładów rzemieślniczych znajdowało się w rękach ludności żydowskiej, która w dużej liczbie wykonywała ponadto wolne zawody²⁰.

W latach 1935-1939 miały miejsce liczne napięcia na tle gospodarczym pomiędzy ludnością polską a żydowską. Liczne akty prawne, mające swoje uzasadnienie społeczno-gospodarcze, godziły w interesy Żydów. I tak np. wprowadzono wymóg znajomości języka polskiego przez osoby chcące samodzielnie prowadzić działalność rzemieślniczą czy też surowe wymogi higieniczne dotyczące sklepów. Druga połowa lat trzydziestych określana jest przez znaczną część literatury jako okres panowania antysemityzmu gospodarczego²¹.

W okresie dwudziestolecia międzywojennego Lublin pozostawał największym, pomiędzy Wisłą a Bugiem, skupiskiem ludności żydowskiej. W 1931 r. wyznanie mojżeszowe deklarowało 34,67% ogółu mieszkańców Lublina, w 1939 r., zgodnie z danymi szacunkowymi, odsetek ten miał się zmniejszyć do 32,5%. Żydzi lubelscy charakteryzowali się niskim poziomem wykształcenia, znaczny odsetek osób wyznania mojżeszowego zamieszkujących miasto to analfabeci. Dane te w sposób istotny odbiegały od sytuacji istniejącej w innych miastach. Bardzo trudne jest określenie mapy przedsiębiorstw żydowskich istniejących w latach 1935-1939. Jedyne dostępne źródłem są – jak podkreśla T. Radzik – wyniki ankiety z 1921 r., przedstawiające przedsiębiorstwa produkcyjne i rzemieślnicze, w których Żydzi przejmują bezpośredni udział w procesie produkcji. Z ankiety wynika, iż w Lublinie istniało wówczas 1657 takich zakładów mających w zdecydowanej większości charakter rodzinny. Najbardziej rozpowszechniony był przemysł odzieżowy, a w następnej kolejności spożywczy, budowlany, metalowy i skórzany²².

III

Ustalenie narodowości współników spółek handlowych nastęrcza duże trudności. Jedyne, wspomniane już zestawienie żydowskich przedsiębiorstw produkcyjnych i rzemieślniczych w Lublinie powstało w 1921 r. Brak jest natomiast materiałów archiwalnych, które dokonywałyby podziału przedsiębiorstw istniejących w Lublinie w latach 1935-1939 według kryterium narodowościowego. Istnienie powyższych materiałów dla XIX i początku XX w. po-

²⁰ Por D r o z d o w s k i, *Spółeczeństwo*, s. 129 nn.

²¹ Zob. J. T o m a s z e w s k i, *Zarys dziejów Żydów w Polsce w latach 1918-1939*, Warszawa 1990, s. 55 nn.

²² Zob. T. R a d z i k, *Spółeczność żydowska Lublina w międzywojennym dwudziestolecu. Obraz statystyczny*, w: *Żydzi w Lublinie*, Lublin 1995, s. 143 nn.

zwoliło B. Mikulcowi na przedstawienie udziału ludności żydowskiej w gospodarce Lublina w latach 1815-1914²³.

W niniejszym opracowaniu przyjęto z konieczności jako kryterium zakwalifikowania współników spółek handlowych brzmienie imienia i nazwiska. Pewnym kryterium pomocniczym może być zestawienie osób, które w 1936 r. zapłaciły składkę na Gminę Wyznaniową Żydowską w Lublinie. Władze Gminy szacowały liczbę swoich członków na 41 tys., przy czym składkę zapłaciło 36,53 tys. osób²⁴. Powyższy spis nie przedstawia zatem całej ludności żydowskiej, a jedynie tych, którzy zapłacili składki. W rejestrze handlowym, przy dokonywaniu wpisów, nie podano adresów współników, wskutek czego niemożliwe stało się porównanie imion i nazwisk współników z imionami i nazwiskami osób, które w 1936 r. zapłaciły składkę na Gminę Żydowską w Lublinie. Powyższy spis może jednakże odegrać pewną rolę pomocniczą dla badań przeprowadzonych w tym opracowaniu. Wszystkie imiona i nazwiska osób uznanych za przedstawicieli ludności żydowskiej występują w spisie. Dla dokonania ustaleń cenne może być również sprawdzenie, czy osoby mające polsko brzmiące imiona i nazwiska występują w wymienionym spisie. Dla spółek jawnych i komandytowych nazwisko żadnej z osób uznanych za przedstawicieli ludności polskiej nie jest zawarte w spisie.

Spośród 39 handlowych spółek osobowych wpisanych do rejestru w latach 1935-1939, wpisy aż 23 spółek zawierają wyłącznie żydowskie imiona i nazwiska współników. Z pozostałych 14 spółek tylko i wyłącznie polskie imiona i nazwiska występują w 5 spółkach, w pozostałych przypadkach co najmniej jeden ze współników ma żydowskie imię i nazwisko. Pomimo niedoskonałości powyższej metody, która opiera się na kwalifikowaniu współników do ludności żydowskiej na brzmieniu imienia i nazwiska, należy uznać, iż przytoczone wyniki nieznacznie tylko mogą odbiegać od rzeczywistego stanu rzeczy.

Spółki z wyłącznym udziałem ludności żydowskiej zajmowały się przede wszystkim handlem (15 spółek), a w mniejszym stopniu produkcją (7 spółek); zaledwie jedna spółka świadczyła usługi²⁵. Przedsiębiorstwa handlowe zajmowały się głównie handlem odzieżą (4 spółki)²⁶ i skórą (3 spółki)²⁷. Pojedyncze

²³ Zob. B. Mikulec, *Aktywność gospodarcza ludności żydowskiej Lublina w latach 1815-1864* oraz tenże, *Udział Żydów w rozwoju przemysłu Lublina w latach 1864-1914*, w: *Żydzi w Lublinie*, s. 67 n.

²⁴ Zob. APL, UWL, Wydz. Społ.-Polit., sygn. 800, Gmina Wyznaniowa Żydowska w Lublinie, lista składek z 1936 r.

²⁵ Spółki stanowiły jedynie niewielki procent podmiotów zajmujących się handlem. Z danych zebranych przez A. Kierka wynika, iż w 1937 r. istniały w Lublinie 3573 punkty zajmujące się handlem, co oznaczało, iż jeden punkt przypadał na 40 mieszkańców. Zob. Kierek, *Rozwój gospodarczy*, s. 72.

²⁶ APL, ASOL, Rejestr handlowy dział „A” (dalej cyt.: RHA), t. XI, k. 299 („Bławat” lubelski J. Ejzencwajg i S-ka w Lublinie. Siedziba znajdowała się przy ulicy Lubartowskiej 10, a współnikami byli: Josef Ejzencwajg, Szmul Cukierman, Icek Ejzencwajg), k. 305 („Łódzki

spółki prowadziły handel towarami kolonialnymi²⁸, materiałami żelaznymi²⁹, mięsem i bydłem³⁰, drewnem³¹, jajami³², zbożem i nasionami³³, szmatami i kośćmi³⁴ oraz artykułami spożywczymi³⁵.

Powyższe dane wskazują nie tyle na rzeczywistą liczbę przedsiębiorstw żydowskich zajmujących się handlem, ile na te gałęzie handlu, które w latach 1935-1939 były najbardziej zyskowne. Forma spółki służy bowiem do koncentracji kapitałów pochodzących od różnych osób, w przypadku handlu artykułami, które nie gwarantowały osiągnięcia dużych zysków, koncentracja kapitału nie była konieczna, handel mogły zatem prowadzić z powodzeniem pojedyncze osoby. Przyczyną powodzenia handlu skórą należy poszukiwać także w opanowaniu przemysłu garbarskiego przez ludność żydowską³⁶.

Nie może budzić zdziwienia struktura zakładów przemysłowych. Spośród 7 spółek 3 spółki były młynami³⁷, 2 zajmowały się produkcją materiałów che-

Textil” I. Kohen i spółka. Siedziba znajdowała się przy ulicy Lubartowskiej 1, współnikami byli: Izrael Kohen, Juda – Aria Kohen, Euzer Kohen), k. 344 (“S. Cynamon i J. N. Wolman”. Siedziba znajdowała się przy ulicy Cyrulicznej 2, a współnikami byli: Sichma Cynamon i Issaj Wolman), k. 454 („Chil Ber Szwer i synowie, spółka jawna w Lublinie”. Siedziba spółki znajdowała się przy ulicy Lubartowskiej 4, a współnikami byli: Chil – Ber Szwer, Srul – Nusyn Szwer i Mordko Szwer).

²⁷ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 247 („J. D. Majman i S-ka sprzedaż skór wyprawianych w Lublinie spółka jawna”. Siedziba znajdowała się przy ulicy Kowalskiej 4, współnikami byli: Jankiel Dawid Majman, Icek Sal, Aron Skórnik i Chaja Szapiro), k. 376 („Sz. Frajd i S-ka – Skóra Lubelska”. Siedziba spółki znajdowała się przy ulicy Kowalskiej 10, współnikami byli: Abraham Szyja Frajd, Frim Fiszel Goldsztajn), k. 428 („Hurtownia Skór „Polo” I. Kirszenbaum i J. Bursztyn w Lublinie”. Siedziba spółki znajdowała się przy ulicy Zamojskiej 23, a współnikami byli: Izrael Kirszenbaum i Jankiel Bursztyn).

²⁸ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 311 („Detaliczna sprzedaż towarów kolonialnych p.n. „import” J. L. Zyngier i R. Ajzener”, siedziba znajdowała się przy ulicy Cyrulicznej 4, współnikami byli: Juda Lejb Zyngier, Ruchla Ajzener).

²⁹ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 246.

³⁰ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 321.

³¹ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 257. Była to spółka: „Chaim Goldfever i synowie spółka jawna w Lublinie”. Jej siedziba znajdowała się przy ulicy Karmelickiej 3. Wspólnikami spółki byli: Chaim Goldfever, Pinkwas Goldfever, Jeremjasz Goldfever.

³² APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 261 („Jajczarska spółka eksportowa „Lubexport” A. Goldring i S-ka”. Siedziba znajdowała się przy ulicy Lubartowskiej 13, a współnikami byli: Abram – Abuś Goldring i Mojżesz Rotblit).

³³ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 338 („Agricola M. Hanigman i S-ka, spółka komandytowa”. Siedziba znajdowała się przy ulicy Pijarskiej 1, a współnikami byli: Moszek – Judka Hanigman, Jakub Hersz Hanigman).

³⁴ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 415 („Skup szmat i kości Izrael i Szloma bracia Gryn”. Siedziba spółki znajdowała się na ulicy Ruskiej 32, współnikami byli: Izrael Gryn i Szloma Gryn).

³⁵ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 490 („Rachmil Ejbuszyc i syn, spółka jawna”. Siedziba spółki mieściła się przy ulicy Szerokiej 21, a współnikami byli: Rachmil Ejbuszyc i Josef Ejbuszyc).

³⁶ Zob. K i e r e k, *Rozwój gospodarzy*, s. 62.

³⁷ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 262 („Boruch Orensztajn – Izaak Rubinsztajn i S-ka, spółka komandytowa Młyn pszenno-żytny „Central” w Lublinie”. Siedziba spółki znajdowała się przy ulicy

micznych³⁸, wystąpiły także pojedyncze garbarnie i cegielnie³⁹. Jak podkreśla A. Kierek, młyny, garbarnie i cegielnie stanowiły tradycyjną domenę ludności żydowskiej⁴⁰.

Jedyną spółką żydowską, która zajmowała się świadczeniem usług, było założone przez Chiba-Mejera Szafrana, Izraeala-Jozefa Dirkmana, Moszkę Rettga i Jakóba Szrajtera Przedsiębiorstwo Przewozowo-Ekspedycyjne „Unia”⁴¹. Wystąpienie tylko jednej spółki świadczącej usługi jest dowodem wykorzystywania innych, prostszych od spółek form świadczenia usług.

Jak już wspomniano, tylko 5 spółek osobowych zawiera wyłącznie polsko brzmiące nazwiska. Spółki te zajmowały się handlem materiałami bławatnymi⁴², ekspedycją towarów⁴³, usługami budowlanymi⁴⁴, skupem trzody chlewnej i bydła⁴⁵ oraz usługami techniczno-handlowymi⁴⁶.

Należy zwrócić uwagę na nadprezentację ludności żydowskiej w handlowych spółkach osobowych w stosunku do procentowego jej udziału w liczbie mieszkańców miasta. Żydzi byli bowiem wyłącznymi współnikami około 60% osobowych spółek handlowych wpisanych do rejestru w latach 1935-1939, podczas gdy ich udział w ludności miasta wynosił w 1939 r. 32,5%⁴⁷.

Szańcowej 5, a współnikami byli: Boruch Orensztajn, Izaak – Lejb Rubinsztajn, Izrael – Judka Wertman, Boruch Rubinsztajn, Uszer Orensztajn, Hersz Rochman, Berek Ciepeliński, Dawid Szlambarbanel, Nocek Barbanel), k. 292 („Młyn Piaski B. Ślimak i spółka w Lublinie”. Siedziba spółki mieściła się przy ulicy Młyńskiej 7, a współnikami byli: Berek Ślimak, Judka Wertman i Szuel Orensztajn. Rok później spółka jawna przekształciła się w spółkę komandytową, a skład osobowy został powiększony o następujących współników: Izaak Orensztajn, Boruch Rubinsztajn, Abram Ślimak i Dawid Horenfeld – APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 318), k. 318, k. 356 („Młyn wodno-automatyczny „Komet” M. Ch. Szynkier i S-ka w Lublinie – Wrotków”. Siedziba spółki znajdowała się na Wrotkowie, a współnikami byli: Mordko – Chaim Szynkier i Jan Cukier).

³⁸ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 324 („Fabryka przetworów chemicznych „Bengal” Sz. Felman i M. Kurlander, spółka jawna w Lublinie”. Siedziba mieściła się przy ulicy Lubartowskiej 50, a współnikami byli: Szloma Felman, Majer Kurlander), k. 354 („Wytwórnia wyrobów chemicznych „Lepa” – R. Bawnik, M. Lerner, spółka jawna”. Siedziba znajdowała się przy ulicy Lubartowskiej 50, a współnikami byli: Majer Lerner i Rachmil Bawnik).

³⁹ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 389 („S. Rozem i S-ka fabryka garbarska w Lublinie”. Siedziba spółki znajdowała się przy ulicy Wspólnej 29, a współnikami byli: Sima Rozem, Izrael Kirszbaum, Szyfka Waks i Tema Bergajzenowa), k. 493 („Cegielnia Czechówka Górna N 5 CH Kochman i S-ka, spółka jawna w Lublinie”. Siedziba znajdowała się przy ulicy Drobnej 17, a współnikami byli: Chaim – Hersz Kochman, Bajlagitla Mermonsztajnowa, Tamba Wajbuchowa i Perla Mitezmanowa).

⁴⁰ Zob. Kierek, *Rozwój gospodarczy*, s. 62.

⁴¹ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 401.

⁴² APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 278.

⁴³ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 298.

⁴⁴ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 485.

⁴⁵ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 360.

⁴⁶ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 461.

⁴⁷ APL, ASOL, RHA, t. XI.

Liczne spółki miały mieszany charakter, wystąpiły w nich zarówno polskie, jak i żydowskie nazwiska. Należy zwrócić przede wszystkim uwagę na spółki zajmujące się świadczeniem usług transportowych. I tak w „Lubelsko-ostrowieckiej spółce samochodowej J. Koba, J. Durakiewicz i S-ka”, która zajmowała się m.in. utrzymaniem połączenia z Ostrowcem, współnikami byli Josek Rajs i Szachna Zysberg⁴⁸, w „Lubelskiej komunikacji samochodowej Stanisław Kierszys i S-ka” współnikiem był Icek Pelcman⁴⁹, w „Lubelsko-zamojskiej spółce samochodowej B. Leszczyński, T. Łukasiewicz i spółka, spółka jawna” współnikami byli m.in. Gerszon-Henoch Biderman, Abram Benjamin Kornblit, Icek Szwarcberg⁵⁰.

Wśród spółek z udziałem Polaków i Żydów pojawiły się spółki zajmujące się sprzedażą drzewek owocowych i olejowych⁵¹, budową kolei⁵², prowadzeniem robót budowlanych⁵³ czy też sprzedażą samochodów⁵⁴.

Znacznie większe znaczenie gospodarcze miały handlowe spółki kapitałowe, czyli spółki z o.o. i spółki akcyjne. W Lublinie w latach 1935-1939 wpisano do rejestru tylko jedną spółkę akcyjną: Lubelsko-wołyński zjednoczony eksport drzewny „Zed”⁵⁵. Akta tej spółki uległy zaginięciu, umieszczone jednak w rejestrze handlowym nazwiska zarządców spółki wyraźnie wskazują na ich żydowskie pochodzenie⁵⁶.

Akta 24 spółek z o.o. wymieniają współników wraz z podaniem ich adresów. Dzięki adresom możemy porównać imiona i nazwiska współników z imionami i nazwiskami osób płacących składkę na Lubelską Gminę Żydowską. Należy jednak stwierdzić, iż powyższa metoda nie spełnia z kilku powodów pokładanych w niej oczekiwań. Po pierwsze – nie wszyscy Żydzi płacili składki, najczęściej – jak się wydaje – składki płacił jedynie jeden z domowników. Dlatego też w nielicznych przypadkach imię i nazwisko oraz adres współnika spółki odpowiada imieniu i nazwisku oraz adresowi znajdujących się w wymie-

⁴⁸ APL, ASOL, RHA, t. XI.

⁴⁹ APL, ASOL, RHA, t. XI.

⁵⁰ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 275.

⁵¹ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 441 (Siedziba spółki mieściła się przy ulicy Szopena 15, a jej współnikami byli m.in. Heszal Frydman i Rachmil Gartenkrant).

⁵² APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 426 (Siedziba spółki znajdowała się przy ulicy 1 Maja 40, a jednym ze współników był Fiszal Erlich).

⁵³ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 302 („Przedsiębiorstwo budowlane „Omka” J. Ostaszewski i S-ka w Lublinie”. Siedziba spółki znajdowała się przy ulicy Pawiej 42, a jednym z trzech współników był Ogram Keller).

⁵⁴ APL, ASOL, RHA, t. XI, k. 316. Celem spółki, której siedziba znajdowała się w Lublinie przy ulicy Krakowskie Przedmieście 72, a jednym ze współników był Mojżesz Szapiro, była rejonowa i detaliczna sprzedaż samochodów wyrobionych i montowanych w Towarzystwie Przemysłowym Zakładów Mechanicznych Lilpop, Rau i Loewenstein w Warszawie.

⁵⁵ APL, ASOL, RHB, t. IV, k. 411.

⁵⁶ Tamże.

nionym spisie⁵⁷. Występują także liczne przypadki zamieszkiwania pod adresem współnika innej osoby, którą możemy najczęściej uznać za osobę spokrewnioną ze współnikiem. Należy także pamiętać, iż bardzo wielu współników spółek lubelskich miało swoje miejsce zamieszkania w innych miejscowościach⁵⁸.

W przypadku 8 spółek imiona i nazwiska wszystkich współników mieszkających w Lublinie były wymieniane wśród osób płacących składki na Gminę Żydowską⁵⁹. Nazwiska i imiona pozostałych współników także nie budzą większych wątpliwości co do ich pochodzenia narodowościowego. Opierając się na powyższych danych, można stwierdzić, iż 8 spółek z o.o. należało wyłącznie do ludności żydowskiej⁶⁰. Wymienione spółki zajmowały się handlem manufakturą, produkcją kwasu węglowego, handlem artykułami rolnymi⁶¹, pośrednictwem w handlu jajami⁶², produkcją sulfozwiązków⁶³, farbowaniem i wyprawianiem skór⁶⁴, handlem drewnem. Ponadto w formie spółek z o.o. prowadzone były dwie cegielnie⁶⁵.

Możemy również wyróżnić cztery spółki, w których co najmniej jeden ze współników jest wymieniany w spisie osób płacących składkę na Lubelską Gminę Żydowską. Powyższymi spółkami są: „Polskie towarzystwo dla handlu i eksportu sklepów, spółka z o.o.”⁶⁶, „Zakłady przemysłowe garbarskie Do-

⁵⁷ Zob. np. dane Jakóba Goldberga, zawarte w aktach spółki (APL, ASOL, RHB – 464, k. 2) i w spisie (APL, UWL, wydz. Społ.-Polit., sygn. 800, s. 288).

⁵⁸ Poza Lublinem mieszkali np. niektórzy współnicy „Południowo-Lubelskiej spółki samochodowej” (APL, ASOL, RHB – 472, k. 2) czy też „Karbocidu”, fabryki kwasu węglowego i innych produktów chemicznych (APL, ASOL, RHB – 492, k. 5).

⁵⁹ APL, ASOL, RHB – 506, 503, 491, 512, 497, 469, 505, 492.

⁶⁰ Są to oczywiście dane szacunkowe, należy jednakże domniemywać, iż mogą one jedynie nieznacznie odbiegać od danych rzeczywistych.

⁶¹ APL, ASOL, RHB 506, k. 424 („Dom rolniczo-handlowy „Centrozół” spółka z ograniczoną odpowiedzialnością”).

⁶² APL, ASOL, RHB – 503, k. 418. Spółką tą był „Lubzweks”, spółka powierniczo-usługowa eksporterów jaj. Celem spółki było zawodowe udzielanie pomocy przy eksporcie jaj z Polski, a w szczególności: a) udzielanie porad komercyjnych, b) załatwianie czynności pomocniczych przy ekspedycji, sprzedaży i inkasie, c) komis, agencja i powiernictwo. Z akt spółki dowiadujemy się, iż skupiała ona wszystkie firmy zrzeszone w Związku Eksporterów Jaj w Lublinie. W 1938 r. przedsiębiorstwa zrzeszone w tym związku wyeksportowały 45.445 tys. skrzyń jaj za granicę, korzystając przy tym w znacznej mierze z usług „Lubzweksu”. Zarząd spółki w sprawozdaniu za rok 1938 zwrócił uwagę, iż pomimo napiętej sytuacji międzynarodowej, zrealizowane zostały pomyślnie plany eksportowe spółki. Brak bilansu, sprawozdania i rachunków zysków i strat za 1939 r. może świadczyć o likwidacji spółki wskutek wybuchu wojny.

⁶³ APL, ASOL, RHB – 505, k. 422 („Wytwórnia technicznych olejów, sulfozwiązków i rafineria olejów jadalnych 'Astra Oil'”).

⁶⁴ APL, SOL, RHB – 512, k. 437 („Farbiarnia i wyprawialnia futer „Bagdad”, spółka z o.o.”).

⁶⁵ APL, ASOL, RHB – 497, k. 404 („Zakłady ceramiczne „Helenów” spółka z o.o.”).

⁶⁶ APL, ASOL, RHB – 464.

mańskich, spółka z o.o.”⁶⁷, „Południowo-lubelska spółka samochodowa, spółka z o.o.”⁶⁸ oraz „Ledpol”⁶⁹.

Należy zatem stwierdzić, iż kapitał żydowski reprezentowany był w różnym stopniu w 12 spółkach z o.o. i jednej spółce akcyjnej. Pozostałych 12 spółek nie możemy uznać automatycznie za spółki z udziałem ludności polskiej. Szczególnym tego przykładem jest spółka „Fabryki wag w Lublinie”, której współwłaściciel Karol Hess był pochodzenia niemieckiego⁷⁰. Fabryka jako spółka z o.o. powstała dopiero w 1939 r., wcześniej zakład był prowadzony przez ojca Karola, Wilhelma Hessa. W roku 1931 fabryka ogłosiła swoją upadłość, dopiero w 1934 r. Karol Hess postanowił wznowić pracę przedsiębiorstwa, początkowo samodzielnie, decydując się kilka miesięcy przed wybuchem wojny na utworzenie spółki z dwoma przedsiębiorcami warszawskimi⁷¹.

Uznając spółki, których akta się zachowały, za zakłady polskie, opierano się na brzmieniu imienia i nazwiska współników. Jedynie jedna osoba mająca polsko brzmiące imię i nazwisko, Bolesław Srebrny, figurowała w spisie osób płacących składkę na Gminę Żydowską⁷². Polskimi spółkami są zatem: „Polska spółka handlem nierogacizną, bydłem i produktami mięsnymi”⁷³, „Elektrownia w Piaskach”⁷⁴, „Wytwórnia budowlana mistrzów murarskich”⁷⁵, „Przedsiębiorstwo inżynieryjno-budowlane inż. A. Szczechowicz i spółka”⁷⁶, „Przedsiębiorstwo inżynieryjno-budowlane inż. W. Wojciechowski i M. Sokołow-

⁶⁷ APL, ASOL, RHB – 515.

⁶⁸ APL, ASOL, RHB – 472. Spółka posiadała 8 autobusów, w tym 3 „Polskie Fiaty” i 5 „Chevroletów”. Spółka osiągnęła w toku swej działalności duże zyski: w ciągu dwóch miesięcy 1935 r. (od 1 listopada do 31 grudnia) 3.008,77 tys. zł zysku, w 1936 r. zysk wyniósł aż 32.795,03 tys. zł, przekraczając w następnych latach 1937-1938 kwotę 60.000 tys. zł. Pomimo osiągnięcia dużych zysków spółka uległa likwidacji wskutek nieporozumień między współnikami, których dowodem są zachowane protokoły z walnych zgromadzeń. Spółka przeznaczała regularnie część swojego zysku na Związek Kaniowczyków i Żeligowczyków, oddział w Lublinie (50 zł), weteranów z 1863 r. przy Związku Kaniowczyków i Żeligowczyków (50 zł) oraz na FON (45,03 zł). Miesięczne płace pracowników firmy przedstawiały się od 1 marca 1937 r. następująco: zarządcy – 200 zł, szoferzy – od 180 do 130 zł, kontrolerzy – od 180 do 160 zł oraz konduktorzy – od 130 do 80 zł. Pewną ciekawostką może być znalezienie się po stronie strat w 1938 r. licznych odszkodowań, będących wynikiem nieprawidłowego świadczenia usług przez spółkę. I tak spółka zapłaciła odszkodowanie za zabitego przez autobus konia, uszkodzenie cieleśne podczas jazdy, uszkodzoną komórkę, uszkodzony bagaż oraz zagubiony towar.

⁶⁹ APL, ASOL, RHB – 463.

⁷⁰ APL, ASOL, RHB – 511.

⁷¹ Zob. Kierek, *Rozwój gospodarczy*, s. 51.

⁷² Bolesław Srebrny był współnikiem „Ledpolu” (APL, ASOL, RHB – 463), jednocześnie figuruje w spisie osób płacących składkę na Gminę Żydowską (APL, UWL, Wydz. Społ.-Polit., sygn. 800, s. 342).

⁷³ APL, ASOL, RHB – 465.

⁷⁴ APL, ASOL, RHB – 466.

⁷⁵ APL, ASOL, RHB – 467.

⁷⁶ APL, ASOL, RHB – 470.

ski”⁷⁷, „Poznański dom odzieży”⁷⁸, „Warsztaty mechaniczne 'Sprawność'”⁷⁹, „Olszewski, Koziej i spółka”⁸⁰, „Kamieniolomy annopolskie”⁸¹, „Reprezentacja browarów okocimskiego, żywieckiego, habersbuch i schiele i lwowskiego, wytwórnia wód gazowych”⁸² oraz „Spółka robotnicza huty szkła”⁸³.

Po 1 września 1939 r. spółki z udziałem ludności żydowskiej uległy likwidacji. Władze niemieckie dokonywały konfiskaty spółek na podstawie rozporządzenia o konfiskacie mienia⁸⁴. Warto również wspomnieć o rozporządzeniu z 1940 r., wprowadzającym obowiązek zgłaszania mienia żydowskiego⁸⁵. Do zarządzania skonfiskowanymi przedsiębiorstwami byli ustanawiani przez władze okupacyjne specjaliści powiernicy⁸⁶. W Generalnej Guberni rozpoczęto wydawanie dwujęzycznego, niemiecko-polskiego czasopisma urzędowego – „Amtliche Anzeiger für das Generalgouvernement” (Dziennik Urzędowy dla Generalnego Gubernatorstwa), które zastąpiło wydawany przed wojną „Monitor Polski”⁸⁷.

IV

Podsumowując wywody zawarte w artykule należy stwierdzić, iż zdecydowana większość wspólników spółek handlowych była pochodzenia żydowskiego. Spośród 39 osobowych spółek handlowych jedynie w 5 wspólnikami byli wyłącznie Polacy. Podobnie przedstawiała się sytuacja w przypadku kapitałowych spółek handlowych, gdzie spośród 25 spółek zaledwie 8 składało się wyłącznie z ludności polskiej. A zatem wśród spółek osobowych około 60% stanowiły spółki z wyłącznym udziałem ludności żydowskiej, spośród spółek kapitałowych taki charakter miało 56% spółek.

Osobowe spółki handlowe z wyłącznym udziałem ludności żydowskiej zajmowały się przede wszystkim handlem, a w następnej kolejności przemysłem i usługami. Przedsiębiorstwa żydowskie prowadziły głównie handel odzieżą

⁷⁷ APL, ASOL, RHB – 483.

⁷⁸ APL, ASOL, RHB – 490.

⁷⁹ APL, ASOL, RHB – 495.

⁸⁰ APL, ASOL, RHB – 498.

⁸¹ APL, ASOL, RHB – 504.

⁸² APL, ASOL, RHB – 475.

⁸³ APL, ASOL, RHB – 474.

⁸⁴ APL, ASOL, RHB – 495.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Np. powiernikiem warsztatów mechanicznych „Sprawność” spółka z o.o. ustanowiony został Alfred Scholz, zob. APL, ASOL, RHB – 495, k. 39.

⁸⁷ Wymieniony dziennik znajduje się w aktach wielu spółek.

(4 spółki) i skórą (3 spółki). Spośród spółek kapitałowych zwraca uwagę wykorzystanie spółek z o.o. do prowadzenia cegielni i przedsiębiorstw chemicznych (po 2 spółki).

Po 1 września 1939 r. spółki z udziałem ludności żydowskiej zostały zlikwidowane przez niemieckiego okupanta. W ten sposób zakończył się trwający od średniowiecza okres, w którym Żydzi współuczestniczyli w życiu gospodarczym Lublina, przyczyniając się do rozwoju ekonomicznego miasta.

THE LUBLIN TRADE COOPERATIVES WITH THE JEWISH PEOPLE ENTERED IN THE RECORDS DURING 1935-1939

S u m m a r y

When discussing the Lublin trade cooperatives with the Jewish people registered in the years 1935-1939, the author wanted to supplement the studies at hand about the participation of the Jews in the economic life of Lublin in the Second Republic. The study is based on archives, and in particular on the files of trade records and files of particular companies, which are found in the State Archives in Lublin. The paper is divided into four parts. Apart from introductory remarks (I), the place of Lublin on the national map of the Second Republic has been presented (II). Part III shows Lublin trade companies with the Jews, point out their kind, number, firms, headquarters, the kind of economic activity, the amount of their capital, number of partners and the manner of management. The paper closes with conclusions (IV), among which the essential statement says that Jews very actively contributed to the economic development of the town. This is testified by the fact that the decisive majority of trade communities partners in Lublin in the period under study was of Jewish origin.

Translated by Jan Kłós

ANTONI KOŚC
Lublin

RELACJA PRAWA, PAŃSTWA I RELIGII W OGÓLNEJ TEORII PAŃSTWA

WPROWADZENIE

Problem relacji państwa i religii nie jest koniecznie równoznaczny z problemem relacji państwa i Kościoła. Podczas gdy religia skierowana jest na wewnątrz człowieka, Kościół zasadniczo za swoje zadanie ma regulację zewnętrznych stosunków pomiędzy członkami wspólnoty religijnej. Nie ulega przy tym najmniejszej wątpliwości, że głównym zadaniem Kościoła jest prowadzenie człowieka do Boga. Jeśli nawet człowiek odłączy się od swojego Kościoła, niekoniecznie oznacza to zaprzestanie jego życia duchowego. Jeśli natomiast człowiek odrzuci swoją religię, to wówczas jest to oznaką zmiany jego światopoglądu i porządku wartości.

Religijny porządek wartości, który jest dany od Boga, i porządek prawny państwa kierują się ze swoimi normami do tego samego człowieka, ale w wielu wypadkach są ze sobą sprzeczne. Dlatego też powstaje dla człowieka problem, którym normom należy dać pierwszeństwo. Czy być posłusznym Kościołowi, czy też państwu? Czy człowiek ma prawo stawiać państwu opór? Odpowiedź na te pytania będzie całkowicie inna w systemie totalitarnym, gdzie władza znajduje się w ręku jednej osoby czy też kilku osób, niż w demokracji, która zakłada, że władza pochodzi od wszystkich.

Problem relacji pomiędzy religijnym porządkiem wartości a państwowym porządkiem prawa można sformułować także jako problem relacji Boga i człowieka, a ostatecznie jako pytanie człowieka o samego Boga. Problem ten będą się starał przedstawić na przykładzie trzech najbardziej znanych przedstawicieli ogólnej teorii państwa, do których należą: Georg Jellinek, Hermann Heller i Herbert Krüger.

I. GEORG JELLINEK: PAŃSTWO I RELIGIA W POZYTYWIZMIE LEGALNYM

1. POJĘCIE I USPRAWIEDLIWIENIE PAŃSTWA

Istotną rzeczą dla zrozumienia ogólnej teorii państwa Jellinka jest fakt, że autor ten do jej skonstruowania używa podwójnej metody. Dualizm metody oznacza dla niego po pierwsze, że państwo należy widzieć jako twór społeczny – w ogólnej nauce społecznej państwa Jellinek bada państwo jako przedmiotowy byt naturalny; po drugie, widzi on państwo jako instytucję prawną – w ogólnej teorii prawa państwowego bada państwo jako instytucję norm prawnych, które zaznaczają się w jego realnym bycie¹.

Podwójnej metodzie u Jellinka odpowiadają dwa pojęcia państwa. Z ostatecznego, możliwego do udowodnienia faktycznego stanu życia państwa, który Jellinek określa jako „następujące po sobie i obok siebie określone czynności ludzkie”², wnioskuje, że państwo jest funkcją psychiczną, opartą na układach woli³, a ostatecznie na układach władzy⁴. Socjologiczne pojęcie państwa u Jellinka brzmi następująco: „Państwo jest teleologiczną jednością związkową osiadłych ludzi, wyposażonych w pierwotną władzę rządu”⁵. Socjologicznemu pojęciu państwa odpowiada prawne pojęcie państwa: „Państwo jest korporacją terytorialną osiadłych ludzi, wyposażonych w pierwotną władzę rządu”⁶. Państwo składa się więc z trzech elementów: z władzy państwowej, z narodu i terytorium.

Zdaniem Jellinka istnieją dwa powody odpowiedzi na pytanie, dlaczego człowiek powinien uznać państwo, i dlaczego państwo istnieje ze swoją władzą państwową.

Państwo może być rozumiane jako byt metafizyczny, który istnieje ponad rzeczywistością ziemską. Ponieważ, według Jellinka, takie rozumienie państwa kończy się jedynie na filozofii spekulatywnej, lepszym rozwiązaniem będzie rozumienie państwa jako zjawiska historycznego, które wprowadzie przeżywa się w różnorodnych formach, ale pomimo to ciągle ma do spełnienia zadania typowe dla państwa⁷.

Takie rozumienie państwa pokazuje, że Jellinek bazuje na tradycji opierającej się na historycznej szkole prawa, której twórcą jest Friedrich Carl von

¹ G. Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, 3. Auf., Berlin 1914, 7. Nachdruck 1960, s. 20.

² Tamże, s. 174.

³ Tamże, s. 176.

⁴ Tamże, s. 180.

⁵ Tamże, s. 182.

⁶ Tamże, s. 183.

⁷ Tamże, s. 185.

Savigny (1779-1861). Dlatego też nie jest rzeczą dziwną, że Jellinek odrzuca każdą religijno-teologiczną teorię usprawiedliwienia egzystencji państwa. Religia jest dla niego jedynie czystą funkcją psychiczną, a nie substancją. Religia oznacza „pewną określoną treść świadomości istot ludzkich i relacje ludzkie oparte na tej świadomości. Chrześcijaństwo i inne religie są tylko ludzkimi wyobrażeniami, relacjami i akcjami”⁸.

Pomimo to Jellinek uznaje jednak wpływ religii na życie polityczne. Jego zdaniem wszystkie instytucje społeczne były pierwotnie w ścisłym związku z instytucjami religijnymi, a historia współczesnego państwa jest zarazem procesem ciągłego oddzielania się sfery państwowej i religijnej, które ciągle znajdują się ze sobą we wzajemnym oddziaływaniu⁹.

Zdaniem Jellinka religijno-teologiczne teorie usprawiedliwienia egzystencji państwa dzielą się na takie, które odrzucają państwo ziemskie jako grzech albo uprawnienia państwa co najmniej ograniczają w stosunku do państwa Bożego, które powinno być zbudowane przez Kościół, oraz na teorie usprawiedliwienia, które państwo i jego historyczne formy sprowadzają do Boga¹⁰.

Pierwsze teorie znajdują swoje uzasadnienie w nauce świętego Augustyna o dwóch królestwach¹¹. Są one kontynuowane w teorii dwóch mieczów, gdzie jeden miecz należy do Kościoła, a drugi do cesarza – celem obrony Kościoła i państwa Bożego¹². Uzasadnieniem dla tych teorii jest także teoria F. J. Stahla, która głosi, że nie tylko państwo jako takie, lecz także jego konstytucja i osoby sprawujące władzę są instytucjami pochodzenia Bożego¹³.

Zdaniem Jellinka teorie usprawiedliwienia egzystencji państwa służyły różnym grupom politycznym do usprawiedliwienia ich polityki partyjnej przez powołanie się na wolę Boga. Korzystał z nich również Kościół. Według Jellinka są one nowym wydaniem idei teokratycznych. Próba wznawianych teologicznych teorii państwa głoszących, aby nie kierować się polityką państwa, lecz „socjalną polityką Kościoła, wywodzącą się z pozornie najwyższych zasad, jest w rzeczywistości dopasowaniem tych zasad do konkretnych stosunków socjalnych w interesie Kościoła”¹⁴. Rozpowszechnione w socjalizmie twierdzenie, że religia wypełnia jedynie funkcję socjalną, aby umocnić konkretne układy władzy i wyzysku, jest wymierzone przeciwko współczesnym próbom łączenia religii z bieżącą polityką państwa. Słusznie więc odrzuca Jellinek „politykę partyjną walczącą za pomocą transcendentnych środków”¹⁵.

⁸ Tamże, s. 175.

⁹ Tamże, s. 112.

¹⁰ Tamże, s. 192.

¹¹ Tamże, s. 187.

¹² Tamże, s. 189.

¹³ Tamże, s. 190.

¹⁴ Tamże, s. 191.

¹⁵ Tamże, s. 192.

Działania ludzkiego opartego na podstawie siły ludzkiej nie można usprawiedliwiać przez powołanie się na wolę Boga. Polityka, która w każdej innej polityce uznaje szczerą intencję, zmierzającą do sprawiedliwego działania politycznego i przybliżenia się do prawdy, oraz która gotowa jest współpracować przy szukaniu prawdy z każdą inną polityką, a więc polityka, która nie jest tylko polityką partyjną, słusznie będzie się powoływać na Boga prowadzącego ją do prawdy.

Teorie usprawiedliwienia egzystencji państwa, które pochodzenie państwa sprowadzają do Boga, wyrażają – zdaniem Jellinka – przekonanie, że porządek państwowy opiera się na rozumie i tak „jak każdy byt pochodzi z pierwotnej przyczyny rzeczy”¹⁶. Rozumność porządku państwowego w tych teoriach jest oparta na istnieniu woli Boga, od której porządek państwowy pochodzi.

W rozprawie z socjalizmem i anarchizmem, które odmawiają państwu prawa do istnienia, ujawnia się punkt widzenia Jellinka. Teorie socjalizmu i anarchizmu patrzą z racjonalnym optymizmem na człowieka jako na „występującą w niekończących się przykładach bezcielesną marionetkę z wiecznie pozostającą bez zmiany etyczną treścią norm”¹⁷, która nie jest skalana grzechem pierwotnym. Jednak rzeczywistość istniejące etyczne poczucie niższości człowieka nie może być wytłumaczone za pomocą żadnej teorii. Związek, który opierałby się na wolnej woli członków, nie dałby nikomu prawa do przyjęcia nowego członka, ale każdemu dałby prawo do usunięcia każdego członka. Na miejsce państwowego przymusu i sankcji państwowych wkroczyłyby o wiele okrutniejsze kary¹⁸. „Zwierzę albo Bóg, stara arystotelesowska alternatywa obowiązuje na całą wieczność dla bezpaństwowego ze swej natury stworzenia”¹⁹.

Ze swoim pozytywistycznym punktem widzenia Jellinek nie jest w stanie zagwarantować człowiekowi szansy, aby ten przesunął się od tego punktu, gdzie jest on równy zwierzęciu do tego punktu, gdzie jest równy Bogu. Innymi słowy: teoria Jellinka nie daje człowiekowi szansy, aby mógł on przewyciężyć swoje etyczne poczucie niższości. W założeniu, że zarówno pojedynczy człowiek, jak i ludzkość w ogóle mają szansę stać się moralnie doskonalszymi, a nie tylko się zmienić, leży możliwość, że moralnie doskonalszy człowiek w przyszłości może obejść się bez państwa. Jellinkowi można przyznać rację, że na aktualnym etapie rozwoju człowieka nie jest to możliwe.

Obok religijno-teologicznych teorii usprawiedliwienia istnienia państwa Jellinek odrzuca także każdą inną teorię: tę mianowicie, która nakazem władzy tłumaczy rozumną konieczność istnienia państwa. Przez tę teorię bowiem

¹⁶ Tamże, s. 193.

¹⁷ Tamże, s. 224.

¹⁸ Tamże, s. 225.

¹⁹ Tamże, s. 227.

„rzeczywistość historyczna będzie wysublimowana do elementów metafizycznego obrazu świata”²⁰.

Mimo to Jellinek wysuwa aprioryczny postulat: „Każde korzystne ludzkie działanie jest możliwe tylko pod warunkiem istnienia organizacji, to znaczy, pod warunkiem istnienia silnych i trwałych powiązań ludzkiej woli”²¹. Organizację państwa można zapewnić tylko poprzez władzę dyscyplinarną, która, obok innych sił społecznych, spoczywa głównie na porządku prawnym. Ostatecznie pytanie o usprawiedliwienie istnienia państwa zmienia się w pytanie o jego cel i o podstawy prawa w państwie.

2. CEL PAŃSTWA

Pytanie na temat celu państwa stawia Jellinek z trzech punktów widzenia, posługując się metodą historyczno-polityczną. Te trzy aspekty dają omawianemu autorowi możliwość postawienia następujących pytań:

1) Pytanie o uniwersalny cel państwa, uwzględniające ostateczny cel człowieka.

2) Pytanie o partykularny, obiektywny cel państwa; o cel, który jest przypisany indywidualnemu, określönemu państwu w określönym punkcie czasu w przeszłości i terażniejszości, cel, który warunkuje jego istnienie.

3) Pytanie o subiektywne cele państwa, które w danym czasie ma instytucja państwa w odniesieniu do swej całości.

Jellinek, odrzucając pytanie o uniwersalny cel państwa, daje wyraźnie do zrozumienia, że dla niego nie istnieje żaden ostateczny cel człowieka, a tym samym odrzuca też każdy światopogląd oparty na religii. Filozof ten odrzuca pytanie o uniwersalny cel państwa, ponieważ nie można na nie odpowiedzieć za pomocą metody empirycznej²². „To, jaką wartość obiektywną przypiszemy państwu, zależy całkowicie od historyczno-filozoficznych poglądów”²³. Zdaniem Jellinka wszystkie odpowiedzi na pytanie o uniwersalny cel państwa nie są w stanie rozwiązać realnych problemów terażniejszości, ponieważ są pozbawione powszechnej siły przekonania. Pozytywistyczne pojęcie nauki u Jellinka występuje wyraźnie wówczas, gdy wyraża on przekonanie, że zbadanie celów obiektywnych jest zadaniem nauk spekulatywnych, a nie nauk ścisłych, zwłaszcza że rozważanie historyczne pokazuje nam, że wszystkie instytucje socjalne należy pojmować w ciągłym ruchu i już z tego powodu nie może być mowy o postawieniu obiektywnego celu²⁴. Rozumując konsekwentnie w ten sposób,

²⁰ Tamże, s. 222.

²¹ Tamże, s. 223.

²² Tamże, s. 231.

²³ Tamże, s. 232.

²⁴ Tamże, s. 234.

Jellinek uważa, że każda epoka miałaby własne wyobrażenia o celach obiektywnych, a to się równa zmianie celów.

Konsekwencją tego rozumowania jest oczywista. Jellinek nie uznaje etycznych i religijno-teologicznych teorii celu państwa. Celem państwa nie może być wywieranie wpływu na dobro moralne obywateli, tak jak to uważali filozofowie starożytności, a później znów Hegel. Zdaniem Jellinka również F. J. Stahl nie ma racji, gdy uważa, że celem państwa jest nie tylko ustanowienie porządku etycznego, „lecz także służba i posłuszeństwo względem Osoby Boga i ustanowienie królestwa na Jego chwałę”²⁵. Czynniki etyczny jest mierzony według poglądów rządzących, które jednak mogą istotowo być różne od poglądów rządzonych. Jeśli państwo stawia sobie za zadanie wytworzenie w jednostce wewnętrznego moralnego zachowania, wówczas duchowa wolność zostaje zniszczona. Wewnętrzna moralność nie jest bowiem dostępna państwu z jego tylko zewnętrznymi środkami.

Jellinek reprezentuje teorię tak zwanego relatywnego celu państwa. Dzięki tej teorii dochodzi on do następującej definicji państwa, uzupełnionej przez dodatkowe cele państwa, a mianowicie: państwo jest związkiem narodu. Związek ten posiada osobowość prawną i działa za pomocą planowych, centralnych i zewnętrznych środków celem popierania indywidualnych, narodowych i ludzkich solidarnych interesów²⁶. Ponieważ rozwój całości jest uwarunkowany rozwojem jej członków, a więc rozwój państwa jest uwarunkowany rozwojem jego obywateli. Jellinek mówi nawet więcej: rozwój osobowości człowieka jest jednym z najwyższych solidarnych interesów państwa²⁷. Zapomina on jednak, że na rozwój osobowy jednostki wpływ ma także relacja człowieka do Boga, i że religia ma w tym swój wielki udział. Nawet gdy państwo ustawami nie może zmusić jednostki do kierowania się normami i miarami religijnymi, to jednak celem państwa jest urzeczywistnić to, co nie stoi w sprzeczności z normami religijnymi.

Z całej masy celów, które w nieprzerwanym ciągu ludzkich działań są podstawą życia państwa, można według Jellinka wyprowadzić „cele najwyższe”, można rozpoznać „cele ostateczne” i „cele ogólne”²⁸. Podstawą tego musi być „każdorazowa treść świadomości danego narodu w określonym czasie”²⁹, ponieważ tak, „jak prawem jest tylko to, co rzeczywiście obowiązuje, tak i konkretnym, a tym samym relatywnym celem jest tylko ten, który wyraża się w instytucjach i funkcjach państwowych”³⁰. Chociaż „każde państwo w każdej chwili stara się o cele szczególne dla siebie i dla swoich członków”,

²⁵ Tamże, s. 246.

²⁶ Tamże, s. 264.

²⁷ Tamże, s. 254.

²⁸ Tamże, s. 234.

²⁹ Tamże, s. 249.

³⁰ Tamże, s. 255.

to jednak nie przeszkadza Jellinkowi, aby „we wszystkich tych celach pojedynczych rozpoznać jeden wielki cel wspólnoty”³¹. Tym celem wspólnym jest ostatecznie zachowanie egzystencji indywidualnej i dobrego samopoczucia obywateli państwa.

Jellinek nie wyjaśnia jednak, gdzie leży różnica pomiędzy celem wspólnym albo celem ostatecznym a celem obiektywnym. Można nawet przypuszczać, że Jellinek idzie tak daleko, że wywnioskowany z istniejących stosunków w państwie cel wspólny uważa za „regulatora działalności politycznej”³² i „za krytyczną miarę dla istniejących stosunków”³³. Miarą jednak może być tylko to, co transcenduje rzeczywistość mierzoną. Nie tylko czysto formalno-prawne rozważania o państwie, jak sądzi Jellinek, lecz także zbudowana na pozytywizmie teoria relatywnych celów państwa nigdy nie dojdzie do poznania jego materialnych ograniczeń. Ona może tylko uznać ograniczenia, które państwo samo sobie ustanawia.

3. POWSTANIE PRAWA W PAŃSTWIE

Pomimo że Jellinek odrzuca każdą „spekulację metafizyczną”, uznaje jednak rolę prawa naturalnego w tworzeniu prawa w państwie. Według Jellinka prawo składa się z norm, które obowiązują dla zewnętrznego zachowania człowieka i które pochodzą z uznanego zewnętrznego autorytetu oraz których moc obowiązująca jest gwarantowana, a nie jedynie wymuszona przez siłę zewnętrzną³⁴.

Ostatecznej przyczyny dla istnienia prawa, a tym samym dla istnienia państwa Jellinek nie jest w stanie podać. Leży ona w niedającym się dalej wyprowadzić przekonaniu o ważności prawa i o jego normatywnej motywującej sile³⁵. To przekonanie jest zawsze przeciętnym przekonaniem danego narodu. Jellinek dopuszcza jednak, że mogą zaistnieć konflikty pomiędzy normami państwowymi a normami religijnymi. Dopiero wtedy, gdy opór przybierze na sile i rozmiarach, powstaje pytanie, czy w podobny sposób zniesione wcześniej prawo zwyczajowe nie usunie także formalnie zwalczonej normy³⁶. Jellinek nie proponuje żadnego rozwiązania tego problemu.

Pierwszą instancją przy tworzeniu prawa jest dla Jellinka „normatywna siła faktu”. Całe prawo w danym narodzie jest pierwotnie niczym innym, jak tylko konkretnym ćwiczeniem i zwyczajem. Istnieją autentyczne układy władzy,

³¹ Tamże, s. 235.

³² Tamże, s. 238.

³³ Tamże, s. 239.

³⁴ Tamże, s. 332.

³⁵ Tamże, s. 371.

³⁶ Tamże, s. 334.

które są podstawą porządku prawnego i w nim dochodzą do głosu. Do tego musi także dojść przekonanie, że rzeczywiste stosunki władzy istnieją zgodnie z prawem³⁷. Funkcjonują bowiem liczne przykłady nowo powstałej władzy państwowej, której nie można jednak zakwalifikować do władzy prawnej³⁸.

Z biegiem czasu, szczególnie podczas rewolucji, prawo jest tworzone przez tak zwaną „pozytywizację prawa naturalnego”, poprzez wyobrażenie tego, czym prawo powinno być. „Prawo naturalne w swojej istocie jest niczym innym, jak tylko ogółem żądań, które z biegiem czasu zmieniające się społeczeństwo albo klasa społeczna stawia pod adresem władzy tworzącej prawo”³⁹. Ten „pozór prawa, mający moc wiążącą dzięki swej wewnętrznej sprawiedliwości i dlatego też obowiązujący, bazuje na naszej psychicznej wyobraźni”⁴⁰. Zdaniem Jellinka treść tego prawa i jego obiektywna zawartość prawdy zmieniają się w zależności od miejsca i czasu. Także prawa wynikające z prawa naturalnego, jako prawa obiektywnie sprawiedliwego, są zmienne w zależności od miejsca i czasu. Dotyczy to zarówno metafizycznego sposobu wnioskowania tych praw, jak i każdego dogmatycznego przypuszczenia o ich obiektywnej etycznej mocy. Wniosek tego rozumowania jest jednoznaczny. Jellinek jest konsekwentnym wyznawcą relatywizmu i pozytywizmu legalnego.

II. HERMANN HELLER: DIALEKTYKA RZECZYWISTOŚCI I STAWANIA SIĘ PAŃSTWA

1. DIALEKTYCZNA METODA

Poprzez swoją teorię państwa Heller próbuje znaleźć drogę pośrednią pomiędzy indywidualistycznym a organicznym punktem widzenia. Dla indywidualistycznych teorii państwa jedynie jednostki są rzeczywistością. „One stały się same z siebie i są pomyślane jako istniejące same w sobie”⁴¹. Związek społeczny jest jedynie funkcją jednostek. Dla organicznych teorii państwa jest ono „ponadpersonalnym związkiem, który w swym ponadosobowym działaniu wykorzystuje jednostki jako ślepe narzędzia i pozwala im działać jako jego organom wykonawczym”⁴². Jednostki pełnią jedynie funkcje związku społecznego.

³⁷ Tamże, s. 340.

³⁸ Tamże, s. 342.

³⁹ Tamże, s. 345.

⁴⁰ Tamże, s. 341.

⁴¹ H. Heller, *Staatslehre*, hrsg. von G. Niemeyer, Leiden 1934, Neudruck 1963, s. 96.

⁴² Tamże, s. 97.

Heller widzi państwo jako formę dialektyczną i poznaje w nim jednostkę jako ze wspólnotą i przez wspólnotę obudzoną oraz w nią włączoną. Wspólnotę zaś traktuje jako istotę żyjącą w jednostce i z jednostką⁴³.

Dialektycznemu pojęciu formy odpowiada dialektyczne pojęcie jaźni: człowiek jest tworem i twórcą swojego otoczenia. Ludzka natura nie stoi ponad społeczeństwem, lecz społeczeństwo wywiera na nią wpływ, a jednocześnie ludzka natura odznacza się tym, że zmienia ona rozumnie otoczenie według idealnych praw⁴⁴.

Tak jak pary przeciwieństw: jednostka – społeczeństwo, sens – akt, podobnie także inne zestawienia typu: subject – obiekt, ciało – dusza, fizyczny – psychiczny, być – stawać się, mogą być rozumiane tylko jako dialektyczne pary przeciwieństw. Izolacje indywidualne podjęte w procesach myślowych „są bez wątpienia relatywnie usprawiedliwione pod warunkiem jednak, że stale będą zwrócone na całość”⁴⁵. Tak jak melodia przeniesiona do innej tonacji w swych elementach nie odpowiada melodii pierwotnej i dlatego jedynie przez wzgląd na te elementy może być rozpoznana jako nie identyczna z melodią pierwotną, tak i państwo, a także jego elementy muszą być widziane zawsze z uwzględnieniem jego całości⁴⁶.

Heller jest więc przedstawicielem dialektycznej metody poznania. Z jednej strony nauka polityczna, a tym samym teoria państwa jest niemożliwa, gdy każde poznanie rozumiemy jako odbicie „jednorazowości społeczno-historycznej, ponad którą myślenie nie wyjdzie w żadnym punkcie”⁴⁷. Z drugiej strony Heller jest przekonany o społeczno-historycznych uwarunkowaniach poznania politycznego, które w konsekwencji nie może odwoływać się do wiary Objawienia i wypływających z niej idei, i w ten sposób nie może wydawać powszechnie ważnych sądów. „Naturalno-prawną wiarę w postęp i możliwość doskonałości człowieka, która wydarzenie polityczne może tłumaczyć jako rozumny związek”⁴⁸, Heller odsyła do średniowiecza.

Heller uznaje, że jest rzeczą bardzo trudną urzeczywistnić dialektyczną teorię poznania, spełniając przy tym wymaganie, aby przy opisie części nic nie zgubić z całości, a przy opisie całości nie zgubić żadnego aspektu częściowego. Uważa on, „że człowiek chociaż wszystkiego na raz nie może powiedzieć, to jednak musiałby tak czynić, jeśli całkowicie będzie chciał być wierny dialektycznemu związkowi”⁴⁹. Stąd też dla jego teorii prawa wynikają koniecznie przeciwstawne, aby nie powiedzieć: sprzeczne ze sobą stwierdzenia.

⁴³ Tamże, s. 99.

⁴⁴ Tamże, s. 10.

⁴⁵ Tamże, s. 62.

⁴⁶ Tamże, s. 63.

⁴⁷ Tamże, s. 7.

⁴⁸ Tamże, s. 5.

⁴⁹ Tamże, s. 64.

Teoria państwa chce wyjaśnić i opisać zawartość struktury państwa, ale nie jest to łatwe, ponieważ struktura państwa nie jest ani racjonalnym związkiem prawa, ani logicznym czy czasowym związkiem następstwa. Wprawdzie prawa spełniają się w formie państwowej, ale forma ta przecież jest otwarta i znajduje się w ciągłej historycznej przemianie. Teoria państwa składa się zarówno z pojęć gatunkowych, jak i indywidualnych, ale one wszystkie są tylko środkiem do celu, aby zrozumieć państwo⁵⁰.

Wydaje się bardzo wątpliwe, czy dialektyka Hellera, która wprawdzie w sposób godny uznania jest świadoma problematyki każdego poznania, będzie w końcu w stanie wyjść ponad tę problematykę. A może ona przypadkiem zatrzymuje się przed ograniczonością człowieka, zamiast starać się tę ograniczoność przezwyciężyć? Tak więc jest ona „wyrazem płynnej przemiany wolnej woli, dzięki której człowiek może się uwolnić od każdej decyzji, wszystko usprawiedliwić i wszystko udowodnić”⁵¹.

2. RELIGIA I PAŃSTWO

Zdaniem Hellera Kościół i państwo różnią się tym, że Kościół jest związkiem personalnym, a państwo organizacją terytorialną. Podczas gdy władza kościelna ma za zadanie kształtować zainteresowanie ludzi celami nadprzyrodzonymi, zadaniem państwa jest organizować terytorialno-społeczne działania pomiędzy ludźmi⁵².

Państwo i Kościół, władzę państwową i duchowną w ich działaniu należy ściśle od siebie oddzielić. Nie wyklucza to jednak bliskich stosunków pomiędzy tymi dwoma władzami w rzeczywistości społecznej⁵³. Przykładem tego może być fakt ewolucji chrześcijańskiego ideału wolności i równości do prawa podstawowego, przez co rzeczywistość społeczna obywatelskiego społeczeństwa tak się zmieniła, że powstała świadomość klasowa⁵⁴.

Podstawą marzenia o równości i wolności jest myśl o równym i wolnym dziecięctwie Bożym. Znalazła ona swój wyraz już w starożytnym stoickim prawie naturalnym. Kościół chrześcijański zmienił to prawo naturalne w chrześcijańskie prawo naturalne, aby przezwyciężyć indyferencję chrześcijańskiego ideału o Bożym Królestwie miłości w stosunku do rzeczywistości społecznej. Zdaniem Hellera Kościół wyjaśnił panowanie i nierówność społeczną poprzez upadek człowieka i grzech, a państwo i prawo wytłumaczył jako karę za grzech i jako środek prowadzący do zbawienia i przez to je usprawiedliwił.

⁵⁰ Tamże, s. 65.

⁵¹ P. Badura, *Die Methoden der neueren Allgemeinen Staatslehre*, Erlangen 1959, s.11.

⁵² Heller, *Staatslehre*, s. 209.

⁵³ Tamże, s. 210.

⁵⁴ Tamże, s. 116.

Według Hellera, gdy po doświadczeniu Reformacji i oświecenia zmniejszyło się poczucie grzechu, człowiek dzięki osiągnięciom naukowo-technicznym nauczył się ufać własnemu rozumowi. W konsekwencji przestał wmawiać sobie zaciemnienie rozumu przez grzech, a to spowodowało, że Kościół stracił wówczas autorytet. Chrześcijańskie usprawiedliwienie istniejących stosunków władzy jest kwestionowane za pomocą ludzkiej krytyki rozumu. Celem człowieka nie jest jedynie zbawienie duszy, lecz także ziemskie formowanie własnej osobowości, do czego wszyscy ludzie mają to samo prawo.

Myśl tę podjęła w obywatelskim społeczeństwie elita, jako instancja formująca świadomość klasową. Elita właśnie nadaje kierunek żądaniu klasowemu, które odnosi się do rzeczywistości społecznej. Przynosząc do świadomości nie własne istnienie, lecz chrześcijańsko-religijne miary z ogólnego związku duchowej historii społeczeństwa, wskazuje na formujące przyszłość działanie społecznego żądania i postępuje zgodnie z prawem rozwoju historii. Wynikiem tak rozumianego przez Hellera dialektycznego procesu jest politycznie i socjalnie rozumiane żądanie równości jako przyrodzone prawo człowieka i jako pozytywna zasada prawna.

Religia jest dla Hellera tylko jednym z wielu czynników, które określają byt i stawanie się państwa. Heller przesuwając religię raczej do historii duchowej i przyznaje jej mniejszy wpływ na teraźniejszość. Religia ma przede wszystkim wpływ na prawo pozytywne państwa, gdy określa treść zasad prawnych.

W takich układach religia przyczyniła się – zdaniem Hellera – do usprawiedliwienia istnienia państwa. Istnienie państwa jest bowiem tylko wtedy usprawiedliwione, gdy przedstawi ono konieczny porządek do zagwarantowania prawa, które będzie wyposażone w moralną siłę zobowiązania, a pozytywne zasady prawne będą natomiast oparte na moralnych regułach prawnych⁵⁵. Tak więc państwo będzie tylko wtedy usprawiedliwione, gdy doprowadzi do utożsamienia się prawa pozytywnego i moralnych zasad prawnych. Porządek państwa musi zatem odpowiadać także zasadom prawnym, które zostały określone również przez religię.

Zważywszy na wysokie wymagania, które – według Hellera – ma wypełnić metoda dialektyczna, należy stwierdzić, że chociaż udało mu się sformułować pewne tezy dotyczące usprawiedliwienia państwa i prawa, to jednak jego wyniki są raczej skromne. Jego wołanie natomiast o słuszne prawo jest równie stare jak samo prawo.

⁵⁵ Tamże, s. 222.

III. HERBERT KRÜGER: „PRAWDZIWE” PAŃSTWO I RELIGIA

1. SEKULARYZACJA JAKO WARUNEK POWSTANIA WSPÓŁCZESNEGO PAŃSTWA

Przez sekularyzację Herbert Krüger rozumie nie zniesienie instytucji duchownych i zabranie dóbr kościelnych na rzecz państwa, lecz zeświecczenie myślenia. Ześwieczone myślenie oznacza rezygnację z objawienia Bożego jako warunku do poznania świata. Ostatecznie na miejsce Boga wchodzi tutaj państwo dobrobytu i opieki społecznej, a na miejsce zbawienia – szczęście doczesne. Wraz z sekularyzacją sytuacje zagrażające egzystencji ludzkiej, zewnętrzne i wewnętrzne, nie są już traktowane jako dane od Boga, ale na ich miejsce wchodzi „współczesne państwo”⁵⁶.

Zdaniem Krügera „sytuacja wewnętrzna” oznacza dla jednostki niebezpieczne położenie, które powstaje wskutek wielkiego wzrostu ludności, tak że niebezpieczeństwo konfliktów w obrębie grupy staje się coraz większe⁵⁷. „Sytuacja zewnętrzna” zaś oznacza niebezpieczne położenie dla całej grupy. Wywołują je wzrastające roszczenia terytorialne grup, co doprowadza do niebezpiecznych i narastających konfliktów pomiędzy grupami⁵⁸.

Duchowym napędem dla sekularyzacji – według Krügera – była sama teologia, gdy „siły duchowne zmuszały do takiego rozwiązania” albo „władzę świecką tylko dopuszczały”⁵⁹ jako zło konieczne.

W następstwie sekularyzacji Kościół stracił wpływy świeckie i oddał bezpośrednie panowanie nad terytoriami. Kościół rościł sobie jednak prawo, aby w dalszym ciągu być „obroncą moralności” wydarzenia świeckiego. W rezultacie tego Kościół korygował albo co najmniej cenzurował państwo. Żądanie takich uprawnień dla Kościoła wynika z przekonania, że Kościół ma władzę bezpośrednią albo przynajmniej pośrednią w rzeczach ziemskich. Te teorie znajdują swój wyraz także i dzisiaj. Stąd też Kościół katolicki odrzuca rozdział państwa i Kościoła, a Kościoły protestanckie roszczą sobie prawo zabierania głosu w sprawach publicznych⁶⁰.

Kolejnym następstwem sekularyzacji było to, że sfera świecka straciła element duchowy. Miejsce króla, „z łaski Boga” pełniącego władzę legitymowaną przez „prawo Boże” i namaszczenie Kościoła, zajął świecki zwierzchnik państwa⁶¹.

⁵⁶ H. Krüger, *Allgemeine Staatslehre*, 2. Auf., Berlin 1966, s. 35.

⁵⁷ Tamże, s. 19.

⁵⁸ Tamże, s. 20.

⁵⁹ Tamże, s. 37.

⁶⁰ Tamże, s. 41.

⁶¹ Tamże, s. 48.

Ostatnią konsekwencją sekularyzacji jest rozdział Kościoła i państwa, i to nie tylko w ich organizacji. Krüger żąda rozdziału istotnego. Żąda wolności Kościoła od państwa. Oznacza to, że Kościół nie powinien się identyfikować z żadnym politycznym kierunkiem albo partią i nie powinien brać udziału w polityce. Kościoły natomiast powinny podlegać powszechnemu prawu, które obowiązuje w jednakowej mierze wszystkich, a nie prawu szczególnemu, które jednych faworyzuje, a innych krzywdzi. Ponadto Krüger żąda wolności państwa od Kościoła. Znaczy to, że nie może istnieć żaden Kościół państwowy i żadna religia państwowa, że państwo nie może przyjmować żadnego wyznania religijnego, nie może żadnego popierać albo krzywdzić⁶².

Wolność Kościoła od państwa „w żadnym wypadku nie musi oznaczać przesunięcia Kościoła do sfery prywatnej, w każdym razie nie wtedy, gdy społeczeństwo i jego wielkie struktury z Kościołem na czele rozumie się i traktuje jako sferę życia publicznego”⁶³.

2. „PRAWDZIWE” PAŃSTWO

Punktem wyjściowym do rozważania państwa jest dla Krügera założenie, że państwo jest tworem ludzkim, że jest pomyślane przez ludzi. „Państwo jest świadomym owocem ludzkiego ducha”, dziełem sztuki, które nie pokrywa się z naturą i za pomocą którego rozum przewyższa naturę i przeciwstawia jej coś „lepszego”⁶⁴. Gdy Krüger mówi o „prawdziwym” państwie, ma na myśli stan idealny – państwo, jakim ono powinno być. Wychodząc z reguł istniejącego państwa, stara się przedstawić zasady, które je konstytuują i na ich podstawie stara się rozwinąć obraz państwa idealnego.

W punkcie centralnym swojego rozważania o państwie Krüger stawia ludzką, ziemską egzystencję, zagrożoną przez istniejące i nowe nieznanne jeszcze sytuacje⁶⁵. Państwo jest problemem egzystencjalnym o tyle, o ile ludzie w łączności państwowej pomogą sobie wzajemnie w ziemskiej egzystencji⁶⁶. Tak jak państwo jest „wartością samą w sobie a nie wartością dopiero przez to, co oznacza dla innych”⁶⁷, tak jest ono „łącznością dla tych, dla których bycie w łączności, jako takie, jest celem”⁶⁸. Cel oznacza tutaj cel sam w sobie, a nie cel osiągnięty za pomocą innych środków.

⁶² Tamże, s. 49.

⁶³ Tamże, s. 50.

⁶⁴ Tamże, s. 153.

⁶⁵ Tamże, s. 194.

⁶⁶ Tamże, s. 193.

⁶⁷ Tamże, s. 677.

⁶⁸ Tamże, s. 192.

Państwo zatem jest, ponieważ ono jest, a tym samym ostatecznie jego egzystencja jest niemożliwa do udowodnienia: „Jego istotą jest mieć swoją podstawę w sobie samym. Jego istnienia nie można uzasadnić, tak samo jak nie można uzasadnić istnienia człowieka”⁶⁹. Dlatego też nie jest rzeczą dziwną, że Krüger odrzuca każde metafizyczne i religijne uzasadnienie czy też usprawiedliwienie państwa. Dla Krügera istnienie jest kryterium państwa w potrójnym względzie.

Po pierwsze – państwo jest dopełnieniem egzystencji. Człowiek nie może istnieć w bezpaństwowości stanu natury. Tak samo jak nie jest istnieniem każde istnienie, które może być przez każdego unicestwione, tak samo nie jest wolnością każda wolność, która może być ludziom przez każdego odebrana. Państwo więc gwarantuje wolność jednostki⁷⁰.

Po drugie – państwo jest przestrzennym rozszerzeniem istnienia. Człowiek powinien tak rozumieć państwo, jak rozumie samego siebie, to jest jako „powszechność”. Krüger rozumie powszechność w sensie jakościowym. Oznacza to, że człowiek jako jednostka i jako obywatel państwa ma dwa różne samorozumienia. Nie jest to człowiek w poszczególnych wymiarach – swej religii, swego stanu, narodu, rasy czy rodzaju – lecz „człowiek w jego ogólnej własności, który jako podmiot powinien państwo rozumieć i przez to urzeczywistniać”⁷¹. Gdy człowiek rozbuduje i będzie używał tę „warstwę powszechności”, która istnieje obok jego indywidualności, wówczas zabezpieczy wolność swojej szczególności.

Po trzecie – państwo jest czasowym rozszerzeniem istnienia. Państwo przetrwa ludzi i pokolenia, gdy ludzie będą rozumieć siebie nie tylko w wymiarach powszechności, lecz także instytucjonalnie. „Wejście słowa *państwo* oznacza punkt czasu, w którym człowiek zaczyna rozumieć siebie nie tylko jako osobę, lecz także powszechnie i instytucjonalnie”⁷². Instytucja oznacza wyłączenie osoby i zastąpienie jej formą ponadosobową, nie oznacza jednak rezygnacji z osobowości, lecz obiektywizację osoby⁷³.

Gdy istnienie jako takie jest kryterium państwa, wówczas o działalności państwa nie można powiedzieć więcej, jak tylko tyle, że jest ona zachowaniem istnienia i popieraniem istnienia. Państwo nie może być nastawione na określone zadania czy cele i co się z tym łączy – na określone środki. „Władza państwowa ma nieograniczone uprawnienia; zależnie od konieczności, może wybrać właściwy środek i go zastosować”⁷⁴. Tak więc władza państwowa i posłuszeństwo wymagane od obywateli są nieograniczone. Przez uporządkowane postępowanie, określone przez państwo na podstawie kryteriów rozumu,

⁶⁹ Tamże, s. 677.

⁷⁰ Tamże, s. 191.

⁷¹ Tamże, s. 160.

⁷² Tamże, s. 172.

⁷³ Tamże, s. 174.

⁷⁴ Tamże, s. 196.

siły polityczne będą kanalizowane⁷⁵ i w ten sposób zostanie odebrane usprawiedliwienie każdej rewolucji⁷⁶ i każdemu oporowi z wyjątkiem opozycji parlamentarnej⁷⁷.

3. ZASADA NIE-IDENTYFIKACJI

Z założenia, że człowiek, myślący w kategoriach państwa, powinien rozumieć siebie jako byt obdarzony przede wszystkim przymiotem „powszechny” wynika, że typ państwa, zwany „współczesnym państwem” – państwem jako takim – nie uwzględnia żadnej religii, żadnego światopoglądu i żadnej „opinii”. Obywatel państwa, przez wzgląd na ten status i na wynikające z niego funkcje, nie musi identyfikować się z żadną szczególnością, ale musi ponadto uwolnić się od wszystkich krępujących go odrębności⁷⁸.

Zasada nie-identyfikacji gwarantuje obywatelowi wolność w stosunku do państwa. Jeśli państwo przypisałoby sobie religię, naród albo klasę i przez to stałoby się państwem konfesyjnym, narodowym albo klasowym, wtedy w wypadku, gdyby wśród obywateli nie było żadnej jedności w tym względzie, państwo mogłoby wyłączyć inaczej myślących albo ich nawrócić i odebrać obywatelom wolność decyzji w tej materii⁷⁹.

Zasada nie-identyfikacji gwarantuje też istnienie państwa. Idea nie-identyfikującego się państwa otwiera możliwość życia ludzi w jednym państwie pomimo różnorodności religijnej, narodowej czy klasowej. W przeciwnym razie obywatele musieliby lękać się swojej odrębności, a państwo nie mogłoby liczyć na uznanie własnej egzystencji przez obywateli, wskutek czego byłoby zagrożone w swoim istnieniu⁸⁰.

Zasada nie-identyfikacji gwarantuje zewnętrzne bezpieczeństwo państwa. Państwo, które nie jest państwem narodowym i nie przypisuje sobie żadnej ideologii, nie wchodzi tak łatwo w konflikty z innymi państwami. Na przykładzie istnienia bloku wschodniego i zachodniego Krüger pokazuje, w jaki sposób przeciwieństwa mogą się polaryzować i stać się całkowicie innym zagrożeniem dla bezpieczeństwa, niż tylko „realistyczne pragnienie powiększenia terytorium”. Zdaniem Krügera jest całkowicie możliwe „także i wolność przekształcić w rodzaj religii świeckiej i tym samym w imię wolności zrezygnować z zasady nie-identyfikacji, na której wolność się opiera”⁸¹. Tak zwana „wol-

⁷⁵ Tamże, s. 198.

⁷⁶ Tamże, s. 198.

⁷⁷ Tamże, s. 200.

⁷⁸ Tamże, s. 178.

⁷⁹ Tamże, s. 181.

⁸⁰ Tamże, s. 182.

⁸¹ Tamże, s. 183.

nościowa” polityka wewnętrzna i zewnętrzna pokazuje, że tak samo blok zachodni jak i wschodni walczą o światopogląd.

Ujawniają się tutaj wszystkie wątpliwości i niepewności zasady nie-identyfikacji. Powstaje więc pytanie, jak może w danym państwie obowiązywać zasada nie-identyfikacji i jak ma być gwarantowana wolność obywateli, gdy to wszystko nie będzie odpowiadać tej zasadzie? Inaczej mówiąc: czy uznanie zasady nie-identyfikacji nie jest już identyfikacją i czy neutralność wobec każdego światopoglądu nie jest już sama światopoglądem? Wprawdzie państwo, w którym zasada nie-identyfikacji będzie urzeczywistniona, może nie być państwem totalnym, ale może za to stać się próżnią. Powstaje pytanie, czy państwo, które nie ma żadnych cech własnych, a jest tylko państwem „ogólnym”, w ogóle jest jeszcze państwem? Jedną z możliwych odpowiedzi jest tutaj „idea reprezentacji”.

4. IDEA REPREZENTACJI

Idea reprezentacji oznacza, że grupa państwowa istnieje i działa nie jako naturalne *ja*, lecz jako jej „*lepsz*e” *ja*⁸². Ten „proces samoudoskonalenia polega na tym, że dążąca do doskonałości osoba albo grupa swój *Sein* i swój *Sollen* przedstawi jako czystą ideę i postawi ją naprzeciw własnej osoby, aby naturalne *ja* w dialogu ze swym *lepsz*ym *ja* wyszło ponad siebie”⁸³. Podczas gdy ten dialektyczny proces nie zdarza się często w pojedynczym człowieku, urzeczywistnia się jako reprezentacja państwowa w instytucjach i prawie⁸⁴.

W ten sposób państwo powinno być w takim położeniu, aby móc rozwiązać problem słuszności państwowego bytu i działania. Powstaje jednak pytanie, o jaki rodzaj słuszności chodzi. Czy ma się na myśli słuszność moralną, prawną, czy też ekonomiczną i co na tym obszarze jest uważane za słuszne? Krüger twierdzi, że niezależnie od tego, jakie w tej materii będą panować poglądy, niekwestionowany pozostanie fakt, że słuszność ani nie jest rozumiana sama przez się, ani nie jawi się sama przez się i w każdym indywidualnym przypadku należy dołożyć troski, aby uniknąć niesłuszności i dotrzeć możliwie najbliżej słuszności⁸⁵.

Krüger uważa to, co *słuszne* (*das Richtige*) jako już istniejące, a nie dane przez kogoś albo coś. W przeciwnym razie należałoby postawić pytanie: „Przez kogo albo przez co jest dane to, co słuszne i przez kogo albo przez co ten osobowy albo nieosobowy autorytet objawia człowiekowi to, co jest słusznie ustanowione”⁸⁶. Zdaniem Krügera w zeświecczonym świecie i w racjonalnej myśli nie ma już miejsca na Boga. Dla takiego świata i dla tego rodzaju myśli na miejsce wiary w Boga wchodzi wiara w człowieka. Można tu zaryzykować

⁸² Tamże, s. 233.

⁸³ Tamże, s. 240.

⁸⁴ Tamże, s. 241.

⁸⁵ Tamże, s. 236.

⁸⁶ Tamże, s. 237.

twierdzenie, że Bogiem dla Krügera jest człowiek albo jeszcze więcej – państwo. Jego zdaniem każdy człowiek sam jest w stanie objawić istniejącą słuszność albo sam ją odnaleźć. Monopolu monarchy „z łaski Boga” albo elity w tym względzie naukowo w żaden sposób nie można usprawiedliwić. W przeciwnym razie nauka przemieniłaby się w mit albo w wyznanie wiary.

Krüger czuje się powołany, aby dostarczyć taki sposób postępowania, dzięki któremu dana grupa polityczna powinna znaleźć to, co jest słuszne. Pozostaje jednak pytanie, jaka jest wartość i treść tego, co słuszne.

Zdaniem Krügera wyborca powinien uważać się za obywatela, który współtworzy państwo, deputowany do parlamentu – za przedstawiciela wszystkich, a nie tylko „swoich wyborców”, zaś partia polityczna – za przedstawicielkę interesów ogółu. Wspólny natomiast byt i wspólne dobro powinny być tak jasno przedstawione rządzącym, aby zrozumieli, że są oni tylko sługami państwa⁸⁷.

Na drodze tej stopniowo urzeczywistnianej dialektyki w instytucjach i prawie staje człowiek jako istota rozumna naprzeciw siebie jako istoty zmysłowej⁸⁸ i urzeczywistnia w końcu to, co jest słuszne dla interesów wspólnoty światowej, a nie tylko to, co odpowiada interesom jego własnego państwa. W przeciwnym razie jego państwo byłoby tylko państwem narodowym i sprzeciwiałoby się zasadzie nie-identyfikacji.

Ujawnia się tutaj prawdziwe oblicze „prawdziwego” albo idealnego państwa Krügera. Zakładając, że instytucje i prawo urzeczywistniają to, co jest *słuszne* i odpowiadają absolutnie zasadzie nie-identyfikacji, możemy oczekiwać, że państwo samo powinno się rozwiązać. Urzeczywistnienie bowiem tego, co słuszne, odpowiada optymalnie sytuacji, w jakiej znajduje się państwo, ale zgodnie z zasadą nie-identyfikacji wszystkie możliwe konflikty wewnętrzne i zewnętrzne będą już z góry wyłączone. W konsekwencji, jeśli te same problemy są we wszystkich państwach, granice pomiędzy nimi okażą się też niepotrzebne, szczególnie wtedy, gdy urząd i prawo odpowiadają interesom wszystkich ludzi.

5. KONFLIKT POMIĘDZY NORMAMI RELIGIJNYMI A PAŃSTWOWYMI

Normy religijne i normy państwowe kierują się na tego samego człowieka. Kościół i państwo roszczą sobie prawo określania, jak człowiek powinien się zachowywać. Nawet gdy państwo, chcąc być wierne zasadzie nie-identyfikacji, nie wydaje żadnych sądów w sferze duchowej, to jednak Kościół i każda wspólnota religijna rości sobie prawo do zabierania głosu w sprawach moralnych w sferze materialnej. Tak więc konflikty pomiędzy wspólnotami religijnymi a państwem są nieuniknione.

⁸⁷ Tamże, s. 242.

⁸⁸ Tamże, s. 241.

Granice dla duchowej oceny przedmiotów politycznych i obywatelskich przez wspólnoty religijne widzi Krüger w relacji tworzenia i wykonywania norm⁸⁹. Wspólnoty religijne mogą wprowadzić w sferze świeckiej tworzyć normy, ale nie mogą tych norm w sferze świeckiej egzekwować. Ta granica zostaje już przekroczona przez subsumcję danej osoby lub danego stanu rzeczy pod daną normę. Kościół czy dana wspólnota religijna może i powinna na przykład osądzić kłamstwo w polityce, ale – zdaniem Krügera – nie powinna posądzać o kłamstwo konkretnego polityka.

Określona norma religijna również nie może być przeprowadzona tylko środkami duchowymi, ponieważ dotyka ona człowieka nie tylko jako wierzącego, ale także jako obywatela państwa albo dany organ państwa⁹⁰. Wprawdzie dla norm religijnych nie jest to żaden uszczerbek, gdy nie można ich przeprowadzić za pomocą zewnętrznego przymusu, ponieważ normy te dotyczą duszy człowieka, ale dla Krügera nie są one w ogóle wiążące i stąd też nie mają w ogóle żadnego charakteru normy. Zdaniem Krügera skierowanie ostatniego słowa do obywatela, podjęcie ostatecznej decyzji, dotyczącej jego zachowania, jest zawsze sprawą państwa, a nie trzeciej instancji religijnej. W przeciwnym razie państwo nie mogłoby wypełnić swojego zadania zachowania egzystencji i jej wspierania.

Pozycja Krügera jest na wskroś pozytywistyczna, a także ateistyczna. Dla niego bowiem Bogiem jest państwo, a człowiek jest na nie skazany, ponieważ nie ma żadnego innego wyboru. Jako obywatel, człowiek jest w gorszej sytuacji niż jako wierzący, ponieważ jako wierzący może wybrać spośród wielu Kościołów czy wspólnot religijnych, a państwo jest tylko jedno i nie ma w nim miejsca na pluralizm polityczny.

THE RELATIONSHIP BETWEEN LAW, STATE AND RELIGION IN THE GENERAL THEORY OF THE STATE

Summary

The author of the study addresses the problem of the relationship between the religious order of values and the state legal order. Both orders are governed by their own norms and aim at the same man, but in many cases they are contradictory with each other. Therefore a practical problem arises, which norms should be given priority. The totalitarian system will respond to this question in a different manner than democracy. The problem at hand was addressed on the basis of the standpoints held by the well-known representatives of the theory of the state, among which we have: Georg Jellinek, Hermann Heller and Herbert Krüger.

Translated by Jan Kłós

⁸⁹ Tamże, s. 950.

⁹⁰ Tamże, s. 951.

JÓZEF KRUKOWSKI
Lublin

KONSTITUCYJNE PODSTAWY STOSUNKÓW MIĘDZY PAŃSTWEM A KOŚCIOŁAMI W REPUBLICIE FEDERALNEJ NIEMIEC

Porządek prawny Republiki Federalnej Niemiec (RFN) charakteryzuje się oryginalnym systemem relacji między państwem a Kościołami¹. System ten ukształtował się na podstawie postanowień Konstytucji Republiki Weimarskiej z 1919 r. (WRV) oraz uzupełnień wpisanych do Ustawy Zasadniczej z 1949 r. (GG). Całość tego systemu obejmuje gwarancje wolności sumienia i religii (art. 4 GG) oraz zasady relacji instytucjonalnych między państwem a związkami wyznaniowymi (art. 140 GG łącznie z art. 136, 137, 138, 139, 141 WRV). W regulacjach tych wyróżnia się następujące zasady: 1) zasadę wolności sumienia i religii w wymiarze indywidualnym i instytucjonalnym, 2) zasadę autonomii, czyli samorządności Kościołów, 3) zasadę rozdziału państwa od Kościołów, 4) zasadę neutralności państwa wobec religii, 5) zasadę podmiotowości publiczno-prawnej Kościołów, 6) zasadę regulacji stosunków między państwem a Kościołem w formie dwustronnej umowy.

I. WOLNOŚĆ SUMIENIA I RELIGII

1. GWARANCJE WOLNOŚCI SUMIENIA I RELIGII

Centralne miejsce wśród podstawowych zasad określających stosunek państwa do Kościołów w RFN zajmuje podmiotowe prawo do wolności sumienia i religii w wymiarze indywidualnym oraz wspólnotowym i instytucjonalnym (art. 4 ust. 1 i 2 GG).

¹ Termin „kościół” w prawie konstytucyjnym jest używany zamiennie z terminem „związki wyznaniowe”.

Według art. 4 ust. 1 GG „wolność sumienia i wyznania, przekonań religijnych i światopoglądowych jest nienaruszalna”. Art. 4 ust. 2 GG gwarantuje swobodne wykonywanie praktyk religijnych. Gwarancje te uzupełnia art. 140 GG (art. 137 WRV): „Porecza się wolność zrzeszania się w stowarzyszenia religijne”. Treść tych gwarancji doprecyzowują orzeczenia Federalnego Trybunału Konstytucyjnego².

Podmiotem wolności religii w pierwszej kolejności jest każdy człowiek pojmowany jako osoba. Jego prawa i wolności są zakorzenione w niezbywalnej godności osoby ludzkiej. Wskazuje na to art. 1 ust.1 GG, stanowiąc, iż „godność człowieka jest nienaruszalna. Poszanowanie jej i ochrona jest obowiązkiem wszystkich władz państwowych”. Następnie, podmiotami wolności religijnej są rodzice, którym art. 6 ust. 2 GG gwarantuje prawo do wychowania dzieci zgodnie z własnymi przekonaniami, oraz „stowarzyszenia religijne”.

Wykładnia art. 4 ust. 1 GG wyróżnia dwa aspekty wolności religijnej: pozytywny i negatywny. Wolność w aspekcie pozytywnym wyraża się w praktykowaniu religii. Federalny Trybunał Konstytucyjny³ stanął na stanowisku, że „praktykowanie religii” (art. 4 ust. 2 GG) należy interpretować ekstensywnie. W tym sensie orzekł on, że podstawowe prawo do swobodnego praktykowania religii obejmuje – bez względu na to, czy chodzi o przekonania religijne, czy o światopogląd areligijny – nie tylko wewnętrzną wolność wierzenia lub niewierzenia (wyznawanie wiary, przemilczanie jej, odejścia od dotychczasowej wiary i skierowania się ku innej wierze), lecz w takim samym stopniu wolność do działalności kultowej, werbowania nowych członków i propagowania religii. Niezakłócone praktykowanie religii jest więc tylko częścią składową należnej jednostce oraz stowarzyszeniu religijnemu lub światopoglądowemu wolności uzewnętrzniania swej wiary lub przekonań.

Wolność religijna w wymiarze indywidualnym w aspekcie negatywnym wyraża się w wolności „od przymusu”, a także w prawie do nieujawniania własnych przekonań religijnych czy światopoglądowych (art. 136 ust. 3 łącznie z art. 140 GG). Szczególne zapewnienie ochrony praktykowania religii przed ingerencjami i atakami ze strony państwa dotyczy ochrony rodziny przed ograniczeniami, jakie występowały pod panowaniem totalitarnych reżimów narodowego socjalizmu i komunizmu. Dlatego art. 4 ust. 2 GG należy rozumieć w tym sensie, że podmiotem prawa podstawowego może być również wspólnota rodzinna, której prawo do religijnej egzystencji i działalności jest chronione co do uczestnictwa w praktykach religijnych w domu rodzinnym i w życiu publicznym, o ile pozostaje w ramach zasad moralnych wspólnych dla narodów cywilizowanych.

² J. Listl, *Glaubens-, Bekenntnis- und Kirchenfreiheit*, w: *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, t. I, wyd. 2, Berlin 1994, s. 439.

³ Entscheidungen des Bundesverfassungsgerichts (BVerfGE) 24, 236 nn.

Efektywność podstawowego prawa do wolności religijnej w rozumieniu art. 4 ust. 1 i 2 GG zapewnia nie tylko interpretacja ekstenzywna. Federalny Trybunał Konstytucyjny stanął na stanowisku, że podstawowe prawo do wolności religijnej nie dopuszcza przewalencji wolności religijnej zwanej „negatywną” nad wolnością „pozytywną”. Zajęcie takiego stanowiska przez Federalny Trybunał Konstytucyjny ma szczególne znaczenie w sprawie modlitwy szkolnej. Trybunał stwierdził, iż nie ma zastrzeżeń do praktyki odmawiania modlitwy w szkole publicznej pod warunkiem, że zachowana jest całkowita dobrowolność co do uczestnictwa w niej, a tym samym zaakceptował pozytywne wyznawanie wiary w szkole⁴. Gwarancja „negatywnej” wolności religijnej w RFN nie obejmuje zakazu praktykowania religii w obecności współobywateli, którym wyznawanie wiary religijnej przeszkadza. Agnostyk nie może więc nadawać tonu praktykowaniu religii. Każdemu człowiekowi wolno postępować zgodnie ze swoją wiarą lub niewiarą, natomiast państwo nie może zmuszać kogokolwiek do wyznawania lub niewyznawania konkretnego poglądu religijnego lub ateistycznego. Jakkolwiek państwo jest zobowiązane do neutralności wobec religii, to nie może wymagać consensusu co do najmniejszego wspólnego mianownika w sprawie wyznawania lub niewyznawania prawdy religijnej, bo ostatecznie jeden agnostyk decydowałby o zachowaniu się wszystkich wierzących.

Zdaniem Federalnego Trybunału Konstytucyjnego konstytucja nie tylko ogólnie stanowi, że „wolność wierzenia i sumienia oraz wolność wyznawania przekonań religijnych i światopoglądowych są nienaruszalne” (art. 4 GG), lecz określa również to, co konkretnie należy rozumieć przez swobodę praktykowania religii, a mianowicie:

a) Art. 3 ust. 3 GG stanowi, że nikt nie może być pokrzywdzony lub faworyzowany z powodu swojej wiary lub swoich poglądów religijnych;

b) Art. 7 ust. 2 GG uznaje prawo rodziców i opiekunów prawnych – w związku z art. 4 GG – do decydowania o uczestniczeniu dziecka w nauce religii. Dalej, art. 7 ust. 3 GG stanowi, iż nauczanie religii w szkołach publicznych – z wyjątkiem szkół bezwyznaniowych – jest obowiązkowym przedmiotem nauczania. Czytamy tam: „Bez naruszenia państwowego prawa do nadzoru nauka religii jest udzielana zgodnie z zasadami danego związku wyznaniowego”.

c) Art. 33 ust. 3 GG – w związku z art. 4 GG – stanowi: „Korzystanie z praw cywilnych i obywatelskich, dopuszczenie do sprawowania urzędów publicznych oraz uzyskanie w służbie publicznej prawa są niezależne od wyznawanej religii. Z powodu swojej przynależności lub nieprzynależności do któregośkolwiek związku wyznaniowego lub światopoglądowego nikt nie może być poszkodowany”.

⁴ BVerfGE 52, 223 (240); Listl, *Glaubens-*, s. 441.

Konstytucyjna ochrona wolności religii obejmuje również aspekt formalny. Znowelizowany art. 93 ust. 1 pkt 4a GG stanowi, że naruszenie wolności religii może być zaskarżone w drodze skargi konstytucyjnej. Podmiotowe prawo do wniesienia takiej skargi przysługuje każdemu, kto utrzymuje, że należne mu prawo podstawowe zostało pogwałcone przez organy władzy publicznej.

2. GRANICE WOLNOŚCI RELIGIJNEJ

Art. 4 ust. 1 GG nie zawiera formuły określającej granice wolności religijnej. Nie znaczy to, że wolność ta jest absolutna. Korzystanie z wolności religijnej w wymiarze wspólnotowym z natury swej zakłada ograniczanie uprawnień jednych podmiotów ze względu na konieczność poszanowania analogicznych uprawnień innych podmiotów. Wskazuje na to art. 2 ust. 1 GG, zgodnie z którym każdy ma prawo do swobodnego rozwoju swej osobowości, o ile przez swoje zachowanie nie narusza praw innych i nie staje w sprzeczności z porządkiem konstytucyjnym albo nakazami moralności⁵. Jakiegokolwiek ograniczanie wolności religijnej – zagwarantowanej w art. 4 Ustawy Zasadniczej – musi mieć umocowanie konstytucyjne. Nie można więc ograniczać swobody praktykowania religii w drodze stanowienia ustawy zwykłej bez umocowania jej w konkretnym postanowieniu konstytucyjnym. Przykładem jest zamieszczenie na formularzu zeznania podatkowego informacji o przynależności wyznaniowej podatnika. Zdaniem Federalnego Trybunału Konstytucyjnego wymóg ten nie narusza konstytucyjnej gwarancji wolności religijnej w jej negatywnym znaczeniu. Informacja ta warunkuje bowiem zagwarantowaną konstytucyjnie możliwość pobierania podatku kościelnego⁶.

Obowiązek ujawniania przez podatnika swej przynależności wyznaniowej Trybunał Konstytucyjny wiąże z art. 140 Ustawy Zasadniczej (art. 137 ust. 6 WRV), który uprawnia Kościoły i inne związki wyznaniowe, mające status korporacji prawa publicznego, do pobierania od swych wyznawców podatku na podstawie państwowych list podatkowych. Analogicznie należy traktować wymóg ujawniania przez pacjenta swej przynależności wyznaniowej przy przyjmowaniu go do publicznego ośrodka leczniczego.

Zagwarantowane konstytucyjnie prawo do nieujawniania swych przekonań religijnych (art. 140 GG łącznie z art. 136 ust. 3 WRV) nie jest więc równoznaczne z zakazem pytania o przynależność wyznaniową. Władze publiczne mają do tego prawo, o ile zależy od tego realizacja praw i obowiązków lub wymagają tego nakazane ustawą badania statystyczne. Podanie przez pacjenta informacji o swej przynależności wyznaniowej umożliwia mu realizację

⁵ A. von Campenhausen, *Staatskirchenrecht*, München 1996, s. 68-69.

⁶ BVerfGE 49, 375.

uprawnienia do zapewnienia opieki duszpasterskiej ze strony Kościoła, wynikającego z art. 4 GG⁷.

3. PROBLEM OBECNOŚCI KRZYŻA W SALACH LEKCYJNYCH

Szczególnie kontrowersyjne jest orzeczenie Federalnego Trybunału Konstytucyjnego z 16 maja 1995 r. w sprawie zamieszczania krzyżu w salach lekcyjnych szkół publicznych w Bawarii⁸. Trybunał ten orzekł, iż § 13 ust. 1 Regulaminu szkół publicznych, obowiązującego w Bawarii, który upoważnia dyrekcję szkoły do umieszczenia krzyża w salach lekcyjnych, jest niezgodny z art. 4 ust. 1 i art. 6 ust. 2 GG, a tym samym nie ma mocy obowiązującej. Orzeczenie to zapadło niejednomyślnie⁹. Dlatego warto zwrócić uwagę na to, jakie są istotne argumenty zarówno większości, jak i mniejszości składu tegoż Trybunału.

Argumenty większości:

1) Art. 4 ust. 1 GG gwarantuje wolność religijną, która obejmuje nie tylko wolność posiadania wiary, ale również wolność do życia i działania zgodnie z wyznawaną wiarą. Wolność religii obejmuje w szczególności prawo do wyznawania wiary poprzez kult i poprzez symbole, w których wiara się wyraża. Art. 4 ust. 1 gwarantuje jednak także wolność „nie posiadania” wiary i wolność nie wyznawania jej w jakikolwiek sposób, także poprzez symbole.

Art. 4 ust. 1 GG należy interpretować w powiązaniu z art. 6 ust. 2, uznającym naturalne prawo rodziców do wychowania swych dzieci. Wychowanie to obejmuje sferę religijną bądź światopoglądową. Rodzice mają prawo do wychowania swych dzieci we własnej wierze. Przysługuje im również prawo ochrony dzieci przed ideami czy światopoglądami, które wydają się im fałszywe bądź szkodliwe.

2) Zaskarżony § 3 ust. 1 pkt 3 Regulaminu szkół publicznych w Bawarii, na mocy którego w salach szkolnych znajdują się krzyże, Trybunał uznał jako postawienie uczniów w sytuacji przymusowego pobierania nauki „pod krzyżem”. Obecność krzyża w salach lekcyjnych szkół publicznych nie może być porównywana – zdaniem Trybunału – z obecnością krzyża w innych miejscach publicznych, dlatego że:

– osoba o innym światopoglądzie ma alternatywy, tzn. może nie przebywać w pomieszczeniu, w którym znajduje się symbol wyznania, którego nie akceptuje;

⁷ Von Campenhausen, *Staatskirchenrecht*, s. 70.

⁸ BVerfGE 93, 1.

⁹ Sentencja Trybunału zapadła większością głosów 5/3.

– chodzi tu o osoby małoletnie, o nieuformowanym jeszcze własnym światopoglądzie, co nie pozostaje bez wpływu na kształtowanie się ich światopoglądu.

Krzyż – zdaniem większości składu Trybunału – jest symbolem specyficznie chrześcijańskim. Nie może być traktowany tylko jako symbol zbudowanej na wierze chrześcijańskiej kultury. Treści zawarte w znaku krzyża są przede wszystkim treściami o charakterze wyznaniowym. Umieszczenie krzyża na jakimś budynku lub w jakimś pomieszczeniu wskazuje, że jego właściciel utożsamia się z wiarą chrześcijańską. Podobnie ściśle wyznaniowo rozumiany jest ten znak przez osoby innego wyznania lub osoby niewierzące. Utożsamiany jest on z chrześcijaństwem jako religią, a nawet jako znak działalności misyjnej.

Nie można również – zdaniem Trybunału – wykluczyć, że obecność krzyża w salach lekcyjnych ma wpływ na uczniów. Szkoła nie jest przecież tylko miejscem „przygotowania technicznego”, ale pełni także funkcję wychowawczą. W tym kontekście zawarte w znaku krzyża treści religijne mogą pełnić rolę znaku oddziałującego na uczniów nie utożsamiających się z wiarą chrześcijańską.

3) Napięcie między pozytywnym a negatywnym aspektem gwarantowanej wolności religijnej należy rozwiązywać w drodze kompromisu. W analizowanym przypadku ramy dla tego kompromisu wyznacza – zdaniem Trybunału – z jednej strony art. 7 GG, pozwalający na uwzględnianie w ramach nauki w szkole publicznej elementów światopoglądowych (nauki religii), a z drugiej zaś strony art. 4 ust. 1 GG, który nakłada na podmiot publiczny obowiązek ochrony przed przymusem w sprawach religijnych i światopoglądowych w stopniu możliwie maksymalnym. Krzyż, jakkolwiek jest symbolem korzeni kulturowych Europy, pozostaje nade wszystko symbolem ściśle religijnym, który nie jest przez wszystkich akceptowany. Umieszczenie tego symbolu w szkołach publicznych jest nie do pogodzenia z art. 4 ust. 1 GG¹⁰.

Argumenty autorów zdania odrębnego¹¹:

1) Art. 7 GG stanowi, że „całe szkolnictwo znajduje się pod nadzorem państwa”. Art. 73 GG, traktujący o dziedzinach podlegających wyłącznej kompetencji Związku, czyli władz centralnych RFN, nie wspomina o szkolnictwie, jak czynił to wyraźnie art. 10 ust. 2 Konstytucji Weimarskiej. Z tego należy wnioskować, że kompetencje w sprawach szkolnictwa przysługują władzom krajów związkowych. Punkt wyjścia w ocenie zasadności skargi w tym przypadku powinno stanowić zatem prawo obowiązujące w Bawarii.

2) Art. 131 ust. 2 Konstytucji Bawarii z 2 grudnia 1946 r. wymienia jako jeden z naczelných celów kształcenia, obok poszanowania godności ludzkiej,

¹⁰ BVerfGE 93, 1 (25-34).

¹¹ BVerfGE 93, 1 (31-33).

poczucie odpowiedzialności i otwartości na wszystko, co wartościowe, dobre i piękne, również szacunek wobec Boga i poszanowanie przekonań religijnych. Art. 135 tej Konstytucji, traktując o szkołach publicznych, wyraźnie stanowi, że „dzieci będą w nich nauczane i wychowywane na zasadach wspólnych wyznaniom chrześcijańskim”. Tego wyrażenia nie należy interpretować w sensie wyłącznie wyznaniowym. Ustrojodawcy chodzi tu o takie wartości, które są wspólne wyznaniom chrześcijańskim i o uniwersalne normy etyczne z nich wynikające. Chodzi tu o wartości i normy, które tworzą fundament kultury zachodniej. Akceptacja tych wartości i norm nie jest równoznaczna z akceptacją treści wiary chrześcijańskiej. Zaskarżony § 13 Regulaminu szkół publicznych stanowi część tej całości. Jest on konsekwencją przytoczonych zapisów o randze nieporównywalnie większej niż zapis samego regulaminu. Umieszczenie krzyży w salach lekcyjnych należy interpretować jako ukazanie uczniom w sposób pośredni i symboliczny ponadwyznaniowych i wspólnych dla świata zachodniego wartości i norm etycznych.

3) Umieszczenie krzyży w salach lekcyjnych szkół publicznych nie narusza neutralności światopoglądowej państwa. Wynikający z Ustawy Zasadniczej nakaz neutralności światopoglądowej państwa nie może być równoznaczny ze zobowiązaniem go do wprowadzania indyferentyzmu czy laicyzmu. Inkorporacja do Ustawy Zasadniczej prawa do nauczania religii (art. 140 WRV) wskazuje, że nakaz neutralności światopoglądowej państwa należy interpretować nie tyle w duchu izolacji, ile w duchu współdziałania państwa z Kościołami i innymi związkami wyznaniowymi, i to takiego współdziałania, które nie wyłącza aktywnej postawy państwa.

4) Zaskarżona regulacja § 13 Regulaminu nie narusza prawa podstawowego wynikającego z art. 4 ust. 1 GG. Wnoszący skargę powołuje się na art. 4 ust. 2 GG, zapewniający swobodne praktykowanie religii. Nie deklaruje jednak naruszenia przysługującej mu wolności religijnej w aspekcie pozytywnym (art. 4 ust. 1 GG). Nie domaga się prawa do umieszczenia w salach lekcyjnych symbolu wyznawanego przez siebie światopoglądu. Powołuje się natomiast na wolność religijną w znaczeniu negatywnym, domagając się usunięcia z sal lekcyjnych krzyży, ponieważ jest on symbolem światopoglądu, którego nie podziela. Federalny Trybunał Konstytucyjny w orzeczeniu z 5 listopada 1991 r. uznał, iż ocena, czy i pod jakimi warunkami umieszczenie symbolu religijnego w szkole nie narusza przysługującej mniejszościom wolności religijnej w sensie negatywnym, nie może nie uwzględniać wolności religijnej pojmowanej w sensie pozytywnym, przysługującej większości. Prawo do wolności religijnej nie może więc być pojmowane jako prawo do udaremniania komukolwiek wyznawania określonego światopoglądu. Stanowisko Trybunału Konstytucyjnego z 16 maja 1995 r. rodzi takie niebezpieczeństwo.

5) Nie znajduje uzasadnienia w Ustawie Zasadniczej pogląd, że obecność krzyża w salach szkolnych jest elementem działalności misyjnej. Obecność tego

symbolu w Bawarii ma walor tradycji, podobnie jak obecność przy drogach, w szpitalach, hotelach, restauracjach.

Zdaniem wielu konstytucjonalistów niemieckich powyższy wyrok Federalnego Trybunału Konstytucyjnego jest błędny¹². Oznacza bowiem uprzywilejowanie negatywnego aspektu wolności religijnej kosztem jej aspektu pozytywnego. Takie stanowisko Trybunału wskazuje jednak na nasilającą się w Niemczech tendencję do coraz dalszej liberalizacji porządku publicznego, polegającej na eliminowaniu obecności wartości chrześcijańskich z życia publicznego poprzez zmianę interpretacji Ustawy Zasadniczej.

Jednocześnie należy zauważyć, że jest to próba zawężenia pojęcia uniwersalnych wartości chrześcijańskich, których symbolem jest krzyż, do wartości ściśle religijnych. Znamienne jest to, że próba ta wzbudziła falę protestów ze strony opinii publicznej, wskazujących na brak akceptacji przez społeczeństwo niemieckie takiej wykładni konstytucji.

II. WOLNOŚĆ KOŚCIOŁÓW W WYPEŁNIANIU SWOICH ZADAŃ

Stosunek państwa do Kościoła nie wyczerpuje się w gwarancjach uprawnień indywidualnych zawartych w podstawowym prawie do wolności sumienia i religii. W doświadczeniu historycznym i współczesnym istotna wartość religii tkwi w jej źródle, czyli w tym, iż nadaje transcendentny sens egzystencji ludzkiej odnajdywany i doświadczany we wspólnocie wierzących¹³.

Konstytucja RFN gwarantuje więc nie tylko ochronę wolności religii w wymiarze indywidualnym, ale również w wymiarze wspólnotowym i instytucjonalnym. Gwarancje te wyrażone są w art. 140 GG, na mocy którego przejęte zostały do GG art. 136, 137, 138, 139 i 141 WRV.

1. WOLNOŚĆ KOŚCIOŁÓW W KREOWANIU OBRAZU RELIGII

Art. 4 ust. 2 GG odnosi się również do Kościołów jako podmiotów praw podstawowych do swobodnego spełniania praktyk religijnych. Dotyczy to rów-

¹² Von Campenhausen, *Staatskirchenrecht*, s. 77; tenże, *Zur Kruzifix-Entscheidung des Bundesverfassungsgerichts*, „Archiv des Öffentlichen Rechts” 121(1996); A. Hollerbach, „Herderkorrespondenz” 10(1995), s. 536-541; H. Link, *Statt Crux? Die Kruzifix-Entscheidung des BVerG*, „Neue Juristische Wochenschrift” 1995, s. 335 nn.

¹³ P. Badura, *Das Staatskirchenrecht als Gegenstand der Verfassungsrechts – Die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts*, w: *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, t. I, s. 211 nn.

niez rozszerzenia podmiotu skargi konstytucyjnej – zgodnie z art. 93 ust. 1 nr 4a Ustawy Zasadniczej – na instytucje kościelne.

Dla konstytucyjnego pojmowania wolności religijnej istotne znaczenie ma prawo Kościołów do kreowania obrazu religii. Do zadań państwa nie należy więc określanie tego, co stanowi istotę religii, a co jej nie stanowi, co jest a co nie jest przejawem praktykowania religii, gdyż jest to sprawą Kościołów i ich członków. Obraz ten określany jest tylko zgodnie z uznaniem kościelnym. Wolność religijna nie byłaby zapewniona, gdyby państwo pod jakimkolwiek względem mogło ingerować w sprawy wewnętrzne Kościołów i decydować o tym, co należy do istoty religii i do jej praktykowania.

Należy nadto podkreślić, że zasada wolności religijnej w ujęciu konstytucyjnym obejmuje ochronę wolności mniejszości religijnych, a także apostatów i dysydentów. Ta funkcja ochronna wolności religijnej zakorzeniona jest w rozwoju historycznym. W państwach wyznaniowych Europy nie było bowiem problemów co do poszanowania wolności wyznawców religii panującej, były zaś takie co do wolności apostatów i ateistów¹⁴. Gwarancja podstawowego prawa do wolności religijnej nadal zachowuje charakter instrumentu ochronnego¹⁵.

Prawo świeckiego państwa konstytucyjnego, jakim jest RFN, zapewnia związkom wyznaniowym wolność i prawo do samostanowienia w formach prawa świeckiego, określane jako „wolność do działalności według własnego celu i miary”¹⁶. Tak więc państwo neutralne pod względem religijnym i światopoglądowym w swym porządku prawnym jest gwarantem wolności i autonomii Kościołów, do czego jest zobowiązane także wobec prywatnej i społecznej nietolerancji lub dyskryminacji. Taka interpretacja wolności religijnej i zadań porządku prawnego jest zgodna ze stanowiskiem Soboru Watykańskiego II, określonym w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (1965). Sobór odróżnia wolność religijną jako podstawowe prawo człowieka i jako wolność Kościoła w porządku państwowym¹⁷.

Współczesny porządek prawny RFN oparty na Ustawie Zasadniczej, mimo recepcji istotnych zasad wyznaniowych z Konstytucji Weimarskiej, nie jest całkowicie identyczny z porządkiem dawnym. Nie został bowiem recypowany art. 135 Konstytucji Weimarskiej. Zasadnicza różnica między gwarancjami wpisanymi do GG i do WRV wyraża się w tym, iż art. 4 GG gwarantuje wolność religijną bez żadnego „ale”. Daremnie byłoby w Ustawie Zasadniczej RFN doszukiwać się zastrzeżenia wyrażonego w art. 135 ust. 3 Konstytucji

¹⁴ A. von Campenhausen, *Der heutige Verfassungsstaat und die Religion*, w: *Handbuch des Kirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, t. I, wyd. 2, München 1994, s. 60.

¹⁵ A. Hollerbach, *Grundlagen des Staatskirchenrechts*, w: HStKR VI, § 138, Rd.-Nr. 109.

¹⁶ Badura, *Das Staatskirchenrecht*, s. 223.

¹⁷ Tamże; H. Maier, *Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland – Die politischen und gesellschaftlichen Grundlagen*, w: *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, t. I, s. 85-110.

Weimarskiej. Z tego wynika, że w materii, która podlega Ustawie Zasadniczej RFN, nie można wprowadzać dowolnych ograniczeń w zakresie wolności religijnej. Kolizji prawa do wolności religii z innymi prawami podstawowymi lub wspólnotowymi nie można rozwiązywać na drodze ustawowej. Rozwiązywanie ich należy do kompetencji Federalnego Sądu Konstytucyjnego.

2. ZAKRES DZIAŁALNOŚCI KOŚCIOŁÓW

W określaniu zadań Kościoła niemiecka nauka prawa konstytucyjnego wyróżnia trzy podstawowe funkcje wyznaczające pole jego działalności¹⁸. Są to: 1) przepowiadanie słowa Bożego, 2) sprawowanie sakramentów, 3) diakonia, czyli służba miłości czynnej¹⁹.

W ramach tych trzech funkcji Kościoła nie można tworzyć hierarchii. Diakonia nie jest gorsza od przepowiadania. Służba Bogu domaga się służby bliźniemu. Obie są we wzajemnej relacji. Jedna z nich nie potrafi zastąpić drugiej. Kościół nie istnieje tylko dla potrzeb transcendentnych. Jego zadanie obejmuje także świadczenie pomocy ludziom znajdującym się w trudnościach duchowych i materialnych. Kościół nie może odejść od obowiązku udzielania ludziom pomocy charytatywnej, ale nie może także bez reszty zaangażować się w tę działalność. Rezygnacja z działalności charytatywnej uczyniłaby Kościół zamkniętym na świat, natomiast ograniczenie się tylko do niej uczyniłoby go bezbożnym. Dwa chrześcijańskie przykazania podstawowe – miłości Boga i bliźniego – są sobie równe (Mk 12, 29-31).

Zakres przedmiotowy gwarancji wolności religijnej w wymiarze instytucjonalnym obejmuje głoszenie słowa Bożego i sprawowanie sakramentów. Dziedziny te są całkowicie wyłączone spod ingerencji państwa²⁰. Istotne jest to, że Kościół ma własne prawo definiowania tego, co należy do jego dziedziny, w które państwo nie powinno ingerować. Do zadań Kościoła należy sprawowanie kultu w takiej formie, jaka jest charakterystyczna dla danego Kościoła. Do Kościoła należy również pielęgnacja i troska o *res sacrae*. Świątynie i istniejące w nich przedmioty kultu są częściami dziedziny kultu Bożego i tym samym są objęte gwarancją wolności religijnej. Zalicza się do nich również dzwony. Nie jest sprawą państwa, lecz Kościoła decydować o tym, kiedy dzwony mają dzwonić. W tym przypadku obowiązuje wymóg taktownego korzystania z wolności religijnej. Dzwony mogą tylko wtedy dzwonić, gdy należy to do dziedziny kultu Bożego.

¹⁸ J. Isensee, *Die caritative Betätigung der Kirchen und der Verfassungsstaat*, w: *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, t. II, Berlin 1995, s. 665 nn.

¹⁹ Tamże, s. 666.

²⁰ Tamże, s. 666-671.

Ścisła współpraca między państwem i Kościołami istnieje w realizacji trzeciej podstawowej funkcji Kościoła, tj. diakonii. Czynna miłość jest zadaniem, o które Chrystus uzupełnił Prawo Mojżeszowe. Chociaż Chrystus przejął tradycyjną religię i uwydatnił, o ile jest ona zawarta w Prawie, czyli w Dziesięciu Przykazaniach, to dodał do nich przykazania miłości Boga i bliźniego. Miłość bliźniego nie wyczerpuje się w normach prawnych. Raczej konkretna sytuacja życiowa decyduje o potrzebie świadczenia ludziom czynnej pomocy. W realizacji miłości bliźniego istnieje potrzeba współdziałania między państwem i Kościołem. Zasada państwa socjalnego, jakim – zgodnie z konstytucją – jest RFN, nakazuje państwu niesienie ludziom pomocy. Również podstawową funkcją Kościoła jest udzielanie ludziom konkretnej pomocy. Zasadniczą więc funkcją państwa socjalnego jest udzielanie Kościołowi w tym celu pomocy, o ile leży to w możliwościach państwa²¹. Nie ulega wątpliwości, że Kościół może tę pomoc organizować z większą skutecznością aniżeli państwo poprzez swe instytucje, takie jak „Caritas”, szpitale, domy opieki i przedszkola, punkty pomocy dla ofiar klęsk naturalnych lub katastrof wojennych. Dlatego jednostki te są traktowane na równi z instytucjami świeckimi. Instytucje kościelne są w takim samym stopniu pozarządowymi organizacjami opieki społecznej, jak Niemiecki Czerwony Krzyż i inne organizacje opieki społecznej.

Szczególne trudna dla niemieckiego „Caritasu” sytuacja zaistniała w ostatnich latach w związku z działalnością placówek poradnictwa antyaborcyjnego. Władza kościelna ma zapewnić, aby działalność instytucji kościelnej, jaką jest „Caritas”, była zgodna z nauką Kościoła. Rozbieżności w tym zakresie zaistniały w związku z praktyką wydawania przez placówki „Caritasu” kobietom ciężarnym zaświadczeń o zasięgnięciu porady, które mogły być użyte również do tego celu, aby życie dziecka od samego początku zostało pozostawione do dyspozycji matki. Taki cel nie daje się pogodzić z etyką chrześcijańską. Organizacja kościelna nie może wydawać certyfikatów uprawniających do dokonania aborcji. Na skutek interwencji Stolicy Apostolskiej Konferencja Biskupów Niemieckich przyjęła zasadę, iż placówki „Caritasu” zachowają swoją tożsamość wówczas, gdy nie będą wydawać takich certyfikatów.

III. ZASADA POSZANOWANIA AUTONOMII KOŚCIOŁÓW

Niemiecki system relacji państwo–Kościół charakteryzuje się zasadą poszanowania samostanowienia Kościołów, czyli ich niezależności i autonomii w kierowaniu swoimi sprawami. Podstawę tej zasady stanowi art. 140 GG

²¹ BVerfGE 53, 366(401).

(art. 137 ust. 3 WRV): „Każdy związek wyznaniowy samodzielnie załatwia swoje sprawy i zarządza nimi w granicach ustaw powszechnie obowiązujących. Obsadza on swoje urzędy bez współdziałania państwa lub gmin cywilnych”. Zasada ta – sformułowana po raz pierwszy w Frankfurter Reichsverfassung (1849) – stanowi jeden z filarów systemu weimarskiego.

Art. 137 ust. 3 WRV interpretowany jest łącznie z art. 4 GG, proklamującym zasadę wolności religijnej. Gwarancja poszanowania przez państwo niezależności Kościoła stanowi niezbędne uzupełnienie, czyli logiczną konsekwencję wolności religijnej w wymiarze indywidualnym²². W każdym bądź razie gwarancje te uzupełniają się wzajemnie.

Zasada autonomii Kościołów została przez ustrojodawcę niemieckiego określona przy użyciu dwóch terminów: *ordnen* i *verwalten*. Pierwszy z nich wyraża zdolność Kościołów do kierowania się własnym prawem w sferze własnych spraw, czyli niezależnie od ustawodawstwa państwowego. Ustawodawstwo kościelne i państwowe określają więc dwa odrębne porządki prawne. Drugi termin wyraża swobodę Kościołów w realizacji właściwych im zadań. Zakres przedmiotowy tej autonomii określony został terminem „własne sprawy”. Oznacza to, że ustawodawca państwowy uznaje, że jest niekompetentny do decydowania o tym, co należy do sfery kompetencji Kościołów, czyli że państwo i Kościół mają właściwe sobie własne sprawy. Z drugiej strony istnieje pewna sfera spraw wspólnych, którymi zainteresowane są obie strony, czyli jednocześnie wchodzi w zakres kompetencji państwa i Kościoła, np. sprawa administrowania dobrami materialnymi. Dlatego ustrojodawca stawia klauzulę „w granicach ustaw obowiązujących wszystkich”, czyli powszechnie obowiązujących. Powstaje zatem problem interpretacji zakresu tej klauzuli. Chodzi o to, czy klauzula ta stanowi podstawę do ograniczania wcześniej zadeklarowanej autonomii przez ingerencję w sprawy wewnętrzne Kościoła, jak to miało miejsce w państwach wyznaniowych. W celu wyjaśnienia tej kwestii stosuje się wykładnię systematyczną, gdyż sformułowanie to używane jest przez ustrojodawcę także w innych sprawach (np. art. 5 ust. 2 GG w odniesieniu do wolności prasy, swobody wyrażania poglądów). Z tego wynika, że nie chodzi tu o specjalne ustawy ograniczające wolność Kościołów, ale o respektowanie powszechnie obowiązujących ustaw w danej dziedzinie (np. ustaw prawa cywilnego, prawa pracy, ochrony środowiska), regulujących postępowanie wszystkich podmiotów prawa. W tym wszystkim, co dotyczy typowej działalności Kościołów, państwo zapewnia im niezależność i autonomię, czyli swobodę w nauczaniu swej doktryny i praktykowaniu religii. Dotyczy to również działalności ustawodawczej i administracyjnej Kościoła. Koś-

²² A. von Campenhausen, *Le regime constitutionnel des cultes en Allemagne*, w: *Le statut constitutionnel des cultes dans les pays de l'Union Européene, Actes du colloque. Université de Paris XI, 18-19 novembre 1994*, Milano 1995, s. 43.

ciół ma zdolność do regulowania swej działalności także jako podmiot prawa publicznego.

IV. ZASADA ROZDZIAŁU PAŃSTWA OD KOŚCIOŁA

Pojęcie rozdziału państwa od Kościoła, jako synonim państwa świeckiego, jest wieloznaczne i urzeczywistniane w różnym stopniu. Inny jest rozdział w USA, inny we Francji, a tym bardziej inny w państwach komunistycznych. Należy zauważyć, iż konstytucja RFN nie zna wyrażenia „rozdział”, ale zostało ono przyjęte w literaturze polityczno-prawnej jako synonim formuły wpisanej do art. 137 ust. 1 WRV i potwierdzonej w art. 140 GG: „nie istnieje Kościół państwowy”. Zapis ten wyraża wolę odrzucenia znanej formuły *cuius regio eius religio*, wpisanej do Pokoju Augsburskiego (1555), na podstawie której władca decydował o panującej, czyli obowiązującej religii²³.

W okresie Republiki Weimarskiej dominowała opinia, iż formuła wpisana do art. 137 oznacza zakaz instytucjonalnego powiązania między państwem a Kościołem. Współcześnie odchodzi się od wykładni zakładającej, iż obie te instytucje mają się odnosić do siebie nieufnie czy nieprzyjaźnie. Wręcz przeciwnie, uznaje się potrzebę ich współdziałania na zasadzie partnerstwa, biorąc pod uwagę art. 140 GG, uznający autonomię Kościołów i przyznający im status korporacji prawa publicznego (art. 137 ust. 3 WRV)²⁴. Współcześnie nie ma walki państwa z Kościołem. Zakłada się, że „rozdział” przyczynia się z jednej strony do niezależności państwa, a z drugiej strony do wolności Kościoła. Rozdział ten nie służy więc do wyeliminowania Kościoła z życia publicznego ani do ograniczania sfery działalności religijnej. Rozdział ten jest warunkiem kooperacji między państwem a Kościołem poprzez koordynację ich działalności. Konstytucja Weimarska, jak również Ustawa Zasadnicza RFN oraz konstytucje krajów związkowych Niemiec wraz z zasadą rozdziału uznają możliwość regulacji stosunków między państwami związkowymi a Kościołami w formie dwustronnych układów²⁵.

Zasada rozdziału jest postrzegana w kontekście praw wolnościowych jako ich uzupełnienie. Państwo nie stawia się „nad-Kościółem”, ale pozostawia wypełnienie treści wolności religijnej swoim obywatelom i ich Kościołom.

Układ, consensus, kooperacja i koordynacja – te słowa wypełniają hasło „rozdział” pozytywną treścią. Dlatego w literaturze mówi się, że niemiecki system rozdziału jest specyficzny. W celu doprecyzowania go używa się termi-

²³ Von Campenhausen, *Der heutige*, s. 47 nn.

²⁴ Tamże, s. 73.

²⁵ Tamże.

nów: „pozytywny rozdział” (dla odróżnienia od francuskiego, określanego mianem „negatywnego”), „system separacji skoordynowanej”²⁶ lub „system rozdziału i kooperacji”²⁷.

Porządek prawny w Niemczech cechuje z jednej strony instytucjonalny i organizacyjny rozdział państwa od Kościoła. Z drugiej zaś strony porządek ten nie daje się w pełni opisać poprzez rozdział. System prawny stosunków między państwem i Kościołem składa się w Niemczech z kilku elementarnych zasad, które ukształtowały się w celu wykluczenia sporów religijnych, a nawet wojen, jakie miały miejsce między wyznaniem religijnymi w przeszłości. Joseph Listl²⁸ stwierdza, iż system stosunków między państwem i Kościołem stwarza dobrze wyważony balans państwowych i kościelnych roszczeń wolnościowych i umożliwia ochronę wolności religijnej jednostek i wspólnot religijnych w stopniu nieomal optymalnym. W każdym bądź razie z porządku prawnego RFN nie można wywnioskować radykalnego rozdziału państwa od Kościoła, który zawierałby zakaz respektowania, popierania i współpracy państwa z Kościołami. Ustawa Zasadnicza RFN zawiera postanowienia, które dowodzą czegoś wręcz przeciwnego. Nauczanie religii w szkołach, praca duszpasterska w wojsku, posługa duszpasterska w szpitalach i więzieniach oraz egzekwowanie przez państwo opodatkowywania wiernych na rzecz Kościoła wskazują, że stosunki między państwem i Kościołami w Niemczech opierają się nie tyle na rozdziale, ile na kooperacji. Zdaniem J. Listla „porządek wyznaniowy Republiki Federalnej Niemiec jest wolnościowym systemem kooperacji, opartym na prawie konstytucyjnym i umownym”. Znajduje to swoje odzwierciedlenie m.in. w popieraniu Kościołów przez państwo oraz w zaangażowaniu się Kościołów w takie dziedziny, które według zasady państwa socjalnego lub państwa kulturowego stanowią zadania państwa.

V. ZASADA NEUTRALNOŚCI PAŃSTWA WZGLĘDEM RELIGII

Nie ma formuły neutralności religijnej państwa ani w Ustawie Zasadniczej, ani w konstytucjach krajowych. Jednak jurysprudence i doktryna prawa głosi, że neutralność ta wynika z wolności sumienia i religii zagwarantowanej w art. 4

²⁶ A. Hollerbach, *Die Kirche unter Grundgesetz*, „Veröffentlichung der Vereinigung der Deutschen Staatsrechtslehrer” 26(1968), s. 100.

²⁷ J. Listl, *Das Verhältnis von Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland*, w: *Handbuch des Katholischen Kirchenrechts*, Regensburg 1983, s. 1051-1071; A. von Campenhausen, *Das bundesdeutsche Modell des Verhältnisses Staat und Kirche – Trennung des Kooperation*, „Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht” 42(1997), s. 169-182.

²⁸ Listl, *Das Verhältnis*, s. 1053.

GG, z zakazu ustanawiania religii państwowej (art. 140 GG w łączności z art. 137 ust. 1 WRV) oraz zakazu dyskryminacji lub uprzywilejowania obywateli z racji religijnych (art. 3 ust. 3; art. 33 ust. 3 GG).

Zasada neutralności państwa wobec religii – podobnie jak wolności religijnej i separacji między państwem a Kościołem – może być rozumiana w różnym znaczeniu. Z wymienionych wyżej norm konstytucyjnych wynika, że neutralność ta zawiera wymóg negatywny, tj. wstrzemięźliwości państwa polegającej na tym, iż państwo nie powinno ani interweniować, ani zajmować pozycji strony w sprawach religii lub kultu²⁹. Neutralność w pozytywnym tego słowa znaczeniu oznacza natomiast, że państwo pozostawia wolność religijną obywatelom i wolność Kościołom, ażeby mogły samodzielnie formułować i praktykować należące do nich sprawy religijne. W konsekwencji całość stosunków między państwem a Kościołem stwarza model partnerskiej koordynacji działalności organizacji, które chociaż różnią się w swojej istocie, to ponoszą publiczną odpowiedzialność za dobro wspólne³⁰.

VI. UZNANIE PODMIOTOWOŚCI PUBLICZNOPRAWNEJ KOŚCIOŁÓW

Rozdział państwa od Kościoła nie eliminuje religii i Kościoła z życia publicznego³¹. Według art. 137 ust. 5 WRV, przejęty przez art. 140 GG, związki wyznaniowe, które były dotąd „podmiotami prawa publicznego”, takimi nadal pozostają. Innym zaś związkom wyznaniowym należy zapewnić takie same prawa, jeśli swoją organizacją i liczbą członków stwarzają gwarancje trwałości swojego istnienia.

Kwalifikacja Kościołów jako podmiotów prawa publicznego nie ma na celu wcielania ich w struktury państwa³². Pojęcie „podmiotu prawa publicznego” w rozumieniu art. 137 ust. 5 WRV jest *sui generis*. Nie oznacza instytucji państwowej, lecz wyraża uznanie, że związki wyznaniowe są „relevantne konstytucyjnie”, że w swojej dziedzinie stanowią same o sobie, są niezależne oraz powołane do duchowego kierownictwa życiem społecznym. Zaliczenie Kościołów do podmiotów prawa publicznego oznacza, że w swoich zadaniach oraz w swojej działalności służą dobru wspólnemu i mają pewne uprawnienia suwerenno-prawne.

²⁹ Von Campenhausen, *Der heutige*, s. 97.

³⁰ P. Kirchhof, *Die Kirchen und Religionsgemeinschaften des öffentlichen Rechts*, w: *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, t. I, s. 651-687.

³¹ Tamże, s. 657.

³² BVerfGE 18, 385 (386); 42, 312 (321); 53, 366 (387); Kirchhof, *Die Kirchen*, s. 657.

Jednocześnie takie uznanie włącza związki wyznaniowe do porządku konstytucyjnego, w którym państwo i Kościół odnoszą się do siebie nawzajem na zasadzie partnerstwa i w którym uznawana jest ich potrzeba. Cechą rozpoznawczą podmiotu prawa publicznego jest pielęgnowanie interesów całego społeczeństwa.

Uznanie Kościołów za podmiot prawa publicznego oznacza, że istnieją one w porządku prawnym jako siły społeczne, które działają równolegle do państwa, i jest to wyrazem urzeczywistniania wolnościowej demokracji. Prawo RFN poszukuje tym samym wspólnej drogi, która znajduje wyraz we wzajemnej koordynacji zadań państwa i Kościoła. Według P. Kirchhofa pozycja „podmiotu prawa publicznego” jest pojęciem ramowym, którego konstytucyjna zawartość wynika z zadań związków wyznaniowych oraz z ich tradycyjnych pozycji prawnych. Status korporacji prawa publicznego gwarantuje Kościołom siłę jako organizacjom. Jest on uzupełniany przez wynikające z wolności religijnej prawo Kościołów do samostanowienia. Prawnopubliczna funkcja Kościołów wynika w wielu aspektach z gwarancji wolności religijnej.

Określenie statusu korporacji prawa publicznego, jaki przysługuje Kościołom jako związkom wyznaniowym, w doktrynie prawa niemieckiego jest przedmiotem dyskusji. Nie ulega wszakże wątpliwości, że chodzi tu o takie związki, które ze swej istoty istnieją jako zorganizowane wspólnoty religijne. Wraz ze statusem korporacji prawa publicznego uzyskują one określone uprawnienia publiczno-prawne. Niektóre z nich wymienia bezpośrednio konstytucja, jak np. uprawnienie do pobierania podatków na podstawie list podatkowych (art. 137 ust. 6 WRV). Do innych uprawnień należą: zdolność tworzenia stosunków służbowych o charakterze publiczno-prawnym, władza organizacyjna, stanowienie norm prawnych w sferze publicznej, prawo parafialne oraz *res sacrae*³³. Szczególną sferę uprawnień kościelnych osób prawnych stanowią przywileje majątkowe, takie jak zwolnienie od podatku od osób prawnych, podatku majątkowego, gruntowego oraz podatku od spadku i darowizn³⁴.

VII. REGULACJA STOSUNKÓW MIĘDZY PAŃSTWEM A KOŚCIOŁEM W FORMIE DWUSTRONNEJ UMOWY

Podstawowe zasady relacji między państwem a Kościołami zostały określone w konstytucji³⁵. Relacje te są również przedmiotem regulacji na drodze

³³ Kirchhof, *Die Kirchen*, s. 670-672.

³⁴ G. Hammer, *Steuer- und Gebührenbefreiungen der Kirchen*, w: *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, t. I, s. 1065-1099.

umów międzynarodowych i ustaw zwykłych. Powstaje pytanie, czy Konstytucja FRN stwarza podstawę do regulowania stosunków między państwem a Kościołem na podstawie dwustronnych umów? W odpowiedzi należy stwierdzić, iż w konstytucji brak jest wyraźnego zobowiązania organów państwowych do regulacji stosunków ze związkami wyznaniowymi w formie dwustronnej umowy, ale uprawomocnienie takiej formy wynika z art. 140 GG w powiązaniu z art. 138 ust. 1 WRV i art. 123 ust. 2 GG³⁶.

Aleksander Hollerbach dla uprawomocnienia koordynacji między państwem a Kościołem w drodze umów wskazuje na bezwarunkową inkorporację do Ustawy Zasadniczej weimarskich artykułów o Kościele³⁷. Zasada regulacji stosunków między państwem a Kościołem w formie umowy wskazuje na wyraźną przychylność Kościołowi. Jest to nie tylko przyjazne wyjście naprzeciw, lecz ma swoją przyczynę w zasadzie sprawiedliwości, wyrażającej się w rozwiązywaniu problemów na drodze porozumienia. Metoda ta sprawdziła się jako właściwy środek kształtowania prawa w społeczeństwie demokratycznym przy udziale przedstawicieli zainteresowanych grup społecznych. Metoda ta jest instrumentem realizacji wolnościowej i demokratycznej państwowości.

Wobec zastrzeżenia jakoby umowa między państwem a Kościołem była z punktu widzenia demokracji gorszym rozwiązaniem, należy odpowiedzieć wraz z Hollerbachem, że umowa ta staje się prawomocna w państwie demokratycznym dzięki temu, że ustawa wyrażająca zgodę na ratyfikację tej umowy musi być uchwalona przez parlament. Należy zatem stwierdzić, że regulacja w drodze umowy stosunków między państwem a Kościołem najlepiej odpowiada interesom pokojowej regulacji wzajemnych stosunków w społeczeństwie demokratycznym. W tym tkwi dodatkowy argument legitymizacji konkordatu. Przy kształtowaniu stosunków między państwem a Kościołem w drodze umowy każdy Kościół może dążyć ku takiej formie tekstu prawnego, która jest najbliższa ich samostanowieniu. Przez jednostronne działania ustawodawcze państwo nie może tego zapewnić nawet wtedy, gdy wcześniej uwzględni poglądy przedstawicieli Kościoła.

Tak więc zasada regulacji stosunków między państwem a Kościołem jest ściśle związana z formą umowy dwustronnej. Można powiedzieć, że na podstawie postanowień Konstytucji Weimarskiej został osiągnięty taki model regulacji stosunków między państwem a Kościołami, który zakłada uzupełnienia jednostronnych postanowień konstytucyjnych przez dwustronne umowy z Kościołami. Porządek prawny RFN w dziedzinie wyznaniowej jest więc określony przez konstytucję oraz dwustronne umowy z poszczególnymi Kościołami.

³⁵ A. Hollerbach, *Die vertragsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts*, w: *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, t. I, s. 266.

³⁶ Tamże, s. 267.

³⁷ Tamże, s. 268.

THE CONSTITUTIONAL FOUNDATIONS
OF THE RELATIONSHIPS BETWEEN THE STATE AND CHURCHES
IN THE FEDERAL REPUBLIC OF GERMANY

Summary

The legal order of the Federal Republic of Germany is characterized by an original system of relationships between the state and churches. That system took its form on the basis of the resolution issued by the Constitution of the Weimar Republic in 1919 and by its amendments of 1949. The over-all system embraces the guarantees of the freedom of conscience and religion, the principles of the institutional relations between the state and denominations. Aiming at the discussion of the constitutional bases of the relations between the state and churches, the author presents in turn the principles which play a significant role in those regulations. The principle of the freedom of conscience and religion has been discussed at greater length, both in its individual and institutional dimensions. A separate passage has been devoted to the following principles: autonomy or self-governance of the churches, the separation between the state and the churches, the neutrality of the state towards religion, the public-legal representation of the churches and the regulation of the relations between the state and the churches in the form of a bilateral contract.

Translated by Jan Kłós

MAREK KURYŁOWICZ

Lublin

KONTYNUACJA RODZINY W PAŃSTWIE I PRAWIE RZYMSKIM OKRESU REPUBLIKI

W każdej rodzinie istnieje naturalna tendencja do przedłużenia swojego istnienia i kontynuowania w następnych pokoleniach. Dążenie do kontynuacji rodziny i rodu było również właściwe rodzinom rzymskim, w których do obowiązków *patris familias* należało troszczenie się o zapewnienie ciągłości pokoleń¹. Tę charakterystyczną, wypływającą z prawa naturalnego, tendencję do kontynuacji pokoleń podkreśla m.in. Cynceron: „Nam cum sit hoc natura commune animantium, ut habeant libidinem procreandi, prima societas in ipso coniugio est: proxima in liberis: deinde una domus, communia omnia; id autem est principium urbis et quasi seminarium rei publicae” (*De officiis* 1,17,54). Zwraca on zatem uwagę na wspólną wszystkim istotom żyjącym naturalną skłonność do prokreacji oraz na znaczenie rodziny. Jako pierwsza grupa społeczna (*prima societas*) stanowi ona załóżek wspólnego państwa – *quasi seminarium rei publicae*. Troska o prawidłowy rozwój rodziny była więc wyrazem myślenia o przyszłości społeczeństwa i państwa: „[...] quid procreatio liberorum, quid propagatio nominis [...] nisi nos futura etiam cogitare” (*Tusc.* 1,14,31).

Wśród cech charakteryzujących rzymską rodzinę i ród wyróżnić można kilka elementów uzasadniających dążenie do ich kontynuacji. Należała do nich wskazana czysto naturalna tendencja do posiadania potomstwa, coż bowiem – pisze Cynceron – jest miłsze dla ludzi, jak własne dzieci: „[...] quid dulcius hominum generi a natura datum, quam sui cuique liberi” (*Oratio ad Quirites post reditum* I, 2). Ponadto istotną rolę odgrywał czynnik ekonomiczny, nakazujący pozostawienie w rękach następców majątku rodzinnego (*continuatio domini*). Podstawowymi jednostkami gospodarczymi w okresie wczesnej repu-

¹ Por. m.in.: G. Cornil, *Ancient droit romain*, Bruxelles 1930, s. 35; Fustel de Coulanges, *The Ancient City*, New York 1956, s. 49; H. F. Jolowicz, *Historical Introduction to the Study of Roman Law*, Cambridge 1952, s. 119; M. Kaser, *La famiglia romana arcaica*, Conferenze Romanistiche, Milano 1960, s. 51; *Das römische Privatrecht*, München 1971 (dalej cyt.: RPR), s. 52.

bliki były samowystarczalne organizacje rodzinne (domowe) pod silną władzą naczelnika (ojca) rodziny². Wynika stąd dążenie do zachowania ciągłości majątku rodzinnego w obrębie rodziny i rodu³, które przejawiało się w szczególności w pierwotnym systemie dziedziczenia beztestamentowego, ograniczającym krąg dziedziców do członków rodziny agnatycznej i rodu (*sui heredes, agnatus proximus, gentiles*) oraz w instytucji *consortium* – wspólnoty domowej, kontynuowanej po śmierci głowy rodziny, a będącej prawdopodobnie pozostałością dawnej jedności ekonomicznej rodu⁴. Majątek rodziny przechodził w pierwszej kolejności na synów, którzy już za życia *pater familias* uważani byli za następców i jakby właścicieli (*quodammodo domini*) majątku rodzinnego⁵. W konsekwencji obowiązkiem każdego *pater familias* było zatroszczenie się, by rodzina posiadała następcę, mogącego przejąć i kontynuować dorobek poprzednich pokoleń.

Do najważniejszych elementów decydujących o zakresie obowiązków rodzinnych, także co do kontynuacji rodu, należał również element sakralny, obejmujący rodzinny kult religijny (*sacra privata familiaria*) łącznie z kultem przodków i prawem do miejsca w rodzinnym grobowcu (*ius sepulchri*)⁶. Zachowanie rodzinnego kultu religijnego było istotną sprawą rodziny, wpływającą na konieczność zapewnienia następców, którzy by kontynuowali *sacra familiaria* oraz kult przodków i przejmowali ich osobowość (*genius*).

Sakralny charakter kontynuacji rodziny podkreślał wyraźnie jeszcze Cyce-ron: „De sacris autem, qui locus patet latius, haec sit una sententia, ut conser-

² Na temat *continuatio domini* por. w szczególności: C. W. Westrup, *Introduction to the Early Roman Law. Comparative Sociological Studies. The Patriarchal Joint Family*, vol. II, Kopenhaga-London 1934, s. 67-68, 91-102; nadto Fustel de Coulanges, *The Ancient*, s. 66-85; Kaser, RPR I, s. 51. Co do stosunków gospodarczo-społecznych wczesnej republiki por. m.in.: W. Osuchowski, *Zarys rzymskiego prawa prywatnego*, Warszawa 1971, s. 32 n.

³ Por. elementy prawa rodowego w dziedziczeniu gentyliów oraz w prawie opiekuńczym. Tak F. De Martino, *Storia della costituzione romana*, t. I, Napoli 1951, s. 18 n., 26 n.; P. Voci, *Diritto ereditario romano*, I, Milano 1967, s. 64; G. Franciosi, *Clan gentilizio e strutture monogamiche. Contributo alla storia della familia romana*, Napoli 1983, s. 292 n.; tenże, *Famiglia e persone in Roma antica*, Torino 1989, s. 49 n.

⁴ O *consortium* ostatnio: J. Zabłocki, *Consortium ercto non cito*, „Prawo Kanoniczne” 31(1988), nr 3-4, s. 271 n.; tenże, *Kompetencje patres familias i zgromadzeń ludowych w sprawach rodziny w świetle Noctes Atticae Aulusa Gelliusa*, Warszawa 1990, s. 109-113 (z dalszą literaturą). Wiązał się z tym późniejszy obowiązek imiennego wydziedziczenia synów – por. M. Kaser, *Zur altrömische Hausgewalt*, „Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte” (dalej cyt.: ZSS) 1950, nr 67, s. 480; F. Wieacker, *Hausgenossenschaft und Erbeinsetzung*, Leipzig 1940, s. 13 n.

⁵ Por. D. 28,2,11 (Paul. 1.2 ad Sab): „In suis heredibus evidentius apparet continuationem domini eo rem perducere, ut nulla videatur hereditas fuisse, quasi olim hi domini essent, qui etiam vivo patre quodammodo domini existimantur”. Westrup, *Introduction*, II, s. 67 uw. 1.

⁶ Element sakralny szczególnie podkreśla Fustel de Coulanges, *The Ancient*, s. 50 n., oraz R. Paribeni, *La famiglia romana*, Roma 1929, s. 15-22. Por. także: B. Biondi, *Diritto ereditario romano*, Milano 1954, s. 67; P. Voci, *Diritto sacro romano in età arcaica*, „Studia et Documenta Historiae et Iuris” (dalej cyt.: SDHI) 1953, nr 19, s. 69 n.

ventur semper, et deinceps familiis prodantur, et, ut in lege posui, perpetua sint sacra. Hoc uno posito, haec iura pontificum auctoritate consecuta sunt, ut ne morte patris familias sacrorum memoria occideret; iis essent ea adiuncta, ad quos eiusdem morte pecunia venerit” (*De legibus* 2,19,47)⁷.

Końcowy fragment wskazuje na ścisłe powiązanie zachowania majątku rodzinnego (*pecunia*) z kontynuacją *sacra familiaria*⁸.

Rola potomków jako następców głowy rodziny, przejmujących zarówno majątek rodziny, jak i jej *sacra* łącznie z kultem przodków, a także związane z nim imię rodowe, podkreślana jest w źródłach w stwierdzeniu, że synowie są dziedzicami imienia, kultu i majątku rodowego – *nominis, sacrorum, familiaeque heredes*⁹.

Dalszym czynnikiem określającym potrzebę kontynuowania rodziny od strony już nie indywidualnych tylko jej interesów, był czynnik społeczno-polityczny, wyrażający się w zainteresowaniu państwa rozwojem i prawidłowym funkcjonowaniem rodziny jako podstawowej komórki społeczeństwa¹⁰. Potrzeba rozwijania rodziny oraz wzrostu ich liczby wywoływała określoną politykę populacyjną państwa, uzasadnioną interesami politycznymi wynikającymi ze struktury społeczeństwa (rodziny, rody, kurie)¹¹, a nadto względami gospodarczymi i wojskowymi¹².

Niezależnie więc od indywidualnych interesów poszczególnych rodzin, skłaniających do troszczenia się o zapewnienie następców głowy rodziny, prawidłowe funkcjonowanie rodziny i jej rozwój były przedmiotem zainteresowania i ochrony ze strony państwa oraz całego społeczeństwa. Podkreślał to m.in.

⁷ Por. także: Cicero, *De legibus* 2,9,22: „[...] sacra privata perpetua maneto”. Biondi, *Diritto*, s. 67, 69 n.; E. Costa, *Cicerone giureconsulto*, I, Bologna 1927, s. 48 uw. 5.

⁸ Por. także: Cicero, *De legibus* 2,20,50: „[...] Pontifices cum pecunia sacra coniugi volunt”; 2,21,52: „[...] sacra cum pecunia pontificum auctoritate, nulla lege coniuncta sunt”; Por. Biondi, *Diritto*, s. 69; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1971, s. 401, uw. 3, 402, uw. 1.

⁹ Por. Liv. 45,40,7: „[...] Nam duobus e filiis, quos, duobus datis in adoptionem, solos nominis, sacrorum, familiaeque heredes retinuerat domi [...]”; Cicero, *De domo sua* 13,35: „[...] hereditates nominis, pecuniae sacrorum”; Festus. 290 (*Sine sacris hereditas*): „[...] relictusque heres sic pecuniae ut etiam sacrorum erat”.

¹⁰ Interes państwa w rozwoju rodziny podkreśla szczególnie B. Łapicki, *Władza ojcowska w starożytnym Rzymie*, Warszawa 1933, s. 34-44, 91-108. Por. także: M. Kaser, *Der Inhalt der patria potestas*, ZSS 1938, nr 58, s. 75; F. Wycisk, *Obowiązki alimentacyjny i wychowawczy w prawie rzymskim okresu królewskiego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” (dalej cyt.: RTK) 10(1963), z. 4, s. 234 n.; Th. Mommsen, *Römisches Staatsrecht*, III, Basel 1952, s. 19 n.

¹¹ Rodziny tworzyły większe organizacje rodowe i kurialne, które spełniały, zwłaszcza w początkowym okresie słabego państwa, określone, ważne funkcje polityczne. Problem nieustannie dyskutowany w nauce. Por. P. De Francisci, *Primordia civitatis*, Roma 1959, s. 153 n.; Franciosi, *Clan*, s. 292 – obaj z dalszą literaturą.

¹² Obawa przed wyludnieniem i grożącymi konsekwencjami gospodarczymi, potrzeba powiększenia armii. Por. Wycisk, *Obowiązki*, s. 224, uw. 52, 234 n.

Cyceron, pisząc o płodzeniu i wychowaniu potomstwa nie tylko dla siebie, lecz również dla dobra ojczyzny „[...] susceperas enim liberos non solum tibi, sed etiam patriae”¹³. Społeczne i państwowe tendencje do kontynuacji rodziny, ochrony jej rozwoju i wzrostu znajdowały zaś odbicie w prawnych i społecznych uregulowaniach instytucji związanych z rodziną.

Zabezpieczeniu ciągłości rodziny służyło przede wszystkim zawieranie małżeństw. Nie ma danych, by istniał obowiązek zawierania małżeństw, wzmianki źródłowe pozwalają jednak na stwierdzenie, że występowały w każdym razie społeczne tendencje przeciwne celibatowi¹⁴. Celem małżeństwa było przede wszystkim posiadanie potomstwa, przy czym pożądana oczywiście była większa liczba dzieci¹⁵. Konsekwencją uznawania płodzenia potomstwa za główny cel małżeństwa była możliwość jego rozwiązywania w przypadku niepłodności żony. Wskazują na to źródła traktujące o pierwszym znanym stąd rozwodzie rzymskim¹⁶. Prawo do rozwodu (*repudium*) z powodu otrucia dziecka bądź spędzenia płodu oraz zakaz grzebania kobiety ciężarnej wraz z płodem, przypisywane ustawom królewskim¹⁷, są dalszymi przykładami ochrony rozwoju rodziny i potomstwa już w najdawniejszym prawie rzymskim.

Dzieci pozamałżeńskie nie wchodziły pod władzę ojcowską ani też do rodziny agnatycznej i nie mogły być brane pod uwagę jako jej kontynuatory, co znajdowało wyraz m.in. także w tym, że kult rodziny mógł być kontynuowany tylko przez prawych potomków. Nie bez znaczenia był i element ekonomiczny – majątek powinien pozostać w obrębie rodziny agnatycznej (i rodu), do której dzieci pozamałżeńskie nie wchodziły.

Zainteresowanie wychowaniem dzieci znajduje również wyraz w przypisywanym już Romulusowi uregulowaniu kwestii zachowania przy życiu wszystkich męskich potomków i pierworodnych córek do lat trzech z ograniczeniem

¹³ *Oratio In Verr. Sec.* 3,69,161. Por. także *De officiis* 1,17,54: „[...] Quae propagatio et suboles origo est rerum publicarum”; H. Insa d o w s k i, *Rzymskie prawo małżeńskie a chrześcijaństwo*, Lublin 1935, s. 77.

¹⁴ Por. np. *Cicero, De legibus* 3,3,7: „[...] coelibes esse prohibento”. Por. F. Wycisk, *Rodzicielski obowiązek wychowania potomstwa w prawie rzymskim okresu republikańskiego*, RTK 12(1965), z. 5, s. 134, uw. 14 (dalsze źródła).

¹⁵ Por. m.in.: *Gellius, Noctes Atticae* 4,3,2 (uxorem se liberorum quaerendorum gratia habiturum); 5,19,15; 17,21,44; *Cicero, De officiis* 1,17,54. Dalsze źródła u H. Insa d o w s k i e g o, *Rzymskie prawo*, s. 76, uw. 1 i 2.

¹⁶ Prawdopodobnie w 234 r. p.n.e. Por. *Gellius* 17,21,44: „[...] Sp. Carvilius Ruga primus Romae de amicorum sententia divortium cum uxore fecit, quod sterila esset iurassetque apud censores, uxorem se liberum quaerendorum causa habere”; Insa d o w s k i, *Rzymskie prawo*, s. 283 (dalsze źródła w uw. 3); J. Z a b ł o c k i, *Rodzina rzymska w świetle Noctes Atticae Aulusa Gelliusa*, w: *Rodzina w społeczeństwach antycznych i wczesnym chrześcijaństwie*, red. J. Jundziłło, Bydgoszcz 1995, s. 49-50.

¹⁷ Por. Osuchowski, *Zarys*, s. 293; Wycisk, *Obowiązki*, s. 225 n.

możności porzucenia lub zabicia dziecka tylko do przypadku urodzenia się dzieci kalekich lub potwornych¹⁸. Zabezpieczenie przed pochopnym pozbywaniem się dzieci (następców rodziny) stanowiło prawdopodobnie również ograniczenie możliwości sprzedaży dzieci¹⁹.

Ta krótka charakterystyka pozwala na wniosek, że już w najdawniejszym prawie rzymskim (okres królewski, wczesna republika) sprawy zabezpieczenia ciągłości rodziny, jej rozwój i ochrona były przedmiotem zainteresowania i troski tak samych rodzin, jak i całego społeczeństwa i państwa, przy czym (ze wskazanych względów) generalną zasadą było dbanie o prawidłowy rozwój rodziny poprzez płodzenie i wychowanie potomstwa – przyszłych kontynuatorów rodziny i rodu.

Z obowiązkiem kontynuacji rodziny i rodu powiązane były określone konsekwencje, wyrażające się m.in. w zasadzie patriarchy i początkowej niemożności uwolnienia syna spod władzy ojcowskiej przez czynność prawną między żyjącymi. Według zasady patriarchy, wyrażającej się m.in. w regułach agnacji, tylko mężczyźni mogli być następcami *pater familias*²⁰. Kobiety prawdopodobnie początkowo po śmierci *pater familias* nie stawały się osobami *sui iuris*, później zaś podlegały opiece. Nie mogąc sprawować władzy ojcowskiej, nie mogły też być kontynuatorkami agnacyjnej rodziny i osobowości *pater familias*.

Konsekwencją obowiązku zabezpieczenia kontynuacji rodziny w powiązaniu z zasadą patriarchy była konieczność utrzymania pod władzą ojcowską męskich potomków jako przyszłych kontynuatorów. Istnieje stąd prawdopodobieństwo, że w okresie najdawniejszym (przed ustawą XII Tablic) władzy ojcowskiej nie można było znieść za życia, niedopuszczalne było bowiem dozwolenie na wyjście spod władzy ojcowskiej męskiego potomka, a przez to i z rodziny agnacyjnej, gdyż traciła ona wówczas swojego następcę²¹. Po wydaniu ustawy XII Tablic nastąpiło jednak już naruszenie tej zasady, częściowo w postaci przepisu o trzykrotnej sprzedaży *filium*, następnie zaś w postaci

¹⁸ Z dalszym wymogiem świadectwa pięciu świadków – sąsiadów. Kaser (*Der Inhalt*, s. 70) podkreśla sankcje sakralne naruszenia tego przepisu (por. tenże, *Zur altrömische*, s. 476 n.). Znalazło to także miejsce w ustawie XII Tablic (tab. IV, 1). Bliższe rozważania na ten temat u B. Łapickiego, *Władza*, s. 35-44 oraz F. Wyciska, *Obowiązki*, s. 222 n.

¹⁹ Kaser, *Der Inhalt*, s. 70 (początkowo sankcje natury sakralnej); tenże, *Zur altrömische*, s. 477; H. Kupiszewski, *Porzucanie dzieci w prawach antycznych*, „Meander” 1956, nr 1-2, s. 57-67.

²⁰ Por. m.in.: Cornil, *Ancient*, s. 35; Jolowicz, *Historical*, s. 112; Kaser, RPR I, s. 54; tenże, *La famiglia*, s. 50 n.

²¹ Por. przypis poprzedni, a ponadto: E. Gintowt, *Rzymskie prawo prywatne w epoce postępowania legislacyjnego (od decemwiratu do lex Aebutia)*, Warszawa 1960, s. 33; Kaser, *Zur altrömische*, s. 478 n., 484. Według niego początkowa nierozdzielność władzy ojcowskiej dotyczyła wszystkich descendentów, później tylko męskich, określonych w ustawie XII Tablic ogólnie „filii”.

opartego na stosownej interpretacji tego przepisu uwolnienia syna spod władzy ojcowskiej drogą emancypacji²².

W braku naturalnych potomków męskich oraz przy niemożności ich osiągnięcia dalszy rozwój zasady kontynuacji rodziny musiał pójść w kierunku wytworzenia prawnych środków zabezpieczenia tej kontynuacji. Sądzić można, że społeczna i rodzinna dominacja obowiązku zapewnienia kontynuacji rodzinnej musiała spowodować jednocześnie wczesne wytworzenie prawnych środków jej zabezpieczenia.

Środkami tymi mogły być: przyjęcie obcej osoby do rodziny i rodu w drodze aktu prawnego między żyjącymi (*adrogatio; adoptio*)²³ oraz ustanowienie następcy aktem na wypadek śmierci, tj. przez testament. Taki charakter tych aktów podkreślił Cynceron, ujmując prokreację, adopcję i testament jako wyraz troski o przyszłość rodziny: „*Quid procreatio liberorum, quid propagatio nominis, quid adoptiones filiorum, quid testamentorum diligentia [...] nisi nos futura etiam cogitare?*” (*Tusc.* 1, 14, 31).

Wcześniejszą postacią ogólnej adopcji była arogacja (*adrogatio*), w której wymaganiach i postępowaniu przejawia się właśnie funkcja zastępczego środka kontynuacji rodziny i rodu. Arogowany mógł być tylko dojrzały mężczyzna *sui iuris*, który wchodził z całym swoim majątkiem i ewentualnie podległymi mu osobami pod władzę i do rodziny arogującego. W konsekwencji arogacja prowadziła do połączenia dwu rodzin dla wzmocnienia tej zagrożonej wygaśnięciem, a decydowało o tym zgromadzenie ludowe osobną uchwałą o charakterze ustawowym²⁴. Mniej znaczącą w tym zakresie rolę spełniała późniejsza adopcja *sensu stricto*. Wytworzona na nieco odmiennych zasadach była znacznie swobodniejsza w wymogach i służyła – jako czynność prywatna – osiągnięciu celów bardziej indywidualnych²⁵. Jako postać przysposobienia mogła spełniać również funkcję zabezpieczenia kontynuacji rodziny.

Zastępcza rola arogacji, jako środka zapewnienia kontynuacji rodziny (i rodu) w braku naturalnego potomka, znajduje źródłowe potwierdzenie

²² Pozbawienie ojca władzy dopiero po trzykrotnej sprzedaży syna miało na celu zabezpieczenie religijnych i gospodarczych interesów rodziny, o które musiał dbać *pater familias*. Chodziło więc o to, by nie pozabawić się szybko następcy. Z drugiej strony chronione były w ten sposób interesy syna, który traciłby zbyt szybko – jeśliby już jednorazowa sprzedaż zносиła władzę ojcowską – prawa do dziedziczenia w rodzinie agnaticznej. Por. Kaser, *Zur altrömische*, s. 478 i n.; tenże, *RPR I*, s. 59.

²³ Por. m.in.: C. Castello, *Il problema evolutivo della adrogatio*, *SDHI* 33(1967), s. 141, 160; Kaser, *RPR I*, s. 52, 65 n.; M. Kuryłowicz, *Die adoptio im klassischen römischen Recht*, Warszawa 1981, s. 15-18; C. Russo Ruggeri, *La datio in adoptionem, I, Origine, regime giuridico e riflessi politico-sociali in età repubblicana ed imperiale*, Milano 1990, *passim*.

²⁴ O arogacji zob. też: Zabłocki, *Kompetencje*, s. 68-79.

²⁵ M. Kuryłowicz, *Geneza i forma rzymskiej adopcji*, „*Annales UMCS*”, Sectio G, 1975, t. 22, s. 143-149.

u Cyclerona, gdy wyjaśnia on, że arogacja powinna służyć tym osobom, które nie mają już możliwości osiągnięcia naturalnego potomstwa: „Quod est, Pontifices, ius adoptionis? nempe ut is adoptet, qui neque procreare iam liberos possit”²⁶.

Analogiczne traktowanie arogacji i naturalnego płodzenia potomstwa od strony ich funkcji i znaczenia dla kontynuacji rodziny znajduje ponadto odbicie w przytoczonym wyżej tekście Cyclerona *Tusc.* 1, 14, 31, gdzie ujmuje on jednocześnie *procreatio liberorum* i *adoptiones filiorum* jako wyraz troski o przyszłość rodziny. Tak samo w *De domo sua* 13, 35: „Quas adoptiones, sicut alias innumerabiles, hereditates nominis, pecuniae, sacrorum secutae sunt”. Podkreślenie *sicut alias innumerabiles* wskazuje na powszechne uznanie takiej roli dokonywania arogacji²⁷. W cytowanym fragmencie znajduje także potwierdzenie znaczenia arogacji dla dziedzictwa imienia rodowego (*nominis*), majątku (*pecuniae*) oraz kultu domowego (*sacrorum*). Podobnie wagę arogacji także dla rodu oraz *sacra* podkreśla Cycleron w *De domo sua* 13, 34: „Quae deinde causa cuique sit adoptionis, quae ratio generum ac dignitatis, quae sacrorum, quaeri a pontificum collegio solet”.

Sądzić można, że przytoczone uwagi Cyclerona występującego w obronie dawnych zasad i obyczajów wyrażają, mimo pochodzenia z końca republiki, prawidłowe cechy charakterystyczne arogacji, jeszcze z okresu prawa dawnego, potwierdzając omawianą jej funkcję prawnego środka zabezpieczania kontynuacji rodziny i wzmocnienia przez to rodu²⁸.

Z kolei znaczenie testamentu jako prawnego środka zabezpieczenia kontynuacji rodziny powstaje niewątpliwie w ścisłym związku z najwcześniejszą formą testamentu, tzw. *testamentum calatis comitiis*. Ze względu na analogię co do funkcji, skutków i formy dokonywania obu tych aktów (arogacji i testamentu c.c.) współistniejących w okresie ustawy XII Tablic, wzajemny ich stosunek, zbieżności i różnice są od dawna przedmiotem dyskusji naukowej.

²⁶ *De domo sua* 13,34. Por. też 14, 36: „[...] deinde quod causa quaeri solet adoptandi, ut et is adoptet, qui, quod natura iam assequi non potest, et legitimo et pontificio iure quaerat”. M. Kuryłowicz, *Marcus Tullius Cicero o rzymskiej adopcji*, w: *Historia et ius. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Henryka Karbownika*, red. A. Dębiński, G. Górski, Lublin 1998, s. 253-263; t e n ż e, *Zasada adoptio naturam imitatur w prawie rzymskim*, w: *Plenitudo legis dilectio. Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr. hab. Bronisławowi W. Zubertowi OFM*, red. A. Dębiński, E. Szczot, Lublin 2000, s. 149-157.

²⁷ Podobnie wagę arogacji także dla rodu oraz *sacra* podkreśla Cicero w *De domo sua* 13, 34: „Quae deinde causa cuique sit adoptionis, quae ratio generum ac dignitatis, quae sacrorum, quaeri a pontificum collegio solet”. Por. także późne *Scriptores Historiae Augustae*: Vopiscus w *Aurelianus* 14.15 o arogacji cesarza Aureliana: „[...] sitque Aurelianus heres sacrorum, nominis et bonorum totiusque iuris Ulpio Crinito”. Vopiscus korzystał z wcześniejszych prac, z których prawdopodobnie zaczerpnął podany zwrot.

²⁸ Znaczenie arogacji dla rodu podkreśla zwłaszcza M. Horvat, *Les aspects sociaux de l'adrogation et de l'adoption á Rome, Studi in onore di G. Grosso*, VI, Torino 1974, s. 47-53.

Przeważa przy tym pogląd, że testament *calatis comitiis* był rodzajem arogacji na wypadek śmierci²⁹.

Częste wypowiedzi Cyncerona na temat rodziny rzymskiej i jej funkcji, w tym co do kontynuacji w następnych pokoleniach, świadczą o żywym zainteresowaniu sprawami rodziny w społeczeństwie rzymskim okresu republiki. Cynceron występował przy tym jako obrońca dawnych obyczajów życia społecznego i politycznego, chylących się coraz wyraźniej, wraz z republiką, ku upadkowi, szczególnie widocznemu w rozkładzie małżeństwa i życia rodzinnego. Już w późnej republice osłabło znaczenie rodu, zaś w okresie klasycznym *ius gentilitium* wyszło zupełnie z praktycznego zastosowania (G. 3, 17)³⁰. W okresie pryncypatu struktura rodziny rzymskiej uległa dalszym znacznym przeobrażeniom. Szczególnym przemianom uległa także obyczajowość, wpływając zasadniczo na upadek wartości rodzinnych, wzrost liczby rozwodów i degradację małżeństwa³¹. Odbiciem tych niekorzystnych zmian stało się m.in. ustawodawstwo rodzinne cesarza Augusta³². Dowodzi ono z jednej strony powagi sytuacji, jaka wytworzyła się wówczas w społeczeństwie rzymskim, z drugiej zaś wskazuje, że problemy prawidłowego rozwoju rodziny były nadal przedmiotem zainteresowania rzymskiego państwa i prawa.

THE CONTINUATION OF THE FAMILY IN THE ROMAN STATE AND LAW DURING THE REPUBLIC

Summary

The concern about the descendants of the head of a family in the Roman state during the republic resulted not only from the individual interests of particular

²⁹ Por. m.in.: Kaser, *La famiglia*, s. 52; tenże, RPR I, s. 94; U. v. Lübtow, *Die Entwicklungsgeschichtlichen Grundlagen der römische Erbrechts. Studi de Francisci I*, s. 424 n.; Zabłocki, *Kompetencje*, s. 115-119 (z dalszą literaturą).

³⁰ Analizę rozkładu obyczajowego społeczeństwa rzymskiego na przełomie republiki i pryncypatu zawiera (w literaturze polskiej) ostatnio praca G. Kuleczki, *Prawo rzymskie epoki pryncypatu wobec dzieci pozamajążeńskich*, Wrocław 1969, s. 5 n. Por. także literaturę tam podaną.

³¹ Por. m.in.: J. Carcopino, *Życie codzienne w Rzymie*, Warszawa 1960, s. 111; Kuleczka, *Prawo*, s. 5 n.; Kaser, RPR I, s. 269; M. Kuryłowicz, *Prawo i obyczaje w starożytnym Rzymie*, Lublin 1994, s. 54 n.

³² O ustawach prorodzinnych cesarza Augusta por. m.in.: Kuleczka, *Prawo*, s. 12-15; Kuryłowicz, *Prawo i obyczaje*, s. 54-68; D. Nörr, *The Matrimonial Legislation of Augustus. An Early Instance of Social Engineering*, w: *The Irish Jurist*, vol. XVI, Dublin 1981, s. 350 n.; M. Zabłocka, *Przemiany prawa osobowego i rodzinnego w ustawodawstwie dynastii julijsko-klaudyjskiej*, Warszawa 1987, s. 34-94.

families but it was also under the care and protection of the state and society. The Roman law at that time worked out special legal means to protect that continuation when it was impossible in a natural way. Those means could be legal acts between the living (*adrogatio, adoptio*), and the establishment of a successor by a legal act in case of death, i.e. through a written will. The author develops the above problems by placing them firmly within the social circumstances of the period under discussion and draws on to numerous monuments of Roman writing.

Translated by Jan Kłos

WOJCIECH ŁĄCZKOWSKI

Lublin

WOLNOŚĆ SŁOWA W MEDIACH A POSZANOWANIE GODNOŚCI CZŁOWIEKA W PRAWIE POLSKIM*

Określony w tytule temat przedstawiony zostanie w trzech punktach. Pierwszy poświęcony jest opisowi obowiązującego w Polsce stanu prawnego regulującego omawianą problematykę. W drugim omówione są dylematy związane z interpretacją i stosowaniem prawa opisanego w punkcie pierwszym. Wreszcie w ostatniej części opracowania przedstawione zostaną refleksje i wnioski nawiązujące do aksjologicznego uwarunkowania wolności słowa w mediach.

I

Prawne regulacje dotyczące wolności słowa w mediach zawarte są głównie w dwóch aktach: w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.¹ oraz w ustawie z 26 stycznia 1984 r. *Prawo prasowe*².

Ponadto wolności słowa w mediach dotyczy szereg norm rozproszonych w wielu innych źródłach prawa, jak np. w ustawie z 29 grudnia 1992 r. *o radiofonii i telewizji*³ czy w Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 r.⁴ oraz w protokołach dodatkowych do tej Konwencji.

Konstytucja RP omawianą problematykę reguluje w kilku artykułach, które na podstawie jej artykułu 8 ustęp 2 należy stosować bezpośrednio.

* Referat wygłoszony na II Międzynarodowej Konferencji „Kultura i prawo. Wolność w mediach”, Lublin, 18-20 maja 2000 r.

¹ Dz. U. nr 78, poz. 483.

² Dz. U. nr 5, poz. 24 ze zm.

³ Dz. U. z 1993 r., nr 7, poz. 34 ze zm.

⁴ Dz. U. z 1993 r., nr 61, poz. 284.

W szczególności należy tu wymienić art. 14, który stwierdza, że Rzeczpospolita Polska zapewnia wolność prasy i innych środków społecznego przekazu. Powyższe postanowienie Konstytucji doznaje istotnego wzmocnienia w art. 54 ust. 1, który „każdemu zapewnia wolność wyrażania swoich poglądów oraz pozyskiwania i rozpowszechniania informacji”, a także w art. 54 ust. 2, który zakazuje cenzury prewencyjnej środków społecznego przekazu oraz koncesjonowania prasy. Rozwinięciem wspomnianej wyżej konstytucyjnej zasady wolności środków społecznego przekazu są postanowienia art. 61. Ustęp 1 tego artykułu stanowi m.in., że obywatel ma prawo do uzyskiwania informacji o działalności organów władzy publicznej oraz osób pełniących funkcje publiczne, a w ustępie 2 następuje doprecyzowanie powyższego stwierdzenia przez objaśnienie, że prawo do uzyskiwania informacji obejmuje dostęp do dokumentów oraz wstęp na posiedzenia kolegialnych organów władzy publicznej pochodzących z powszechnych wyborów, z możliwością rejestracji dźwięku lub obrazu. Jest rzeczą oczywistą, że powyższe postanowienia dotyczą także, a może nawet przede wszystkim, dziennikarzy.

Jednak Konstytucja RP zawiera również pewne ograniczenia wolności słowa. Ograniczenia te, w myśl art. 31 ust. 3 Konstytucji, mogą być ustanawiane tylko w ustawie i tylko wtedy, gdy są konieczne w demokratycznym państwie 1) dla jego bezpieczeństwa lub porządku publicznego, 2) dla ochrony środowiska, 3) ze względu na zdrowie publiczne, 4) ze względu na moralność publiczną, 5) ze względu na wolności i prawa innych osób. Ograniczenia te nie mogą naruszać eufemistycznie określonej w Konstytucji „istoty wolności i praw”.

Konstytucja szczególnie mocno akcentuje potrzebę ochrony osób trzecich. Dodatkowo, niezależnie od przytoczonego wyżej przepisu, nawiązuje do tego w dwóch miejscach. W art. 31 ust. 1 postanawia, że każdy jest obowiązany szanować wolności i prawa innych, a w art. 47, że każdy ma prawo do ochrony prawnej życia prywatnego, rodzinnego, czci, dobrego imienia. Ponadto w art. 61 ust. 3 Konstytucja dopuszcza możliwość ograniczenia omówionego wyżej tzw. prawa do informacji. Ograniczenie to może nastąpić wyłącznie ze względu na określoną w ustawach ochronę wolności i praw innych osób i podmiotów gospodarczych oraz ochronę porządku publicznego, bezpieczeństwa lub ważnego interesu gospodarczego państwa.

Przedstawione wyżej główne regulacje odnoszące się do wolności słowa w środkach społecznego przekazu mają – z uwagi na naturę Konstytucji – charakter podstawowy. Wymaga to, aby podporządkowane im zostały wszystkie inne normy prawne z tego zakresu zawarte w aktach prawnych hierarchicznie niższych wobec Konstytucji. Wśród tych aktów przede wszystkim należy wyróżnić ustawę *Prawo prasowe*. Jest to wprawdzie ustawa pochodząca jeszcze z okresu PRL, ale w okresie III RP była wielokrotnie nowelizowana, także po wejściu w życie obecnie obowiązującej Konstytucji (ostatnio

w 1999 r.). Dlatego ustawa ta w swej treści zawiera wiele powtórzeń lub uszczegółowień postanowień Konstytucji. Rozstrzyga także niektóre wątpliwości semantyczne. Na przykład stwierdza, że przez prasę, w rozumieniu ustawy, należy rozumieć nie tylko publikacje periodyczne, takie jak dzienniki i czasopisma, lecz również m.in. programy radiowe i telewizyjne czy wszelkie istniejące i powstające w wyniku postępu technicznego środki masowego przekazywania (art. 7). Już w pierwszym artykule ustawa postanawia, że prasa korzysta z wolności wypowiedzi, a w dalszej części zawiera szereg szczegółowych regulacji, które mają gwarantować prasie dostęp do informacji. Podobnie jak Konstytucja, *Prawo prasowe* formułuje pod adresem prasy wiele wymagań. Stwierdza przede wszystkim, że prasa jest zobowiązana „do prawdziwego przedstawiania omawianych zjawisk” (art. 6 ust. 1). Cały rozdział *Prawa prasowego* poświęcony jest prawom i obowiązkom dziennikarza (rozdział 2). Chodzi w nim zwłaszcza o uprawnienia dziennikarza do uzyskiwania informacji, ale także o określenie sposobu jego postępowania i granic, których nie powinien przekraczać. Poza ogólnikowymi sformułowaniami, takimi jak np.: „zadaniem dziennikarza jest służba społeczeństwu i państwu”, „dziennikarz ma obowiązek działania zgodnie z etyką zawodową i zasadami współżycia społecznego, w granicach określonych przepisami prawa”, *Prawo prasowe* zawiera wiele postanowień szczegółowszych. Zgodnie z nimi dziennikarz jest m.in. obowiązany zachować staranność i rzetelność przy zbieraniu i wykorzystywaniu materiałów prasowych, zwłaszcza sprawdzić zgodność z prawdą uzyskiwanych wiadomości lub podać ich źródło, a także chronić dobra osobiste innych osób. Bez zgody osoby zainteresowanej nie wolno publikować informacji oraz danych dotyczących prywatnej sfery życia, chyba że wiąże się to bezpośrednio z działalnością publiczną danej osoby. Dziennikarzowi nie wolno prowadzić ukrytej działalności reklamowej, wiążącej się z uzyskiwaniem korzyści majątkowej bądź osobistej, a także dotyczy go wiele ograniczeń związanych z postępowaniem sądowym.

Przedstawione wyżej najważniejsze regulacje dotyczące wolności słowa w mediach, nie wyczerpują oczywiście wszystkich przypadków interwencji prawa w tę sferę aktywności prasy. Wymienić tu można dla przykładu ustawę z 29 grudnia 1992 r. *o radiofonii i telewizji*, która m.in. stanowi, że audycje powinny szanować uczucia religijne odbiorców, a zwłaszcza respektować chrześcijański system wartości, za podstawę przyjmując uniwersalne zasady etyki.

Niezwykle duże znaczenie ma ratyfikowana przez Polskę Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 r. Nie ma wątpliwości, że postanowienia tej Konwencji są wiążące, co wynika wprost z Konstytucji (art. 241 ust. 1 w związku z art. 89 ust. 1) i co zostało przesądzone także wcześniej w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego i Sądu Najwyższego. Z interesującego nas punktu widzenia podstawowe zna-

czenie ma zagwarantowana przez tę Konwencję wolność wypowiedzi. Sformułowane to zostało w art. 10 jako „prawo do wolności wyrażania opinii”, obejmujące wolność posiadania poglądów oraz otrzymywania i przekazywania informacji i idei bez ingerencji władz publicznych i bez względu na granice państwowe. Konwencja nie traktuje tej wolności w sposób bezwzględny. Stwierdza bowiem (art. 10 ust. 2), że „korzystanie z tych wolności pociągających za sobą obowiązki i odpowiedzialność może podlegać takim wymogom formalnym, warunkom, ograniczeniom i sankcjom, jakie są przewidziane przez ustawę i niezbędne w społeczeństwie demokratycznym w interesie bezpieczeństwa państwowego, integralności terytorialnej lub bezpieczeństwa publicznego, ze względu na konieczność zapobieżenia zakłóceniu porządku lub przestępstwu, z uwagi na ochronę zdrowia i moralności, ochronę dobrego imienia i praw innych osób oraz ze względu na zapobieżenie ujawnieniu informacji poufnych lub na zagwarantowanie powagi i bezstronności władzy sądowej”.

Wszystkie przytoczone wcześniej przepisy nabierają rzeczywistej treści i znaczenia dopiero w wyniku ich interpretacji i stosowania zarówno przez Trybunał Konstytucyjny, sądy krajowe, jak i – w odniesieniu do cytowanej Konwencji z 1950 r. – przez Europejski Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu (a do 31 października 1998 r. również przez Europejską Komisję Praw Człowieka). Dlatego warto tym sprawom poświęcić nieco uwagi, gdyż mogą być one źródłem poważnych dylematów.

II

W Polsce orzecznictwo dotyczące wolności słowa nie jest zbyt liczne. Pięć orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego, niewiele orzeczeń sądów powszechnych i Naczelnego Sądu Administracyjnego nie doprowadziło do rozwiązania wszystkich problemów i wątpliwości z omawianego zakresu, jakkolwiek niektóre sprawy udało się ostatecznie wyjaśnić. Dotyczy to np. ogólnego wymogu sformułowanego w polskim prawie wewnętrznym i w przytoczonej wyżej Europejskiej Konwencji z 1950 r., mówiącego o potrzebie przestrzegania zasad moralności. Wątpliwości dotyczące tego sformułowania były w Polsce tak duże, że doprowadziły nawet do dwukrotnego zajęcia się nimi przez Trybunał Konstytucyjny. Chodziło zwłaszcza o wyjaśnienie, jakich zasad moralnych sformułowanie to dotyczy, skoro brakuje jednego, akceptowanego przez wszystkich ludzi systemu wartości. Właśnie w związku z tym cytowane wcześniej przepisy mówiące o potrzebie respektowania chrześcijańskiego systemu wartości zostały zakwestionowane, jako niezgodne z Konstytucją.

tucją. Trybunał Konstytucyjny nie dopatrył się jednak niekonstytucyjności tych przepisów. Z orzeczenia w tej sprawie wynika, że w naszym kręgu cywilizacyjno-kulturowym zasady moralności wynikają w sposób naturalny z chrześcijańskiego systemu wartości, co pozwala przyjąć za podstawę uniwersalne zasady etyki. W uchwale z 20 marca 1994 r. (W3/93) Trybunał Konstytucyjny stwierdził, że wymienienie w ustawie chrześcijańskiego systemu wartości stanowi, obok innych wymogów adresowanych do mediów publicznych, „wyliczenie przykładowe, uzasadnione głębokim zakorzeniem tych wartości w tradycji i kulturze społeczeństwa polskiego bez względu na stosunek danej osoby do religii”. W orzeczeniu Trybunału Konstytucyjnego z 7 czerwca 1994 r. (K17/93) Trybunał, uspokajając przeciwników powyższych sformułowań ustawowych, stwierdził, że „nie można utożsamiać pojęcia wartości chrześcijańskie z religią”. Pojęcie to wyraża natomiast „uniwersalne zasady etyki kręgu kultury śródziemnomorskiej”. Od tego czasu przytoczone wyżej przepisy ustawy *o radiofonii i telewizji* nie były wprawdzie oficjalnie kwestionowane, lecz nie oznacza to, że są one zawsze w pełni respektowane. Zwłaszcza programy telewizyjne i niektóre czasopisma dostarczają wiele przykładów z tego zakresu.

Poważnym problemem stwarzającym wrażenie utrzymywania się zabronionej prawem cenzury prewencyjnej są wydawane niekiedy przez sądy tzw. postanowienia zabezpieczające. Postanowieniami tymi sądy zakazują publikacji określonych materiałów prasowych. Postanowienia takie znajdują swoje oparcie nie tyle w prawie prasowym, ile w kodeksie postępowania cywilnego, który w art. 730 § 1 stanowi: „W celu zabezpieczenia roszczenia, którego dochodzić można w sądzie powszechnym lub przed sądem polubownym, sąd może wydać zarządzenie tymczasowe, jeżeli roszczenie jest wiarygodne, a brak zabezpieczenia mógłby wierzyciela pozbawić zaspokojenia. Wydanie zarządzenia tymczasowego jest dopuszczalne także w innych wypadkach, gdy jest to konieczne do zabezpieczenia wykonalności orzeczenia w sprawie”. Stosowanie tego przepisu w sprawach, w których dochodzi do konfliktów wolności prasy z ochroną dóbr osobistych, wywołuje liczne krytyczne komentarze, a nawet interwencje Rzecznika Praw Obywatelskich⁵. Łączy się bowiem – jak wspomniano – z konstytucyjnym zakazem cenzury prewencyjnej, a także z podobnymi rozwiązaniami w prawie międzynarodowym. Istota kilku głośnych procesów sądowych z tego zakresu sprowadzała się do pytania, czy dotyczą one spraw, które mogą być przedmiotem uzasadnionego zainteresowania opinii publicznej. Na gruncie omówionego w punkcie 1 prawa polskiego obiektem takiego zainteresowania może być działalność organów władzy publicznej, a także osób pełniących funkcje publiczne. Z uzasadnienia wyroku

⁵ Szerzej na ten temat zob.: M. Cieśliński, I. Kondak, *Postanowienia zabezpieczające a wolność prasy*, „Przegląd Sądowy” 2000, nr 3.

Trybunału Konstytucyjnego z 21 października 1998 r. (K24/98) wynika, że osoby prowadzące działalność publiczną, inaczej aniżeli osoby prywatne, muszą liczyć się z zainteresowaniem opinii społecznej nie tylko prowadzoną przez nich działalnością publiczną, lecz także ich życiem prywatnym. Na wniosek I Prezesa Sądu Najwyższego Trybunał Konstytucyjny w uchwale z 2 marca 1994 r. (W3/93) wypowiedział się na temat możliwości dokonywania oceny programu przed jego wyemitowaniem przez podmioty inne niż nadawca. Powtórzył tam, że wolność słowa stanowi jedno z podstawowych praw człowieka, przysługujących w naturalny sposób każdej jednostce ludzkiej. W związku z tym Trybunał stwierdził, że jednym z elementów istoty wolności słowa jest wolność od cenzury prewencyjnej, rozumianej jako przyznanie organom państwowym kompetencji do kontrolowania treści wypowiedzi przed ich przekazaniem odbiorcy. Państwo natomiast może ustanawiać mechanizmy następczej odpowiedzialności za nadużycia wolności słowa, a ingerencja uprzednia może być dopuszczalna tylko wyjątkowo, jako uboczny efekt innych legitymowanych konstytucyjnie działań państwa (np. ścigania przestępstw). Należy podkreślić, że powyższa uchwała Trybunału Konstytucyjnego wyprzedziła późniejszy zakaz cenzury prewencyjnej *expressis verbis* sformułowany w Konstytucji z 1997 r.

Na tym tle jeszcze większą krytykę wywoływały postanowienia zabezpieczające sądów, które – pomimo że były niekiedy uchylane przez sądy odwoławcze – praktycznie uniemożliwiały w stosownym terminie opublikowanie informacji interesujących obywateli. Sądy uzasadniały to prawdopodobieństwem naruszenia dóbr osobistych lub zniesławienia osób prawnych.

Zupełnie inne, znacznie liberalniejsze podejście do wolności słowa w mediach reprezentuje orzecznictwo Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, odwołujące się do omówionej wyżej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności z 4 listopada 1950 r., a zwłaszcza do jej art. 10 ustęp 2. Trybunał w Strasburgu bardzo szczegółowo bada zwłaszcza tzw. klauzule ograniczające, które są dopuszczalne tylko w sytuacjach przewidzianych przez prawo, są konieczne w demokratycznym społeczeństwie i wprowadzone są ze względu na cele przewidziane w Konwencji. Należy także podkreślić, że w prawie wspólnotowym wolność wypowiedzi, w zakresie określonym w cytowanym art. 10 Konwencji, jest traktowana jako tzw. prawo podstawowe, jako zasada ogólna prawa wspólnotowego. Jest to jakby pierwowzór dla rozwiązań zawartych w Konstytucji RP.

Pomimo stosunkowo licznych przepisów prawa, a także rozrastającego się orzecznictwa dotyczącego wolności słowa w mediach, problem jest daleki od rozwiązania. Co więcej: odnieść można wrażenie, że siła mediów i nowoczesne rozwiązania techniczne utrudniają coraz bardziej odpowiedź na pytanie, jak należy określić granice wolności słowa, aby nie dochodziło do kolizji z godnością człowieka.

III

Problemy, które częściowo zostały wyżej przedstawione, a które pojawiają się w toku stosowania prawa regulującego wolność słowa w mediach, skłaniają do refleksji i rodzą ogólniejsze wnioski. Dzieje się tak zwłaszcza, gdy spojrzysz na te problemy z punktu widzenia godności osoby ludzkiej.

Wolność słowa, wolność publicznego wyrażania własnych poglądów i formułowania własnych opinii traktowana jest powszechnie jako jeden z filarów wolności człowieka. Szczególnie mocne podkreślenie potrzeby wolności słowa jest zrozumiałą reakcją na totalitarne systemy polityczne, które narzucały treść i formę publicznie wypowiedzanego słowa, a nawet starały się „po orwellowsku” formować sposób myślenia. Obsesyjnie stosowana cenzura prewencyjna, dużo zakazów wyrażających się np. w tzw. czarnych księgach cenzury, nakazy używania stereotypowego języka w mediach oraz rozbudowany aparat administracyjny wyspecjalizowany w uprzednim i następczym kontrolowaniu słowa wyrażanego publicznie – doprowadziły po upadku tych systemów (tak jak w Polsce) do bardzo silnego odreagowania. Odnieść można wrażenie, że zażenowanie wywołuje inne niż zachwyty mówienie o wolności słowa. Paradoksalnie na tę wolność powołują się także dawni gorliwi propagandziści i zwolennicy cenzury, którzy – wykorzystując fascynację wolnością słowa – wydają wysoko nakładowe pisma, w których w sposób zupełnie bezkarny od wielu lat poniżają godność osób, całych grup społecznych czy instytucji. Brak reakcji na tego typu publikacje wynika – być może – z owego uczucia zażenowania, a nawet lęku przed zarzutem o dążenie do ograniczenia wolności słowa. Wydaje się, że na odreagowanie po okresie rządów totalitarnych nakładają się tendencje do tworzenia nowych wzorów zachowania, a nawet nowej moralności, agresywnie zwalczającej dotychczasowe systemy wartości, z których wyrosła cywilizacja euroamerykańska. Tendencje te widoczne są w wielu rozwiniętych i dojrzałych demokracjach, w których albo nigdy nie panował totalitaryzm, albo już dawno z niego się otrząsnęły. Z tego typu tendencjami, artykułowanymi publicznie, jest także bardzo trudno dyskutować. Poglądy przeciwne zastanym wartościom głoszone są w sposób niezmiernie wyrafinowany intelektualnie i przy użyciu pojęć należących do zbioru najszlachetniejszych słów takich, jak np. tolerancja, obiektywizm, demokracja, pluralizm czy – zwłaszcza – wolność człowieka. Próby podjęcia dyskusji na te tematy spotykają się na ogół z silną reakcją i używaniem tak mocnych słów, jak: ksenofobia, nietolerancja, amoralność, zacofanie itp. Trudno się zatem dziwić, że wolność słowa staje się stopniowo coraz bardziej jednostronna.

Powyzsze refleksje bynajmniej nie pomagają sformułować przekonujących wniosków. Należy przede wszystkim odrzucić łatwy pomysł powrotu do nowego, szczegółowego katalogu zakazów i nakazów należącego do sfery

cenzury prewencyjnej. Można jedynie próbować określić bardzo ogólne niezbędne wymogi stawiane mediom z punktu widzenia potrzeby ochrony godności człowieka.

Jednym z tych wymogów, najbardziej oczywistym i najczęściej określonym w prawie, jest obowiązek dążenia do prawdy. Dziennikarza powinna dyskwalifikować każda próba wprowadzenia opinii społecznej w błąd i manipulowania poglądami ludzi. Przy współczesnych, rozwiniętych metodach socjotechnicznych wymóg ten jest szczególnie ważny. Operowanie tendencyjnie zestawionymi faktami lub półprawdami może prowadzić do dużej swobody w kształtowaniu poglądów. Przykładem mogą tu być kampanie wyborcze, które, jeśli są umiejętnie prowadzone, u mniej politycznie wyrobionych adresatów ugruntowują przekonanie co do wybitnych walorów jednostek, które tych cech są pozbawione, a wzbudzają niechęć do osób wartościowych, szlachetnych i prawych. Te możliwości mediów powodują, że stają się one czwartą władzą, ale właśnie dlatego nie mogą pozostawać poza wszelką kontrolą (pozostałe władze podlegają określonej prawem kontroli). Dochodzimy tu do drugiego wymogu. Przypomina on postulat sformułowany przez Ojca Świętego pod adresem świata nauki. Na jednym ze spotkań z tym środowiskiem w Polsce powiedział On, że naukowiec powinien dążyć do prawdy i dobra.

Wydaje się, że również dziennikarz nie tylko powinien uczciwie dążyć do poznania i ukazania prawdy, lecz ponadto do tego, aby owa prawda służyła dobru. Można bowiem sobie wyobrazić, a nawet są tego przykłady, że media opisują prawdziwe wydarzenia z zakresu patologii społecznej, wynaturzenia i zachowania skrajnie amoralne tylko w celu epatowania odbiorców, rozbudzania niskich instynktów ludzkich i powiększania w ten sposób nakładów pisma. Ukazywanie zła, choćby było nawet prawdziwe, wydaje się tam celem samym w sobie. Podkreślają to niekiedy nawet tytuły niektórych pism akcentujące negację i zło. Dodanie zatem do konieczności ukazywania prawdy wymogu dobra staje się warunkiem spełnienia pozytywnych funkcji przez media.

Oczywiście sprawa nie jest prosta, o ile bowiem wymóg prawdy poddaje się kontroli i jest stosunkowo łatwo weryfikowalny, o tyle wymóg dobra musi być oceniany na tle jakiegoś określonego systemu aksjologicznego. Systemem takim może być aksjologia głosząca wartości najbardziej uniwersalne albo – mówiąc inaczej – nie stanowiąca dla nikogo rzeczywistego zagrożenia. Nie ma wątpliwości, że aksjologią taką jest system wartości nakazujący nie tylko szacunek, ale wręcz prawdziwą, rozsądną miłość do wszystkich ludzi, nie wyłączając nieprzyjaciół. Chodzi więc o chrześcijaństwo, którego istotą jest m.in. powyższy nakaz. Powoduje to, że brak racjonalnych powodów, aby ktokolwiek mógł lękać się dobra, którym są wartości chrześcijańskie. Co najwyżej można obawiać się ludzi, którzy deklarując przynależność do tego świata wartości, łamią jego nakazy. Jest to jednak zupełnie inne zagadnienie. Dlatego dobrze się stało, że w ustawie *o radiofonii i telewizji* wprowadzono wymóg respekto-

wania wartości chrześcijańskich. Szkoda jedynie, że wymóg ten tak rzadko jest przestrzegany i że nie dotyczy on wszystkich mediów. Dążenie do dobra jest jednak postulatem, do którego należałoby zmierzać, doprowadzając do odpowiednich sformułowań w Konstytucji, a najlepiej także w prawie międzynarodowym. Może uniknięto by dzięki temu nie tylko wielu nieporozumień dotyczących wolności słowa w mediach, ale także ograniczono by zagrożenia, jakie wolność ta może stwarzać dla godności osoby ludzkiej.

THE FREEDOM OF SPEECH IN THE MEDIA VERSUS RESPECT FOR THE DIGNITY OF MAN IN THE POLISH LAW

S u m m a r y

The author undertakes the problem of a clash between the freedom of speech in the media and respect for the dignity of man. Such clashes are possible and do happen in the current Polish law. The first part of the study discusses the current legal status. Then the paper shows the dilemmas connected with an interpretation and application of the regulations. The final part of the paper consists of reflections and conclusions which draw to the axiological conditions of the freedom of speech in the media. The author attempts to define the indispensable requirements which the media have to meet if they want to defend human dignity. He puts forward some postulates for the alteration of the law now binding.

Translated by Jan Kłós

ARTUR MEZGLEWSKI
Lublin

AKCJA LIKWIDACYJNA NIŻSZYCH ZAKONNYCH SEMINARIÓW DUCHOWNYCH W DNIU 3 LIPCA 1952 R.

3 lipca 1952 r. w całej Polsce władze państwowe przeprowadziły akcję mającą na celu likwidację zakładów naukowo-wychowawczych prowadzonych przez zgromadzenia zakonne. Akcją tą zostały objęte przede wszystkim wszystkie tzw. małe seminaria, a także internaty i niektóre domy formacyjne zgromadzeń. Wyższe zakonne seminaria duchowne zasadniczo nie zostały objęte akcją¹. Celem tego opracowania będzie przybliżenie – na bazie dostępnych materiałów źródłowych, znajdujących się głównie w Archiwum Akt Nowych w Warszawie oraz Archiwum Sekretariatu Episkopatu Polski – działań faktycznych związanych z likwidacją zakładów, a także ocena zgodności tych działań z obowiązującym wówczas prawem.

I. CHARAKTER, ZAKRES I PRZEBIEG AKCJI

Z zachowanych dokumentów wynika, iż akcja ta została zaplanowana i przeprowadzona na skutek decyzji wydanych centralnie, „zgodnie z otrzymanymi wytycznymi”², chociaż trudno na dzień dzisiejszy ustalić, gdzie znajdował się główny ośrodek decyzyjny³. Domniemywać można, iż akcję nadzorował

¹ Wyjątek stanowiły tutaj WSD XX. Salezjanów w Oświęcimiu oraz Wydział Humanistyczny WSD OO. Reformatów w Wieliczce, którego studentami byli zakonnicy profesji.

² Zob. Archiwum Akt Nowych w Warszawie (dalej cyt.: AAN), Urząd do Spraw Wyznań (dalej cyt.: UdSW), Sprawozdanie do delegacji nr R-2575 z 2.07.1952 r., sygn. 18/526.

³ Zdaniem Dyrektora UdSW likwidacja małych seminariów duchownych dokonana została na polecenie Rządu. Zob. Archiwum Sekretariatu Episkopatu Polski (dalej cyt.: ASEP), Pismo Dyrektora UdSW A. Bidy do Prymasa Polski z 7.08.1952 r., nr II.2a/28/52, poz. w oprac. Z innego pisma UdSW wynika natomiast, iż decyzje o likwidacji szkół zakonnych podjęły władze oświatowe. Zob. AAN, UdSW, Pismo UdSW do Wołowika Eugeniusza zam. w Sokołowie Podlaskim z 31.08.1952 r., nr 147/52, sygn. 15/128.

Urząd do Spraw Wyznań, skoro sprawozdania z jej przebiegu przesyłane były do dyrekcji tegoż Urzędu.

Organizacja akcji wyglądała następująco. W celu jej przewodniczenia, na szczeblu lokalnym powołane zostały tzw. wojewódzkie trójki, składające się w każdym przypadku z przedstawicieli KW PZPR, WUBP i WRN. Trójki te miały za zadanie przygotowanie szczegółowych planów likwidacji poszczególnych zakładów oraz wytypowanie składów osobowych ekip biorących bezpośredni udział w akcji. Szczegółowy instruktaż przeprowadzany był bądź to w dzień poprzedzający akcję, bądź też we wczesnych godzinach rannych 3 lipca. Nie ulega wątpliwości, że wielu uczestników tych zdarzeń o charakterze akcji dowiadywało się dopiero na miejscu.

Akcję rozpoczynano 3 lipca 1952 r.⁴, najczęściej pomiędzy godziną 8.00 a 9.00 rano i trwała ona najczęściej do zmroku. W każdej z nich brało udział od kilkunastu do kilkudziesięciu – bądź nawet więcej – urzędników i funkcjonariuszy różnych służb. W każdym wypadku działano z zaskoczenia, bez wcześniejszego powiadomienia o zamierzonej likwidacji zakładu. We wszystkich wypadkach scenariusz działań był mniej więcej taki sam: „komisje wojewódzkie”, po przedstawieniu odpowiednich dokumentów⁵, przystępowały do inwentaryzacji pomieszczeń oraz wszystkich ruchomości znajdujących się na terenie zakładu. W pierwszej kolejności rekwirowano całą dokumentację dotyczącą zakładu, w tym także archiwalia, pieczęcie i akta personalne wychowanków⁶. Podczas gdy kierownictwo komisji zajmowało dokumentację znajdującą się w kancelariach zakładów, inni członkowie komisji, plądrując po prywatnych mieszkaniach nawet nieobecnych zakonników, skrzętnie rewidowali wszelkie druki i dokumenty, jakie tam znalezione. Wszystkie pomieszczenia, które komisje uznały za będące częścią seminarium, zostawały opieczetowane, bez możliwości wynoszenia z nich jakichkolwiek rzeczy, w tym także osobistych. W wielu wypadkach w ten sposób opieczetowane zostały cele mieszkalne zakonników⁷. Następnie zajmowano budynek, bądź też jego część, odmurowując część zabraną od pozostawionej do zamieszkania dotychczasowym lokatorom. Czyniono to bez porozumienia z urzędami konserwatorskimi i wbrew

⁴ W jednym przypadku likwidacji dokonano w dniu następnym, tj. 4 lipca 1952 r. Chodzi tutaj o NSD XX. Palotynów w Chełmnie. Termin został przesunięty z tego powodu, iż 3 lipca odbywał się odpust parafialny. Termin ten został przesunięty „w porozumieniu z władzami centralnymi”. Zob. AAN, UdSW, Sprawozdanie wojewódzkiej trójki z przebiegu likwidacji małych seminariów zakonnych na terenie województwa bydgoskiego, sygn. 18/526.

⁵ Dokumenty te zostaną omówione w dalszej części artykułu.

⁶ Dokumenty i stemple przekazywane były do zabezpieczenia wydziałom oświaty poszczególnych wojewódzkich prezydiów rad narodowych.

⁷ Dla przykładu stało się tak w Rozwadowie, gdzie opieczetowano pomieszczenia mieszkalne gwardiana klasztoru, kleryków, a także stolarza i zakrystianina. Wszystkich zmuszono do natychmiastowego opuszczenia swoich mieszkań. Zob. AAN, UdSW, Pismo OO. Kapucynów z Rozwadowa do Prezydenta B. Bieruta z 8.07.1952 r., sygn.15/156.

przepisom budowlanym i o ochronie zabytków, szpecąc przy tym zabytkowe budowle. Prace murarskie prowadziły ekipy, które przybywały wraz z przedstawicielami władz. W każdym niemal przypadku zajęciu ulegały kuchnie wraz z całym zapleczem, refektarze, furty zakonne, a więc pomieszczenia niezbędne dla funkcjonowania nie tylko klasztoru, ale każdego gospodarstwa domowego. Zdarzały się wypadki, że zajmowano także kaplice, które nakazywano przenieść w inne miejsce. Na czas akcji teren zakładów był otoczony przez funkcjonariuszy, którzy pilnowali, aby nikt (nieraz przez cały dzień) nie wychodził ani nie wchodził do zakładu⁸. Nie dopuszczano też do kontaktu telefonicznego „uwięzionych” w zakładzie mieszkańców i gości.

Ponadto w wielu przypadkach działania „komisji” charakteryzowała wyjątkowa brutalność i bezwzględność. Dochodziło do takich ekscesów, jak rozbijanie zamków, wywożenie siłą seminarzystów z zakładu⁹, szykany, pozostawianie domowników przez cały dzień w jednym pomieszczeniu itp.

Chociaż był to czas wakacyjny, w wielu zakładach znajdowali się nieliczni wychowankowie. Akcja stała się zatem dobrym pretekstem dla odwiedzenia ich od stanu duchownego. Nierzadko „komisje” żądały wprost zrzucenia habitów i wyjazdu do domów rodzinnych albo też w zamian za porzucenie zakonnej szkoły, oferowały miejsca w szkołach państwowych, a ponadto bezpłatne wyjazdy na kolonie itp.¹⁰ Komisje przeznaczały odpowiednie fundusze potrzebne na powrót alumnów do domów, dowożąc ich nawet do stacji kolejowych własnymi środkami lokomocji.

W każdym przypadku wraz z organizatorami akcji na miejsce przybywali nowi gospodarze zajętych lokali i w tym samym dniu przejmowali zakład. W tym samym dniu też pojawiały się na drzwiach frontowych tablice informujące o nowym przeznaczeniu nieruchomości, a nowi lokatorzy zagospodarowywali przejęte nieruchomości i ruchomości.

Akcją 3 lipca – co ciekawe – objęte zostały jedynie seminaria zakonne. Niższe seminaria diecezjalne nie były w tym dniu zajmowane¹¹.

⁸ Wprawdzie w przyklasztornych kościołach odbywały się codzienne nabożeństwa, jednakże uniemożliwiano parafianom jakikolwiek kontakt z mieszkańcami klasztoru. Posuwano się nawet do tak drastycznych metod, jak blokowanie konfesjonałów przez funkcjonariuszy służby bezpieczeństwa. Zob. Pismo OO. Kapucynów z Rozwadowa.

⁹ Stosowano przy tym różne argumentacje, np. w Sanoku eksmitowano z miasta 18 kleryków, powołując się na przepisy o pasie granicznym, który *de facto* w tym miejscu nie istniał. Zob. AAN, UdSW, Pismo Prowincjała Prowincji Południowej Zakonu OO. Franciszkanów do Prezydenta B. Bieruta z 16.07.1952 r., sygn. 15/164.

¹⁰ Taka sytuacja miała m.in. miejsce podczas likwidacji Collegium Marianum w Wadowicach. Zob. AAN, UdSW, Protokół z zajęcia gmachu Collegium Marianum, w którym mieściło się od 1909 r. NSD Stowarzyszenia Apostolstwa Katolickiego (XX. Pallotyni) w Wadowicach na Kopcu (Klecza Dolna) przez Komisję Likwidacyjną WRN w Krakowie, sygn. 15/159.

¹¹ Z pewnymi wyjątkami. Otóż zostały zamknięte dwa seminaria diecezjalne: diecezji siedleckiej w Sokołowie Podlaskim oraz diecezji warmińskiej we Fromborku. Oba te seminaria prowa-

II. WYKAZ ZLIKWIDOWANYCH ZAKŁADÓW

Co do liczby zajętych zakładów w źródłach i literaturze podawane są dane nieścisłe. W liście prymasa S. Wyszyńskiego do prezydenta B. Bieruta jest mowa o kilkudziesięciu tego rodzaju instytucjach zakonnych, w których kształciło się w sumie kilka tysięcy młodzieży¹². List ten został wydany drukiem w publikacji P. Rainy, jednakże w tekście tym zmieniono słowo „kilkadziesiąt” na „kilka”¹³. Z zestawień sprawozdań o zajściach z 3 lipca 1952 r., jakie nadesłały instytucje zakonne na adres Prymasa Polski, wynika, iż likwidacji uległo 30 zakładów w Polsce prowadzonych przez zakony (w tym także seminaria diecezjalne prowadzone przez zakonników)¹⁴. Autor tego opracowania ustalił na podstawie zachowanych archiwaliów, iż akcją objętych zostało 58 zakładów, przy czym liczba ta może okazać się jeszcze wyższa. Poniżej przedstawiamy pełny wykaz zlikwidowanych zakładów:

- 1) Niższe Seminarium Duchowne XX. Werbistów w Górnej Grupie,
- 2) Niższe Seminarium Duchowne OO. Redemptorystów w Toruniu,
- 3) Niższe Seminarium XX. Pallotyńów w Chełmnie,
- 4) Niższe Seminarium Duchowne XX. Salwatorianów w Bagnie,
- 5) Niższe Seminarium Duchowne Diecezji Siedleckiej (prowadzone przez XX. Salezjanów) w Sokołowie Podlaskim,
- 6) Niższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów w Niepokalanowie,
- 7) Niższe Seminarium Duchowne XX. Salezjanów w Środzie Śląskiej,
- 8) Niższe Seminarium Duchowne XX. Misjonarzy Świętej Rodziny w Szczytnej Śląskiej,
- 9) Niższe Seminarium Duchowne XX. Chrystusowców w Ziębicach,
- 10) Niższe Seminarium Duchowne XX. Salezjanów w Twardogórze,
- 11) Niższe Seminarium Duchowne OO. Karmelitów Bosych w Wadowicach,
- 12) Wydział Humanistyczny Wyższego Seminarium Duchownego OO. Reformatów w Wieliczce,

dzony były przez zgromadzenia zakonne. Ponadto zamknięto Seminarium OO. Dominikanów w Lublinie, które stanowiło integralną część NSD diecezjalnego, spełniając rolę internatu oraz filii tejże placówki. Zob. A. Mezglewski, *Dyskryminacyjne działania władz oświatowych i lokalowych wobec Gimnazjum Biskupiego w Lublinie w latach 1944-1962*, w: *Historia et ius. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Henryka Karbownika*, red. A. Dębiński, G. Górski, Lublin 1998, s. 473-476.

¹² Zob. ASEP, List prymasa S. Wyszyńskiego do Prezydenta B. Bieruta z 7.07.1952 r., poz. w oprac.

¹³ Zob. P. Raina, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. I, *Lata 1945-59*, Poznań 1994, s. 352-356.

¹⁴ Zob. zestawienie sprawozdań o zajściach, jakie miały miejsce w związku z akcją likwidowania nowicjatów, seminariów duchownych w Polsce, ASEP, poz. w oprac.

- 13) Dom dla alumnów WSD OO. Bernardynów w Krakowie,
- 14) Niższe Seminarium Duchowne XX. Zmartwychwstanców,
- 15) Niższe Seminarium Duchowne OO. Benedyktynów w Lubiniu,
- 16) Niższe Seminarium Duchowne OO. Pijarów w Krakowie,
- 17) Niższe Seminarium Duchowne OO. Dominikanów w Lublinie,
- 18) Niższe Seminarium Duchowne Braci Szkół Chrześcijańskich w Częstochowie,
- 19) Niższe Seminarium Duchowne OO. Cystersów w Mogile – Nowej Hucie,
- 20) Niższe Seminarium Duchowne OO. Kapucynów w Rozwadowie,
- 21) Nowicjat XX. Saletynów w Rzeszowie,
- 22) Niższe Seminarium Duchowne Diecezji Warmińskiej we Fromborku,
- 23) Niższe Seminarium Duchowne XX. Pallotynów w Wadowicach,
- 24) Niższe Seminarium Duchowne XX. Salwatorianów w Krakowie,
- 25) Niższe Seminarium Duchowne XX. Werbistów w Bruczkowie,
- 26) Niższe Seminarium Duchowne XX. Misjonarzy w Krakowie,
- 27) Niższe Seminarium Duchowne XX. Misjonarzy Świętej Rodziny w Kruszewie,
- 28) Niższe Seminarium Duchowne XX. Misjonarzy Świętej Rodziny w Bąblinie,
- 29) Niższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów w Jarocinie,
- 30) Niższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów w Nysie,
- 31) Niższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów w Sanoku,
- 32) Niższe Seminarium Duchowne OO. Oblatów w Lublińcu,
- 33) Niższe Seminarium Duchowne OO. Oblatów w Chumiątkach,
- 34) Wyższe Seminarium Duchowne XX. Salezjanów w Oświęcimiu,
- 35) Niższe Seminarium Duchowne XX. Salezjanów w Kutnie-Woźniakowie,
- 36) Niższe Seminarium Duchowne XX. Salezjanów w Łądzie,
- 37) Niższe Seminarium Duchowne XX. Salezjanów w Marszałkach,
- 38) Niższe Seminarium Duchowne XX. Salezjanów w Ostrzeszowie,
- 39) Niższe Seminarium Duchowne XX. Salezjanów w Oświęcimiu,
- 40) Niższe Seminarium Duchowne XX. Orionistów w Zduńskiej Woli,
- 41) Niższe Seminarium Duchowne OO. Karmelitów w Pilźnie,
- 42) Niższe Seminarium Duchowne XX. Marianów w Warszawie,
- 43) Niższe Seminarium Duchowne OO. Jezuitów w Nowym Sączu,
- 44) Niższe Seminarium Duchowne OO. Jezuitów w Łodzi,
- 45) Niższe Seminarium Duchowne OO. Jezuitów w Gdańsku,
- 46) Niższe Seminarium Duchowne OO. Paulinów w Częstochowie,
- 47) Niższe Seminarium Duchowne XX. Salezjanów w Kopcu,
- 48) Niższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów w Rybniku,
- 49) Niższe Seminarium Duchowne XX. Salwatorianów w Mikołowie,

- 50) Niższe Seminarium Duchowne XX. Misjonarzy w Żaganiu,
- 51) Niższe Seminarium Duchowne OO. Pasjonistów w Rawie Mazowieckiej,
- 52) Niższe Seminarium Duchowne XX. Saletynów w Dębowcu,
- 53) Niższe Seminarium Duchowne XX. Michaelitów w Miejscu Piastowym,
- 54) Niższe Seminarium Duchowne XX. Michaelitów w Pawlikowicach,
- 55) Niższe Seminarium Duchowne XX. Pallotynów w Kleczy Dolnej,
- 56) Niższe Seminarium Duchowne XX. Werbistów w Nysie,
- 57) Niższe Seminarium Duchowne XX. Sercanów w Krakowie,
- 58) Niższe Seminarium Duchowne XX. Misjonarzy w Krakowie.

III. DECYZJE O LIKWIDACJI ZAKŁADÓW

We wszystkich przypadkach likwidacji niższych seminariów zakonnych dokonano na podstawie decyzji wydziałów oświaty właściwych miejscowo prezydentów wojewódzkich rad narodowych. We wszystkich też wypadkach treść decyzji była identyczna¹⁵, a ich istotą było „niezwłocznie zamknięcie Małego Seminarium”.

Jako podstawę prawną tych decyzji powoływano w każdym przypadku art. 1, 2 i 13 ustawy z 11 marca 1932 r. *o prywatnych szkołach oraz zakładach naukowych i wychowawczych*¹⁶ oraz § 2 Rozporządzenia Ministra WRiOP z 7 czerwca 1932 r.¹⁷ W uzasadnieniu tychże decyzji formułowano zarzut, iż zakłady te (seminaria) działały bez przewidzianego w ustawie orzeczenia¹⁸ właściwych organów oświatowych, a więc nielegalnie.

¹⁵ Nie zawsze da się to potwierdzić, gdyż nie w każdym wypadku decyzje te były doręczane zainteresowanym – bywało, że były one jedynie okazywane bądź też zakonnicy nieupoważnieni do odbioru odmawiali ich przyjęcia.

¹⁶ Dz. U. nr 33, poz. 343.

¹⁷ Zob. Rozporządzenie Ministra WRiOP z 7 czerwca 1932 r. *o prywatnych szkołach oraz zakładach naukowych i wychowawczych*, wydanego co do § 13 w porozumieniu z ministrem spraw wewnętrznych, a co do § 20 w porozumieniu z ministrem spraw wewnętrznych oraz przemysłu i handlu (Dz. U. nr 50, poz. 473).

¹⁸ Chodziło tutaj prawdopodobnie o orzeczenia, jakie wydawali przedwojenni kuratorzy okręgów szkolnych, w których stwierdzali oni spełnienie przez ubiegającego się o założenie szkoły warunków przewidzianych w art. 2 ustawy *o prywatnych szkołach oraz zakładach naukowych i wychowawczych*. Tyimi warunkami były: przedłożenie statutu szkoły, zapewnienie szkole odpowiedniego lokalu i wyposażenia w urządzenia i pomoce naukowe, wykazanie, że środki utrzymania szkoły będą wystarczające, przedłożenie pisemnego stwierdzenia właściwych władz państwowych, że ubiegający się o nie zachowywał się nienagannie pod względem moralności oraz w stosunku do Państwa. Warunki te musieli spełnić także właściciele szkół już istniejących w momencie wejścia w życie ustawy.

Zastosowana podstawa prawna wydaje się jednak niewłaściwa, bowiem seminaria zakonne znajdowały się poza zakresem przedmiotowym ustawy z 11 marca 1932 r. i nie były zobowiązane do uzyskiwania owych orzeczeń. Za taką wykładnią przepisów szkolnych przemawia art. 1 Rozporządzenia Prezydenta RP z 22 kwietnia 1927 r.¹⁹, jak też wyjaśnienie Ministra Pracy i Opieki Społecznej z 22 marca 1928 r. nr 603/01, a przede wszystkim praktyka ukształtowana na podstawie założeń Konkordatu z 1925 r., a w szczególności postanowienie art. XIII, który stwierdzał, iż „we wszystkich diecezjach Kościoła katolickiego będzie seminaria duchowne, odpowiednio do prawa kanonicznego, którymi będzie kierował i w których będzie mianował nauczycieli”. Ponieważ ówczesne prawo kanoniczne rozróżniało zarówno seminaria wyższe, jak i niższe, przepisy konkordatu odnosić się musiały także i do tych innych.

Wiele spośród tych seminariów funkcjonowało wcześniej jako szkoły prywatne na prawach państwowych, a przemianowane zostały na niższe seminaria w 1948 r. właśnie w obawie przed ich likwidacją. Po roku 1948 Ministerstwo Oświaty uznawało istnienie tych zakładów, posyłając do nich co roku formularze statystyczne. W roku 1949 zgromadzenia zakonne poddane zostały przepisom znowelizowanego prawa o stowarzyszeniach²⁰. W myśl § 5 rozporządzenia wykonawczego do dekretu zakony i kongregacje duchowne zobowiązane zostały do składania podań o uregulowanie swego bytu prawnego²¹. Do tych podań należało dołączyć m.in. wykazy zakładów naukowych prowadzonych przez zakony. Większość zakonów zrealizowała powyższe nakazy, zatem na tej podstawie należy sądzić, iż przedwojenna wykładnia dotycząca wewnętrznych szkół zakonnych została przejęta przez władze Polski powojennej. W każdym bądź razie na tej podstawie odrzucić należy zarzut, iż małe seminaria działały nielegalnie.

Gdyby nawet uznać, iż niższe seminaria duchowne podpadały pod przepisy ustawy *o prywatnych szkołach oraz zakładach naukowych i wychowawczych*, to zamknięcie szkoły musiałoby się odbyć według procedury określonej w Rozporządzeniu Ministra WRiOP (§ 23), tzn. termin zamknięcia szkoły powinien zostać podany przez władze oświatowe do publicznej wiadomości najpóźniej do 15 maja danego roku szkolnego.

Zwrócić należy uwagę, że ani w pismach zawierających decyzje o likwidacji, ani też w pismach stanowiących odpowiedź na składane odwołania władze oświatowe nie podejmowały nawet próby bliższego uzasadnienia swych de-

¹⁹ Dz. U. nr 40, poz. 354.

²⁰ Zob. Dekret RM z 5 sierpnia 1949 r. *o zmianie niektórych przepisów o stowarzyszeniach* (Dz. U. nr 45, poz. 335).

²¹ Zob. Rozporządzenie Ministra Administracji Publicznej z 6 sierpnia 1949 r. w sprawie wykonania dekretu z 5 sierpnia 1949 r. *o zmianie niektórych przepisów prawa o stowarzyszeniach* (Dz. U. nr 47, poz. 358).

cyzji. Pewną próbę ich uzasadnienia znaleźć można natomiast w piśmie UdSW, skierowanym do Eugeniusza Wołowika²², stanowiącym odpowiedź na jego skargę skierowaną do prezydenta B. Bieruta w związku z likwidacją seminarium w Sokołowie Podlaskim²³. Otóż w piśmie tym UdSW zawarł informacje, iż władze oświatowe dokonały likwidacji zakładu z tego powodu, że „nauczanie przedmiotów w tym zakładzie ogólnokształcącym nie odpowiadało programom obowiązującym dla szkół średnich, ani prowadzone było na należyтым poziomie naukowym”. W piśmie tym UdSW zaprzeczył samemu sobie. Skoro bowiem – jak sam stwierdza – poziom naukowy zakładu był niewystarczający, znaczy to, że poziom ten był w jakiś sposób kontrolowany. Skoro tak, to nie można było sądzić, iż szkoła istniała nielegalnie czy też w sposób zakonspirowany.

Ponadto decyzje, o których mowa, w wielu wypadkach nie zostały doręczone prawidłowo, gdyż dyrektorzy małych seminariów, ze względu na czas wakacyjny, 3 lipca często nie byli obecni w zakładach. W żadnym wypadku nie przeszkodziło to w ich wykonaniu. Zdarzały się nawet sytuacje, gdy decyzje te były jedynie okazywane zainteresowanym stronom.

IV. ZAJĘCIE LOKALI

Równocześnie z likwidacją szkół (zakładów) komisje likwidacyjne dokonały przejścia lokali zajmowanych przez te instytucje. Dokonano tego na podstawie decyzji miejskich bądź wojewódzkich komisji lokalowych, działających przy prezydiach miejskich bądź wojewódzkich rad narodowych. Decyzje te były w każdym przypadku doręczane w dniu likwidacji szkoły, tj. 3 lipca 1952 r. Na ich podstawie podmioty, którym lokale zostały przyznane, natychmiast po dokonaniu inwentaryzacji przejmowały je i zagospodarowywały na swój użytek. Najczęściej lokale te przeznaczone były na szkoły, szpitale, ośrodki pomocy społecznej itp.

Doręczenie decyzji władz lokalowych miało stanowić pozory legalności działań komisji likwidacyjnych. Jednakże nawet pobieżna analiza tych dokumentów prowadzi do stwierdzenia, iż decyzje te wydawane zostały z naruszeniem prawa.

²² Zob. Pismo UdSW do Wołowika Eugeniusza z 31.08.1952 r.

²³ E. Wołowik napisał ową skargę jako osoba postronna, będąca świadkiem wydarzeń, jakie miały miejsce 3 lipca 1952 r. w Sokołowie Podlaskim. Podawał się przy tym za krewnego prezydenta Bieruta, stąd być może UdSW nie zlekceważył jego pisma, przesyłając odpowiednie wyjaśnienia. Zob. AAN, UdSW, List E. Wołowika do Prezydenta RP z 5.08.1952 r., sygn. 15/128.

1. PODSTAWA PRAWNA DECYZJI

Podstawę prawną przejmowania lokali stanowiły przepisy dekretu *o publicznej gospodarce lokalami i kontroli najmu*²⁴. Przepisy te upoważniały władze lokalowe do przydziału lokali – także stanowiących własność prywatną – osobom fizycznym i prawnym bez przenoszenia prawa własności. Akt przydziału stawał się wówczas podstawą stosunku najmu, pozbawiając właściciela prawa do dysponowania lokalem. Na mocy powojennego prawa lokalowego jedynie akt administracyjny (przydział lokalu) mógł na terytoriach objętych publiczną gospodarką lokalami być podstawą stosunku najmu. Przedmiotem przydziału mogły być zarówno lokale mieszkaniowe, jak i użytkowe. Organami kompetentnymi do wydawania takich decyzji były wydziały (oddziały, referaty) kwaterek prezydentów miast, osiedlowych lub gromadzkich rad narodowych²⁵. Publiczną gospodarką lokalami pierwotnie została objęta grupa największych polskich miast: Warszawa, Łódź, Gdańsk, Lublin, Kraków, Katowice i Poznań. Jednakże Rada Ministrów – na mocy art. 2 ust. 2 dekretu – upoważniona została do wprowadzenia w drodze rozporządzenia publiczną gospodarkę lokalami także w innych miastach oraz gminach wiejskich.

Przepisy dekretu stawiały zatem władzom mieszkaniowym pewne ograniczenia. Przede wszystkim przepisy o publicznej gospodarce lokalami można było stosować jedynie na terytoriach miast określonych w dekrecie oraz na tych obszarach, które w drodze rozporządzenia Rady Ministrów zostały taką gospodarką objęte. Wprawdzie w latach późniejszych w drodze takich rozporządzeń przepisy dekretu zostały rozciągnięte na wszystkie niemal większe miasta w Polsce oraz przyległe doń gromady, to jednak 3 lipca 1952 r. likwidacji uległo wiele seminariów, które usytuowane były na terytoriach nie objętych publiczną gospodarką lokalami. Wprawdzie w literaturze spotkać się można z opinią, iż także na terytoriach nie objętych gospodarką publiczną „miały zastosowanie pewne formy dysponowania lokalami na potrzeby społecznych zakładów pracy i ich pracowników”²⁶, jednakże taka opinia nie ma oparcia na żadnej podstawie prawnej – zatem zasługuje na odrzucenie.

Ponadto spod publicznej gospodarki lokalami wyjęte zostały świątynie i domy modlitwy wszystkich uznanych w państwie wyznań religijnych (art. 3 ust. 1 pkt 7 dekretu). Takimi zaś według autentycznej wykładni PKL nr P.K.L.-230/48-T 182 były uważane także klasztory wraz z pomieszczeniami na kaplice, cele zakonników, refektarze itp. lokale, o ile stanowiły jedną całość z kościołem i objęte były klauzurą. Niższe seminaria duchowne pomieszczone były najczęściej na terenie klasztorów, a alumni, będąc niejednokrotnie jedno-

²⁴ Dz. U. z 1946 r., nr 4, poz. 27 ze zm.

²⁵ Zob. S. Łęczycycki, *Zagadnienia prawne gospodarki mieszkaniowej*, Warszawa 1962, s. 13-14.

²⁶ W. Brzeziński, *Prawo mieszkaniowe*, Warszawa 1953, s. 69.

ceśnie postulantami bądź juniorystami, zamieszkiwali w klasztornych celach. Ponadto „przy okazji” likwidacji nielegalnej szkoły zajmowane były całe klasztory bądź też znaczne ich części, które służyły za mieszkania (cele) dla zakonników-profesorów. W każdym też przypadku zajmowano klasztorne refektarze, furty i kuchnie, a także pomieszczenia gospodarcze i inne niezbędne dla normalnego funkcjonowania klasztoru.

Kolejne naruszenie prawa stanowił fakt, iż bezpośrednio po doręczeniu decyzji przystępowano do jej wykonania. Tymczasem art. 30 ust. 1 dekretu z 21 grudnia 1945 r. zastrzegają, iż „władza kwaterunkowa przed wydaniem decyzji winna dać możliwość osobom zainteresowanym złożenia wyjaśnień i przedstawienia dowodów”. Tymi osobami zainteresowanymi w rozumieniu dekretu byli: właściciel lub zarządca nieruchomości, posiadacz lokalu (najemca, podnajemca) oraz osoby domagające się przydziału lokalu (art. 30 ust. 2). Podczas akcji przeprowadzonej 3 lipca 1952 r. w ani jednym przypadku organa państwowe nie dały możliwości złożenia takich wyjaśnień.

Wszystkie decyzje o zajęciu lokali opatrzone zostały rygiorem natychmiastowej wykonalności. Tymczasem, zgodnie z art. 30 ust. 4 dekretu, decyzjom władz kwaterunkowych mógł być nadany taki rygor tylko w sytuacjach, gdy dotyczyły one lokali wolnych. Zajęte lokale nie mogły być w żaden sposób uważane za wolne, skoro znajdowały się w nich „nielegalne szkoły”.

W większości zatem przypadków zastosowana podstawa prawna była niewłaściwa, gdyż przepisy dekretu nie miały zastosowania do terenów, które nie były objęte publiczną gospodarką lokalami, zaś w pozostałych przypadkach często dochodziło do przekroczenia uprawnień i zajmowania pomieszczeń, które – jako „domy modlitwy” – powinny były być wyłączone z publicznej gospodarki lokalami.

2. BRAKI FORMALNE DECYZJI

Decyzje o przejęciu lokali datowane były na dzień 3 lipca 1952 r. na podstawie decyzji o likwidacji szkoły, które najczęściej datowane były 2 lub 3 lipca. Decyzje o likwidacji nie były zatem prawomocne, a skoro tak, wydaje się, iż decyzje o przejęciu lokalu były z mocy samego prawa nieważne. W chwili wydania postanowienia przedmiot świadczenia rzeczowego nie istniał, gdyż lokale nie były wolne zarówno w sensie prawnym, jak i faktycznym.

Ponadto w postanowieniach nigdy nie określono dokładnie lokali, jakie ulegają przejęciu, a te decyzje w sposób dowolny były podejmowane na miejscu przez komisje. W niektórych przypadkach komisje podejmowały negocjacje z zakonnikami, jednakże najczęściej same decydowały na miejscu, jakie pomieszczenia pozostawić zakonnikom, a jakie przydzielić nowym lokatorom. Przy tym należy zwrócić uwagę, iż pozostawiano zakonnikom pomieszczenia nie nadające się do zamieszkania, pozbawione instalacji sanitarnych, skazując ich

na ciasnotę i zamieszkanie po kilka osób w jednym pomieszczeniu. Zdarzały się nawet takie sytuacje, jak np. w Bąblinie, gdzie w dokumencie władz kwaterunkowych nie zamieszczono numeru domu, który miał być zajęty. Gdy zakonnicy zwrócili na to uwagę, przewodniczący komisji miał odpowiedzieć, że „dlatego numer nie został wpisany, gdyż na miejscu omówi się, który budynek zabrać – główny, czy też tzw. wilkę (sypialnię młodzieży)”²⁷.

Przede wszystkim na mocy przedstawionych decyzji władz kwaterunkowych komisje likwidacyjne nie były upoważnione do przeprowadzenia eksmisji dotychczasowych lokatorów posesji, bowiem sam fakt przydziału lokalu innym podmiotom nie stanowił do tego wystarczającej delegacji. Fakt przydziału lokalu bowiem nie był równoznaczny z nakazem opuszczenia budynków przez ich dotychczasowych posiadaczy prawnych. Decyzje władz lokalowych nie zawierały bowiem jakichkolwiek nakazów ich usunięcia. Takich nakazów zresztą być nie mogło, gdyż zgodnie z art. 34 ust. 1 dekretu przymusowe usunięcie mogło nastąpić jedynie po uprzednim wezwaniu do dobrowolnego opróżnienia lokalu i nie wcześniej niż po upływie 14 dni po jego doręczeniu.

3. NIEPRAWIDŁOWOŚCI ZWIĄZANE Z DORĘCZENIEM DECYZJI

Kolejną nieprawidłowością był fakt, iż decyzje o zajęciu lokali nie były nawet okazywane prawowitym właścicielom posesji. Zgodnie z prawem kanonicznym właścicielami zajmowanych posesji były zgromadzenia zakonne, a te reprezentowane być mogą jedynie przez przełożonych wyższych²⁸. Decyzje władz lokalowych doręczane lub okazywane były wobec przełożonych poszczególnych klasztorów, zaś kiedy ci chcieli skontaktować się ze swoją władzą zwierzchnią, w każdym przypadku kontakt ten – także telefoniczny – był uniemożliwiany.

4. BEZPRAWNE NARUSZENIA WŁASNOŚCI

Władze państwowe, dokonując likwidacji niższych seminariów zakonnych, dopuściły się ponadto bezprawnych naruszeń prawa własności. Naruszenia te polegały na dokonaniu istotnych przeróbek lokali bez zgody czy porozumienia się z ich właścicielami. Przepisy dekretu *o publicznej gospodarce lokalami* nie

²⁷ Zob. AAN, UdSW, Protokół zajęcia klasztoru i inwentarza należącego do Zgromadzenia XX. Misjonarzy Świętej Rodziny w Bąblinie pow. Oborniki Wlkp., sygn. 15/165.

²⁸ Wprawdzie władze powojennej Polski traktowały prawo kanoniczne jedynie jako prawo wewnętrzne danego związku wyznaniowego, jednakże poddając w 1949 r. zgromadzenia zakonne prawu o stowarzyszeniach, same niejako uznały władze tych zgromadzeń za organy tych stowarzyszeń.

dopuszczały możliwości dokonywania istotnych przeróbek lokali, a w szczególności takich przeróbek, które całkowicie zmieniały przeznaczenie lokalu, jak tylko za każdorazowym zezwoleniem wojewódzkiej komisji lokalowej (art. 13 ust. 2 dekretu). Tymczasem decyzje o przeróbkach dokonywane były na miejscu podczas likwidacji i wykonywane natychmiast.

V. ZABÓR MIENIA RUCHOMEGO

Na podstawie decyzji komisji lokalowych dokonano również zajęcia całego inwentarza martwego i żywego znajdującego się na terenie zakładów. Zajęcia tego dokonano mimo to, iż w decyzjach władz lokalowych była mowa jedynie o przydzieleniu budynku (lokalu), nie wspominając nic o inwentarzu ruchomym. Inwentarz ten stanowił najczęściej własność zgromadzeń zakonnych, ale także osób prywatnych.

We wszystkich przypadkach przedstawiciele zgromadzeń zakonnych protestowali przeciwko bezprawnemu zagarnięciu mienia ruchomego. Problem ten był poruszony także w oficjalnych odwołaniach od decyzji likwidacji zakładów, jakie kierowane były do administracji lokalnych i centralnych (Ministerstwa Oświaty, UdSW), a także do Rady Państwa i Prezydenta RP. We wszystkich przypadkach – z wyjątkiem jednego – zarzut bezprawnego zagarnięcia mienia władze państwowe pomijały milczeniem. W tym jednym przypadku (NSD we Fromborku) sprawa zagarnięcia mienia nabrała toku postępowania administracyjnego. Na skutek złożonych odwołań i na podstawie decyzji Dyrekcji UdSW²⁹ Samodzielny Referent do Spraw Wyznań w Olsztynie zezwolił na zwrot zajętych podczas likwidacji NSD pieniędzy (250 zł), które zdeponowane zostały w kasie NSD przez osoby trzecie³⁰. Zezwolono wówczas także na zwrot materiałów budowlanych będących własnością parafii, a także na zwrot rzeczy kościelnych³¹. Jak jednak wynika z kontekstu tych pism, zwrot majątku należącego do NSD nie był możliwy.

Ocena tych działań może być tylko jednoznaczna. Władze państwowe, dokonując zagarnięcia mienia ruchomego, dokonały tego nie tylko bez jakiegokolwiek podstawy prawnej, ale także w sposób nie liczący ze stylem działania praworządnego państwa. Zagarnięcia te były całkowicie bezprawne i zapewne miały na celu uniemożliwienie reaktywacji zakładów w innych miejscach. Zau-

²⁹ Zob. AAN, Pismo UdSW do Prez. WRN w Olsztynie – Referent do Spraw Wyznań z 11.12.1952 r., nr W-/39452, UdSW, sygn. 15/162.

³⁰ Pieniądze te rzekomo złożone zostały przez trzy osoby świeckie na zakup figurki do kaplicy we wsi Krzyżewo.

³¹ Zob. AAN, UdSW, Pismo Prez. WRN w Olsztynie – Referent do Spraw Wyznań do Prez. PRN w Braniewie z 27.12.1952 r., nr Wz/39/52, sygn. 15/162.

ważyc też należy, iż we wszystkich wypadkach zagarnięty majątek był znacznej wartości. Przejęto m.in. wszystkie pomoce szkolne, instrumenty muzyczne, meble, całe wyposażenie internatów, zbiory biblioteczne. Niestety, nikt nie próbował nawet oszacować wartości przejętych dóbr, chociaż protokoły zdawczo-odbiorcze zajęcia mienia ruchomego w większości przypadków zachowały się. Bezprawności tych działań nie umniejsza fakt, iż komisje deklarowały zwrot przedmiotów należących do alumnów seminariów, gdy ci będą się po nie zwracać.

Pomimo prób pozorowania legalności działań związanych z likwidacją niższych seminariów zakonnych w lipcu 1952 r., stwierdzić trzeba, iż dokumenty decyzji władz administracyjnych, które stanowiły podstawę dokonania zamknięcia tych zakładów oraz przejęcia zajmowanych przez nie lokali, wydane zostały z naruszeniem obowiązującego prawa materialnego i proceduralnego. Przede wszystkim w dokumentach, których treścią była likwidacja poszczególnych zakładów, powoływano się na niewłaściwą podstawę prawną, czyli na ustawę z 11 marca 1932 r. *o prywatnych szkołach oraz zakładach naukowych i wychowawczych*. Ustawa ta – zgodnie z przedwojenną wykładnią – nie dotyczyła wyższych ani też niższych seminariów duchownych, jako wewnętrznych zakładów kościelnych. Decyzje o zajęciu lokali stanowiących własność kościelnych osób prawnych nie zostały właściwie doręczone, a niewłaściwość ta polegała zarówno na niezastosowaniu się do obowiązujących terminów, jak też na zupełnym pominięciu prawowitych właścicieli posesji. W wielu wypadkach dokonano zajęcia pomieszczeń, które wyjęte były z publicznej gospodarki lokalami.

Wraz z przejmowaniem budynków i lokali przejmowany był także znajdujący się tam majątek ruchomy, stanowiący własność kościelną bądź prywatną. Komisje likwidacyjne przejmując ten majątek nie powoływały się na żadną podstawę prawną ani też prawomocną decyzję władz. Bezprawność tych działań była zatem bezsporna.

THE LIQUIDATION ACTION
OF THE LOWER RELIGIOUS SEMINARIES
ON 3 JULY 1952

Summary

On 3 July 1952 the communist authorities liquidated all the lower religious seminaries which were run by religious orders. The present study shows, on the basis of the material sources unpublished so far, the actual operations performed to liquidate those institutions. Moreover, these operations have been assessed in view of the law then binding, and their illegality has been proved.

Translated by Jan Kłós

MARTA ORDON

Lublin

REPRESYJNA POLITYKA WŁADZ KOMUNISTYCZNYCH WOBEC ZGROMADZENIA BRACI SŁUG MARYI NIEPOKALANEJ W OKRESIE POLSKI LUDOWEJ

Polityka państwa wobec zakonów była zawsze konsekwencją polityki prowadzonej w stosunku do całego Kościoła. Wprowadzony w Polsce po II wojnie światowej system komunistyczny opierał się na założeniach ideologii marksistowsko-leninowskiej wrogiej Kościołowi, stąd działalność państwa została ukierunkowana na zwalczanie religii i propagowanie ateizmu wszelkimi środkami. Ponieważ zakony w Polsce stanowiły prężne ośrodki życia religijnego, a poprzez swoją działalność były głęboko zakorzenione w życiu społeczeństwa, władze – zmierzając do ograniczenia działalności Kościoła – podjęły walkę z zakonami. Stawką jej było zniszczenie bytu materialnego, pozbawienie prawa do prowadzenia działalności, a w ostatecznym efekcie likwidacja zakonu¹.

Celem niniejszego opracowania jest przedstawienie represyjnej i dyskryminacyjnej polityki władz komunistycznych w stosunku do Zgromadzenia Braci Sług Maryi Niepokalanej. Konsekwencją takiej polityki było zupełne pozbawienie możliwości prowadzenia działalności, która stanowiła o sensie istnienia tego Zgromadzenia.

Podstawę opracowania stanowią materiały archiwalne, głównie dokumenty pochodzące z archiwum Zgromadzenia². Niestety, wiele dokumentów uległo zniszczeniu lub zaginięciu. Skorzystano także z opracowań historii Zgromadzenia, w większości krótkich artykułów, które okres Polski Ludo-

¹ Te świadome posunięcia władz, zmierzające do zniszczenia zgromadzeń zakonnych lub podporządkowania ich organom państwa, dotknęły wszystkie instytuty zakonne w Polsce Ludowej. Wciąż brak jest całościowego opracowania tego problemu, jego skalę sygnalizują jedynie następujące artykuły: J. K o w a l i k, *Polityka władz PRL wobec zakonów*, „Chrześcijanin w Świecie” 1994, nr 1, s. 136-157; B. Z u b e r t, T. B a c h, *Ograniczenia w realizacji własnego charyzmatu przez instytuty zakonne w okresie rządów totalitarnych w Polsce (1945-1989)*, „Roczniki Nauk Prawnych” 4(1994), s. 81-101.

² Archiwum Zgromadzenia Braci Sług Maryi Niepokalanej znajduje się w Domu Generalnym w Nowym Mieście n. Pilicą (dalej cyt.: ABSM).

wej omawiają jedynie kilkudzaniowo, zupełnie pomijając aspekt prawny zagadnienia³.

Dla lepszego zobrazowania sytuacji, w jakiej znaleźli się Bracia Słudzy Maryi w Polsce Ludowej, konieczne jest przybliżenie dziejów Zgromadzenia do 1945 r. Stąd podzielono opracowanie na trzy okresy. Chronologiczne przedstawienie zdarzeń wydaje się optymalnym rozwiązaniem dla naświetlenia zagadnienia. Szczególnie porównanie podstaw prawnych działalności Zgromadzenia w Polsce okresu międzywojennego – które umożliwiły jego intensywny rozwój – z ograniczeniami działalności i represjami, jakie nastąpiły w okresie Polski Ludowej, jasno ukazuje politykę władz komunistycznych jako dyskryminacyjną i antykościelną.

I. POWSTANIE I POCZĄTKI DZIAŁALNOŚCI ZGROMADZENIA BRACI SŁUG MARYI

Zgromadzenie Braci Sług Maryi Niepokalanej (Congregatio Fratrum Servorum Mariae Immaculatae) zostało założone przez błogosławionego o. Honorata Koźmińskiego (1829-1916)⁴ w Zakroczymiu, 15 sierpnia 1883 r. Cechą charakterystyczną Zgromadzenia było całkowite ukrycie życia zakonnego wobec ludzi. Ponieważ był to czas niewoli narodowej i wielkiego prześladowania Kościoła w zaborze rosyjskim, a rząd carski systematycznie likwidował klasztory, chcąc całkowicie zniszczyć życie zakonne, nie mogło być mowy o zakładaniu nowych, jawnych zakonów. W chwili powstawania Zgromadzenia było dziewięciu braci, którzy zorganizowali w Zakroczymiu gospodę bezalkoholową i warsztat stolarski. Z każdym rokiem przybywało nowych kandydatów, dzięki czemu Zgromadzenie mogło rozwijać się w szybkim tempie. Do końca wieku XIX założonych zostało siedem nowych pla-

³ G. Bartoszewski, *Studzy Maryi*, w: *Zakony św. Franciszka w Polsce w latach 1772-1970*, red. J. R. Bar, cz. 1, Warszawa 1978, s. 228-232; G. Bartoszewski, *Zgromadzenie Braci Sług Maryi Niepokalanej*, w: *Kalendarz Rodziny Katolickiej 1989*, s. 55-57; G. Bartoszewski, H. I. Szumił, *Zgromadzenie Braci Sług Maryi Niepokalanej*, w: *Dziedzictwo Błogosławionego Honorata Koźmińskiego*, red. H. I. Szumił, G. Bartoszewski, Warszawa-Sandomierz 1998, s. 283-287; W. Cenkowski, *Studzy Maryi*, „Trzeźwymi bądźcie...” 1990, nr 3, s. 40-41; S. Koziński, *Referat o działalności Zgromadzenia Braci Sług Maryi Niepokalanej wygłoszony dn. 2 X 1983 r. w kościele Ojców Kapucynów w Nowym Mieście n. Pilicą podczas uroczystości jubileuszowej stulecia Zgromadzenia*, w: *Dziedzictwo*, s. 290-293; T. Olikowski, *Historia Zgromadzenia Braci Sług Maryi Niepokalanej*, Nowe Miasto 1990 (broszura opracowana przez referenta ds. powołań, mps w posiadaniu autora).

⁴ Zob. J. Duchniewski, R. Prejs, *Stan badań nad życiem i dziełem bł. Honorata Koźmińskiego. Przegląd piśmiennictwa opublikowanego po 1968 roku*, Poznań 1992.

cówek⁵. Domy zakładano w taki sposób, aby nie zwrócić na siebie uwagi policji carskiej. Najczęściej istnienie domu zakonnego bracia ukrywali pod szyldem prowadzenia zakładu rzemieślniczego bądź jakiegoś dzieła dobroczynnego dla sierot czy ubogich ludzi. W myśl zaleceń Ojca Założyciela bracia prowadzili życie zakonne w ukryciu. Na zewnątrz zachowując formy życia ludzi świeckich, wyróżniali się jedynie poprawnym zachowaniem i uczciwością w pracy. Z woli bł. o. Honorata oddali się wychowaniu młodzieży męskiej, zakładając w tym celu różnego rodzaju warsztaty pracy i szkoły zawodowe kształcące w różnych rzemiosłach. Szczególnym celem Zgromadzenia stało się uświęcenie pracy i ożywienie ducha wiary, pobożności i miłości chrześcijańskiej wśród ludności wiejskiej. Bracia rozpowszechniali kółka „Żywego Różańca”, prowadzili katechizację, dostarczali książki religijne oraz dawali przykład chrześcijańskiego życia. Sumienna praca i postawa braci w niektórych środowiskach wywarła duży wpływ na zmianę obyczajów. Kilkudniowe uczty weselne z dużym zużyciem alkoholu zastępowano pod wpływem braci jednym przyjęciem z ograniczeniem trunków. Zamiast konsolacji pogrzebowych w karczmie, wprowadzano spożycie posiłku w domu, po którym wspólnie odmawiano różaniec w intencji zmarłego. Bracia zakładali także kasy zapomogowo-pożyczkowe oraz prowadzili gospodarstwa wiejskie, dając rolnikom wzór dobrej organizacji i solidnej pracy.

W latach 1883-1914 Zgromadzenie zorganizowało ogółem 32 domy, z tej liczby do 1914 r. przetrwało 16, pozostałe upadły z różnych przyczyn⁶. Na przełomie XIX i XX w. w Zgromadzeniu było około 320 braci⁷. 30 lipca 1910 r. Bracia Słudzy Maryi Niepokalanej otrzymali od Stolicy Świętej dekret pochwalny oraz zatwierdzenie konstytucji opracowanych przez bł. o. Honorata⁸. Przychyłność Stolicy Apostolskiej stała się dodatkową zachętą dla braci do kontynuowania dotychczasowych form działalności apostolskiej. Powstały nowe domy zakonne wraz z warsztatami i internatami⁹. Młodzież, która pobierała w nich naukę rzemiosła, miała odpowiednie warunki nie tylko wychowawcze, ale i duchowe. Z prowadzonych przez Zgromadzenie szkół wychodzili wykwalifikowani rzemieślnicy, którzy byli w swoim zawodzie wzorem dla innych, a w życiu rodzinnym i społecznym odznaczali się wysokimi walorami moralnymi¹⁰.

⁵ Były to placówki w Białymstoku z pracownią introligatorską, w Warszawie z pracownią szewską, w Pułtusku z pracownią stolarską, w Czarnocinie z zakładem szklarskim, w Łodzi z pracownią tkalniczą, w Nieznamierowicach z gospodarstwem rolnym oraz w Nowym Mieście n. Pilicą z piekarnią, gospodarstwem rolnym, pracownią szewską i sklepem wielobranżowym. Kilku braci pracowało także w Seminarium Duchownym w Lublinie.

⁶ Bartoszewski, Szumił, *Zgromadzenie*, s. 285.

⁷ Cenkowski, *Słudzy Maryi*, s. 40.

⁸ Bartoszewski, Szumił, *Zgromadzenie*, s. 285.

⁹ Powstały one we Włocławku, Lublinie, Łowiczu, Grajewie i Gomulinie.

¹⁰ Koziański, *Referat*, s. 291-292.

II. PODSTAWY PRAWNE DZIAŁALNOŚCI ZGROMADZENIA BRACI SŁUG MARYI NIEPOKALANEJ W POLSCE MIĘDZYWOJENNEJ

Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości otworzyły się przed Zgromadzeniem nowe możliwości działania. Chcąc je w pełni wykorzystać, bracia jednocześnie pragnęli zachować przekazany przez Założyciela ideał ukrytego życia zakonnego. W celu prawnego usankcjonowania swojej działalności wobec władz państwowych, utworzyli Stowarzyszenie pod nazwą „Zakłady Rzemieślniczo-Wychowawcze pod wezwaniem św. Józefa” z siedzibą w Warszawie. Statut Stowarzyszenia został zatwierdzony przez wojewodę warszawskiego w 1921 r.¹¹ Po wejściu w życie rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej z 27 października 1932 r. *Prawo o stowarzyszeniach*¹² statut został znowelizowany. Na mocy decyzji Komisarza Rządu m. st. Warszawy z 27 września 1933 r. Zakłady Rzemieślniczo-Wychowawcze pod wezwaniem św. Józefa zostały ponownie wpisane do rejestru stowarzyszeń i związków pod nr 165¹³.

Nowe *Prawo o stowarzyszeniach* było wyraźnie restryktywne. Przyznając organom administracji kompetencje w zakresie rejestracji stowarzyszeń, upoważniało je bowiem do wydania arbitralnej odmowy rejestracji lub wpisania do rejestru stowarzyszeń zwykłych z powodu „szkodliwości społecznej”¹⁴. W świetle prawa prowadzenie przez Zakłady Rzemieślniczo-Wychowawcze warsztatów rzemieślniczych, szkół, zakładów wychowawczych, wiązało się z możliwością kontroli ze strony władz państwowych. Artykuł 9 *Prawa o stowarzyszeniach* całkowicie wyłączał zakony spod rygorów stawianych przez to prawo wszystkim stowarzyszeniom. Ujawnienie się zatem Zgromadzenia zwalniałoby je ze stosowania niekorzystnych przepisów. Jednak Zgromadzeniu zależało na zachowaniu przekazanej przez Założyciela zasady ukrycia, a jednocześnie, ze względu na swój niejawny charakter, chciało uniknąć ingerencji władz w prowadzoną działalność. Taką szansę stworzyło rozporządzenie Rady Ministrów z 28 stycznia 1934 r. *o stowarzyszeniach służących katolickim celom religijnym i wyznaniowym*¹⁵. Dotyczyło ono stowarzyszeń mających za cel szerzenie zasad

¹¹ Zob. ABSM, Kronika Zgromadzenia Braci Sług Maryi od 1904 do 1937 r., s. 119 (dalej cyt.: Kronika).

¹² Dz. U. nr 94, poz. 808, dalej cyt.: *Prawo o stowarzyszeniach*.

¹³ Zob. ABSM, Statut Zakładów Rzemieślniczo-Wychowawczych pod wezwaniem św. Józefa w Warszawie, Warszawa 1933, s. 9.

¹⁴ Zob. J. K r u k o w s k i, *Prawo chrześcijan do stowarzyszania się i możliwości jego realizacji w prawie kanonicznym i polskim*, w: *Kościół i prawo*, t. IX, red. J. Krukowski, H. Misztal, Lublin 1991, s. 203; zob. także: W. B a r, *Wolność zrzeszania się osób wierzących*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 417-418.

¹⁵ Dz. U. nr 9, poz. 72.

katolickich, jeżeli powstały za zgodą biskupa diecezjalnego¹⁶ lub już po powstaniu zostały przez niego aprobowane. Stowarzyszenia te wyłączone były spod większości przepisów *Prawa o stowarzyszeniach*¹⁷. Musiały wprawdzie dostosować się do zarządzeń państwowych dotyczących działalności społecznej, dobroczynnej, oświatowej i określających sposoby funkcjonowania zakładów, jednakże kontrole tych stowarzyszeń katolickich przeprowadzane były za pośrednictwem kurii biskupich.

Analiza unormowań statutu z 1933 r. pozwala zauważyć, że Stowarzyszenie „Zakłady Rzemieślniczo-Wychowawcze” było całkowicie apolityczne, nastawione na działalność oświatowo-charytatywną, a jego cele były zbieżne z zadaniami Zgromadzenia zawartymi w konstytucjach. Statut przewidywał zakładanie i prowadzenie domów opieki wychowujących w duchu religii rzymskokatolickiej i kształcących ubogie dzieci. Stowarzyszenie miało realizować ten cel poprzez prowadzenie internatów dla chłopców od lat 7 pozbawionych opieki rodzicielskiej, kształcenie ich w zakresie szkoły początkowej i doksztalającej i nauczanie rzemiosła, a także kształcenie chłopców dochodzących spoza internatów oraz osób dorosłych (§ 3). Uczniowie po ukończeniu nauki rzemiosła i 3-klasowej szkoły doksztalającej składali egzaminy czeladnicze przed komisjami i otrzymywali świadectwo (§ 4). Środki pieniężne na prowadzenie działalności Stowarzyszenie zyskiwało z dochodów warsztatów szkolnych, gospodarstwa rolnego i ogrodu, dobrowolnych ofiar osób i instytucji postronnych oraz z wkładów członków Stowarzyszenia i ich zarobków (§ 5). Istotne w całej działalności Zgromadzenia było to, że zarówno na utrzymanie internatów, jak i na wyposażenie pracowni rzemieślniczych nie otrzymywano żadnych dotacji państwowych. Nie pobierano też żadnych opłat od kształcącej się młodzieży. W § 14 statutu było nawet postanowienie, że członkowie zwyczajni obowiązani są pracować dla dobra Stowarzyszenia bez żadnego wynagrodzenia za pracę. Po rejestracji Stowarzyszenia w 1921 r. jego zarząd zwrócił się do Ministerstwa Skarbu o zwolnienie od obowiązku uiszczania podatków

¹⁶ Zob. ABSM, dekret metropolity warszawskiego ks. kard. Aleksandra Kakowskiego z 7 maja 1928 r. erygujący w myśl can. 100 i 684-699 KPK z 1917 r. „Zakłady Rzemieślniczo-Wychowawcze p.w. św. Józefa” z siedzibą w Nowym Mieście jako związek wyznaniowy ze wszystkimi przywilejami i prawami osoby prawno-kościelnej. Zgromadzenie Braci Sług Maryi zwróciło się z prośbą do kard. Kakowskiego o erygowanie „Zakładów Rzemieślniczo-Wychowawczych” jako stowarzyszenia osób świeckich. Przepisy KPK z 1917 r., zawarte w can. 681-725, odnosiły się bowiem tylko do osób świeckich. Stowarzyszenia powołane do bytu aktem erekcji przez kompetentnego przełożonego kościelnego zyskiwały tym samym osobowość prawną na forum kościelnym. Stowarzyszenia takie w Polsce międzywojennej miały zagwarantowaną autonomię na mocy Konstytucji z 17 marca 1921 r. (Dz. U. nr 44, poz. 267), w której m.in. art. 114 gwarantował Kościołowi możliwość rządzenia się własnym prawem. Por. K r u k o w s k i, *Prawo*, s. 194, 202-203.

¹⁷ Nie odnosił się do nich m.in. art. 6 lit. a *Prawa o stowarzyszeniach*, zakazujący tworzenia stowarzyszeń przyjmujących zasadę bezwzględnego posłuszeństwa członków władzom stowarzyszenia.

i przez kilka kolejnych lat Zakłady Rzemieśniczo-Wychowawcze były zwolnione, co dla skromnego budżetu braci, z którego żywiono i ubierano 150 sierot, było bardzo korzystne. Jednak dla niewykwalifikowanych członków zarządu dużą trudność stanowił w tej sytuacji obowiązek prowadzenia odpowiedniej księgowości i wysyłania comiesięcznych sprawozdań. Ostatecznie w 1926 r. zwolnienie podatkowe zostało cofnięte¹⁸.

Członkami zwyczajnymi Stowarzyszenia mogli być jedynie członkowie Zgromadzenia, którzy tym samym wykonywali pracę w dwóch różnych instytucjach – wobec władz kościelnych jako Bracia Słudzy Maryi, a wobec władz państwowych jako członkowie Stowarzyszenia. Łączyło się to między innymi z koniecznością prowadzenia odrębnych dokumentacji.

Władzami Stowarzyszenia określonymi w statucie były: Walne Zebranie, Zarząd i Komisja Rewizyjna. Wobec władz państwowych Stowarzyszenie było reprezentowane przez Zarząd (prezes i 9 członków), który – zgodnie ze statutem – wybierany był na Walnym Zebraniu na okres 3 lat. Faktycznie jednak to zarząd Zgromadzenia mianował braci kierujących Stowarzyszeniem. Zresztą, były to najczęściej osoby pełniące funkcje w Zgromadzeniu. Starano się dobrać osoby, które mogły należycie reprezentować Stowarzyszenie na zewnątrz, miały społeczne uznanie, umiały załatwiać różne sprawy.

Okres międzywojenny w historii Zgromadzenia Braci Sług Maryi Niepokalanej można śmiało nazwać złotym okresem rozwoju i działalności apostołskiej. W tym czasie Zgromadzenie liczyło ok. 240 członków, prowadziło 14 domów zakonnych i 6 internatów dla chłopców sierot i półsierot. W internatach przebywało każdego roku 150-200 wychowanków, którzy kończyli szkoły zawodowe i praktykowali wybrane rzemiosło¹⁹. Celem wyuczenia zawodu w placówkach Zgromadzenia utrzymywano następujące pracownie: szewskie – w liczbie 7, cholewkarskie – 6, krawieckie – 8, stolarskie – 5, tkackie – 4. Ponadto prowadzono piekarnie, pracownie szklarskie, introligatornie, ogrodnictwo, bartnictwo i gospodarstwa rolne na ogólnym areale ponad 140 ha gruntów²⁰. Łącznie prowadzono ponad 30 pracowni i zakładów z nauczaniem rzemiosła, często po kilka zakładów przy jednym domu zakonnym. Dla młodzieży przebywającej w internatach organizowane były dodatkowo zajęcia sportowe, kółka teatralne, zespoły orkiestrowe i chóralne. Działały także drużyny harcerskie. Dla wychowanków opracowany był odrębny regulamin praw i obowiązków. Szczególną uwagę bracia zwracali na religijne wychowanie młodzieży. Swoją troską otaczali także dzieci z rodzin moralnie zaniedbanych.

W Zakładach Rzemieśniczo-Wychowawczych w charakterze instruktorów angażowano także rzemieślników świeckich. Zatrudniani pracownicy obowią-

¹⁸ Zob. Kronika, s. 119-120.

¹⁹ Kosiński, *Referat*, s. 292.

²⁰ Olkowski, *Historia*, s. 7.

zani byli do przestrzegania regulaminu, który przewidywał normy zachowania się wobec młodzieży. Nie wolno było palić tytoniu przy wychowankach, niedopuszczalne było używanie niewłaściwych słów i picie alkoholu. Dla pracowników Zgromadzenie organizowało trzydniowe rekolekcje i taka formacja miała duży wpływ na życie rodzinne osób pracujących w warsztatach²¹.

Wybuch II wojny światowej sparaliżował działalność Zgromadzenia. Wielu braci powołano do wojska. Liczni oddali życie za Ojczyznę lub przebywali w niewoli. Kilkunastu wywieziono do obozów koncentracyjnych. Spora część brała udział w ruchu oporu, głównie w szeregach Armii Krajowej. Sześć domów Zgromadzenia, które znalazły się w obrębie III Rzeszy, zostało zlikwidowanych przez okupanta. Mimo tych przeciwności bracia nie zrezygnowali z niesienia pomocy najbardziej potrzebującym. Prowadzili trzy internaty dla sierot, uczyli zawodu i starali się zapewnić chłopcom byt materialny. Ogólnie jednak oceniając, Zgromadzenie na skutek wojny poniosło duże straty.

III. SYTUACJA PRAWNA ZGROMADZENIA W OKRESIE POLSKI LUDOWEJ

1. LIKWIDACJA STOWARZYSZENIA „ZAKŁADY RZEMIEŚNICZO-WYCHOWAWCZE POD WEZWANIEM ŚW. JÓZEFA”

Zaraz po wyzwoleniu, w sierpniu 1945 r. bracia zwrócili się do władz z prośbą o ponowne zarejestrowanie Stowarzyszenia „Zakłady Rzemieśniczo-Wychowawcze pod wezwaniem św. Józefa”²². Wobec braku odpowiedzi ponowili swoje podanie w lutym 1946 r.²³ Ponieważ rozstrzygnięcie nadal nie nadchodziło, bracia postarali się o zaświadczenie stwierdzające, że „»Zakłady Rzemieśniczo-Wychowawcze« złożyły podanie o ponowne wpisanie do rejestru stowarzyszeń i związków, i że sprawa zarejestrowania powyższego stowarzyszenia jest w toku”²⁴.

²¹ Bartoszewski, *Studzy Maryi*, s. 231.

²² ABSM, Pismo do Starostwa Powiatowego w Rawie Mazowieckiej z 20 VIII 1945 r.

²³ ABSM, Podanie do Zarządu Miejskiego m. st. Warszawy z 15 II 1946 r.

²⁴ ABSM, Zaświadczenie Zarządu Miejskiego m. st. Warszawy, Wydział Organizacji Społecznych z 4 IX 1946 roku. Dn. 27 XI 1946 r. bracia wystosowali jeszcze jedno pismo do Zarządu Miejskiego m. st. Warszawy, w którym czytamy: „Ponieważ już 9 miesięcy upłynęło od daty złożenia przez nas [...] podania, a sprawa nasza dotąd załatwiona nie została, przeto uprzejmie prosimy o powiadomienie nas, w jakim stadium znajduje się ona obecnie i o przyspieszenie ostatecznego jej załatwienia”.

Podczas gdy sprawa rejestracji przeciągała się, bracia podjęli energiczną pracę, chcąc szybko odbudować zniszczone domy i przywrócić działalność warsztatów. W ciągu dwóch lat zniszczenia wojenne zostały usunięte, zaczęli napływać również nowi kandydaci do Zgromadzenia. Pozwoliło to braciom na otwarcie szkół zawodowych wraz z internatami w Nowym Mieście n. Pilicą, we Włocławku, w Lublinie i w Białymstoku²⁵. O tym, że były to placówki prowadzone na najwyższym poziomie, świadczą bardzo dobre oceny wystawiane przez wizytatorów. I tak w sprawozdaniu z wizytacji zakładu we Włocławku możemy przeczytać, że w myśl zarządzeń Izby Przemysłowej warsztaty spełniają w całości swoje zadanie. Młodzi po trzyletniej praktyce składają egzaminy czeladnicze. Instruktorzy są dobrymi fachowcami. Najlepiej prosperuje warsztat szewsko-cholewkarski, do którego klienci przyjeżdżają nawet spoza Włocławka, by zamówić buty. Do warsztatu stolarskiego kierownictwo zakładu nabyło od urzędu likwidacyjnego maszyny ponemieckie. Z kolei warsztat introligatorski przeładowany jest pracą dostarczaną przez urzędy, biblioteki, świetlice i osoby prywatne, jednak szczupłość miejsca nie pozwala na rozszerzenie warsztatu. Piekarnia, zatrudniająca 8 chłopców, pracuje na dwie zmiany i zaopatruje wszystkie bursy, internaty i domy dziecka we Włocławku. Pieczywo rozprawdają także dwa własne sklepy. Ogrodnictwem zajmuje się z kolei 9 chłopców. Dużym nakładem kosztów wybudowany został kompleks budynków cieplarni o pow. 500 m² z zainstalowanym centralnym ogrzewaniem. Młodzież pracująca w warsztatach otrzymuje odpowiednie wynagrodzenie. Poza szkołą i pracą w warsztatach prowadzone są zajęcia świetlicowe. Istnieje Koło Czytelnika, 14-osobowa orkiestra i chór. Celem urozmaicenia życia świetlicowego zaproszeni byli pisarze: G. Morcinek, A. Fiedler i W. Żukrowski. Dla słabszej młodzieży, wykazującej niedostateczne postępy w nauce, organizowane są korepetycje. „Z całokształtu pracy widać, że kierownik wraz z całym personelem dbają o wykształcenie i odpowiednie wychowanie młodzieży. Na specjalną uwagę zasługuje wzorowa współpraca zakładu z władzami miasta i społeczeństwem”. Tak wysoko oceniali działalność Zakładów wizytatorzy Ministerstwa Oświaty²⁶.

Tymczasem „w toku” rejestracji Stowarzyszenia Zarząd Miejski m. st. Warszawy zwrócił się do Miejskiego Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego z prośbą „o wypowiedzenie się czy ze strony Urzędu Bezpieczeństwa Publicznego nie ma zastrzeżeń przeciwko wpisaniu powyższego stowarzyszenia do rejestru”²⁷. Ministerstwo Bezpieczeństwa Publicznego pismem z 24 lipca

²⁵ Zob. ABSM, Sprawozdanie do Krajowej Centrali „Caritas” z 26 VIII 1948 r. Przy wymienionych placówkach opiekuńczo-wychowawczych prowadzone były warsztaty krawieckie, szewskie, cholewkarskie, piekarskie, ogrodnicze, stolarskie oraz introligatorski.

²⁶ ABSM, Sprawozdanie Jerzego Gołońskiego z wizytacji z 4 IV 1948 r. Podobne w tonie sprawozdanie wizytatorki Janiny Oziembło z 19 XI 1948 r.

²⁷ Archiwum Państwowe m. st. Warszawy (dalej cyt.: APW), Zarząd Miejski m. st. Warszawy, Wydział Społeczno-Polityczny, Pismo z 21 VI 1948 r., sygn. 550.

1948 r. sprzeciwiło się rejestracji „Zakładów Rzemieślniczo-Wychowawczych” – „mając na uwadze, że zarówno cele statutowe jak i skład kierownictwa nie dają gwarancji należytego kierunku wychowawczego”²⁸.

Wobec powyższego Zarząd Miejski pismem z 12 sierpnia 1948 r. „zważywszy, że istnienie stowarzyszenia nie odpowiadałoby względom pożytku społecznego, gdyż istnieją już i działają na terenie Warszawy stowarzyszenia, które swoim zakresem działania obejmują całokształt zagadnień zawodowo-rzemieślniczych, jak również istnieją stowarzyszenia o charakterze wychowawczo-oświatowym, w tym stanie rzeczy na podstawie art. 26 pkt 4 *Prawa o stowarzyszeniach*²⁹ postanowił odmówić wpisania do rejestru i uznać powyższe stowarzyszenie za rozwiązane”³⁰.

Przytoczone powyżej działania władz nasuwają wiele wątpliwości i zastrzeżeń co do ich legalności oraz słuszności. Po pierwsze: ponad 2,5-letnia zwłoka w wydaniu decyzji w sprawie rejestracji Stowarzyszenia „Zakłady Rzemieślniczo-Wychowawcze” jest ewidentnym naruszeniem zasady szybkości postępowania administracyjnego, nakazującej sprawę załatwiać szybko, „[...] bez niepotrzebnej zwłoki i przy tym tak, aby nie ucierpiał ani interes publiczny, ani uprawnione interesy osób prywatnych”³¹.

Po drugie: złożony przez Stowarzyszenie wniosek o ponowne wpisanie do rejestru stowarzyszeń i związków stanowił realizację zarządzenia Prezydenta m. st. Warszawy z dn. 5 maja 1945 r.³², którego celem było odtworzenie dokumentacji urzędowej zniszczonej w czasie działań wojennych. W tej sytuacji Zarząd Miejski m. st. Warszawy nie miał prawa potraktować wystąpienia

²⁸ Zob. ABSM, Pismo Zarządu Miejskiego m. st. Warszawy do Ministerstwa Administracji Publicznej (dalej cyt.: MAP) z 31 VII 1948 roku. Zarząd Miejski, powołując się na opinię Ministerstwa Bezpieczeństwa Publicznego, stawia wniosek „o wydanie przez MAP ujemnej opinii w przedmiocie rejestracji wymienionego stowarzyszenia oraz o polecenie jego rozwiązania”. Na dokumencie, opatrzonym symbolem „ściśle poufne”, znajduje się odrębna adnotacja dyrektora Departamentu Politycznego MAP: „odmówić rejestracji”, opatrzona datą 5 VIII 1948 r.

²⁹ Art. 26 pkt 4 brzmiał: „Jeżeli zajądą okoliczności świadczące, że stowarzyszenie faktycznie istnieć przestało, lub że istnienie jego stało się bezprzedmiotowe, – władza rejestracyjna, z własnej inicjatywy, na wniosek [...] kuratora albo na czyjkolwiek wniosek, stwierdzi te okoliczności i zadecyduje likwidację stowarzyszenia”.

³⁰ ABSM, APW, Pismo Zarządu Miejskiego m. st. Warszawy, Resort Administracyjno-Samorządowy.

³¹ Art. 68 rozporządzenia Prezydenta RP z 22 III 1928 r. o postępowaniu administracyjnym (Dz. U. nr 36, poz. 341). Zob. *Prawo administracyjne*, red. M. Jaroszyński, cz. II, Warszawa 1952, s. 119-120. *Prawo o stowarzyszeniach* przewiduje 4-tygodniowy termin, w którym władza może zakazać założenia stowarzyszenia lub stwierdzić, że nie ma przeciw niemu zastrzeżeń (art. 13). Zob. także: J. S o b k o w i a k ó w n a, *Poradnik prawny dla Katolickich Stowarzyszeń Kobiet i ich oddziałów*, Poznań 1937, s. 5-7.

³² Zarządzenie Prezydenta Miasta o rejestracji stowarzyszeń i związków, działających na terenie m. st. Warszawy (Dziennik Urzędowy Rady Narodowej i Zarządu Miejskiego m. st. Warszawy z 1945 r., nr 1, poz. 4).

„Zakładów Rzemieślniczo-Wychowawczych” jako wniosku o rejestrację nowego stowarzyszenia, a tym samym również odmówić jego zarejestrowania, ponieważ prawnie istniało ono już od 1933 r.

Po trzecie: odmawiając wpisania Stowarzyszenia do rejestru i uznając je za rozwiązane, Zarząd Miejski m. st. Warszawy jako podstawę prawną rozstrzygnięcia powołał błędnie art. 26 *Prawa o stowarzyszeniach*, który to przepis nie upoważniał organu administracji państwowej do takiego rozstrzygnięcia. Przepis ten bowiem dotyczy warunków likwidacji stowarzyszenia, a nie odmowy jego rejestracji³³.

Uwagę zwraca także tryb podjęcia i wydania decyzji z 12 sierpnia 1948 r. Okazuje się, że faktycznie zapadła ona w Urzędzie Bezpieczeństwa³⁴. Powodem odmowy rejestracji był brak gwarancji „należytego kierunku wychowawczego”, czyli zgodnego z założeniami ideologii marksistowsko-leninowskiej. Władze komunistyczne, które postawiły sobie za cel laicyzację całokształtu życia społecznego, szczególnie obawiały się wpływów Kościoła na wychowanie dzieci i młodzieży. Dlatego usiłowały wyrwać z rąk zgromadzeń zakonnych i innych organizacji kościelnych wszelkie możliwości kształcenia i wychowania młodego pokolenia³⁵.

Wydanie z naruszeniem prawa decyzji o rozwiązaniu Stowarzyszenia „Zakłady Rzemieślniczo-Wychowawcze” można tłumaczyć jedynie narastaniem wśród władz komunistycznych nastrojów antykościelnych, które już w 1947 r. zaowocowały zmianą regulacji prawnej stowarzyszeń kościelnych. Rozporządzenie RM z 2 października 1947 r.³⁶ uchyliło przedwojenne rozporządzenie RM z 28 stycznia 1934 r. *o stowarzyszeniach służących katolickim celom reli-*

³³ Odmowy rejestracji dotyczy art. 20: „Władza rejestracyjna może należycie umotywowaną decyzją podanie o rejestrację załatwić odmownie bądź z przyczyn wskazanych w art. 14, bądź z powodu, iż powstanie takiego stowarzyszenia nie odpowiada względem pożytku społecznego, może też swą zgodę na powstanie stowarzyszenia uzależnić od poczynienia zmian w statucie”. W międzywojennej literaturze przedmiotu zwracano szczególną uwagę, aby decyzja odmowna w kwestii rejestracji stowarzyszenia była należycie umotywowana. Ponieważ decyzja władz w tym względzie nie opierała się na dowolności, ale na skrupowanej swobodnej ocenie, wymagane było podanie w niej podstawy prawnej oraz faktycznych powodów decyzji. Trudno powiedzieć o decyzji z 12 VIII 1948 r., by spełniała te warunki. Zob. A. Pruszkowski, *Nowe prawo o stowarzyszeniach*, Warszawa 1933, s. 50-51, a także: W. Czapiński, *Prawo o stowarzyszeniach z komentarzami*, Warszawa 1935, s. 46-47.

³⁴ W okresie Polski Ludowej najistotniejsze decyzje w kwestiach wyznaniowych w praktyce zapadały na szczuble Komitetu Centralnego Partii. W latach 1945-1955 część decyzji, zwłaszcza o charakterze represyjnym, była również podejmowana w Ministerstwie Bezpieczeństwa Publicznego i jego agendach na szczuble wojewódzkim i powiatowym. Później tę praktykę przejął IV Departament MSW. Zob. A. Nowakowski, *Administracja spraw wyznaniowych w powojennej Polsce*, w: *Kościół i prawo*, red. J. Krukowski, F. Lempa, F. J. Mazurek, t. XIII, Lublin 1998, s. 27-30.

³⁵ Por. Kowalik, *Polityka*, s. 139, 147 nn.

³⁶ Dz. U. nr 65, poz. 395.

gijnym i wyznaniowym. Odtąd do tego typu stowarzyszeń miały odnosić się przepisy *Prawa o stowarzyszeniach* z 1932 r.

Odwołanie od decyzji z 12 sierpnia 1948 r. Ministerstwo Administracji Publicznej oddaliło i zatwierdziło zaskarżoną decyzję „z przyczyn w niej przytoczonych”³⁷. Wkrótce, bo już 1 października 1948 r. podjęte zostały czynności likwidacyjne³⁸. W tej sytuacji władze Stowarzyszenia skierowały jeszcze jedną prośbę do Ministerstwa Administracji Publicznej o uchylenie decyzji likwidacyjnej, załączając do niej wiele zaświadczeń pochodzących od różnych urzędów oraz protokoły powizytacyjne³⁹. Wszystkie zaświadczenia potwierdzały, że Zakłady wychowując nowe kadry rzemieślników spełniają bardzo ważną rolę, są „wysoce pożyteczne”, a liczba ich wychowanków zwiększa się z roku na rok. Protokoły powizytacyjne nie zawierały żadnych zastrzeżeń co do stosowanych metod wychowawczych i wyrażały się z najwyższym uznaniem o organizacji Zakładów, ponieważ młodzież składająca egzaminy wykazywała się dużymi wiadomościami i znajomością fachu. W piśmie do MAP podniesiono także, że likwidacja Stowarzyszenia w trakcie roku szkolnego spowoduje, że młodzież straci rok nauki, gdyż inne zakłady wykluczają jej przyjęcie. To odwołanie Ministerstwo zbyło jednym zdaniem, że „nie widzi podstaw do zmiany swej decyzji”⁴⁰.

12 lutego 1949 r. Prezydent m. st. Warszawy mianował likwidatorem Stowarzyszenia radcę prawnego Zarządu Miejskiego, mgr. Józefa Drabicha⁴¹. Zarząd Stowarzyszenia jeszcze raz, „mając na względzie dobro młodzieży pobierającej naukę w Zakładach”, zwrócił się do MAP z prośbą o zezwolenie na prowadzenie tych Zakładów przynajmniej do końca roku szkolnego, tj. o odroczenie wykonania decyzji do 31 czerwca 1949 r.⁴² Jednocześnie podkreślono, że przyjęty tryb likwidacji jest sprzeczny z prawem, bowiem władze winny uznać decyzję ostatniego Walnego Zebrania w kwestii przeznaczenia majątku Stowarzyszenia⁴³. Także i tym razem Ministerstwo Administracji Publicznej

³⁷ ABSM, Pismo MAP Departament Polityczny z 17 IX 1948 r.

³⁸ Zob. ABSM, Pismo Zarządu Miejskiego m. st. Warszawy, Wydział Społeczno-Polityczny z 25 IX 1948 r.

³⁹ ABSM, Podanie do MAP z 2 X 1948 r.

⁴⁰ ABSM, Pismo MAP Departament Polityczny z 18 I 1949 r.

⁴¹ Decyzja ta stwierdza przy tym, że istnienie Stowarzyszenia „»Zakłady Rzemieślniczo-Wychowawcze« stało się zbędne i nie odpowiada względem pożytku społecznego, gdyż zadania statutowe tegoż stowarzyszenia realizowane są przez właściwe instytucje państwowe” (APW, ABSM).

⁴² APW, ABSM, Podanie z 28 II 1949 r.

⁴³ Art. 27 *Prawa o stowarzyszeniach* stanowił, że „majątek stowarzyszenia, rozwiązanego przez władzę, względnie takiego, co do którego władza zadecydowała likwidację na podstawie art. 26, będzie użyty na cel w statucie jego przewidziany [...]”, a statut „Zakładów Rzemieślniczo-Wychowawczych” w § 31 stwierdzał, że „w razie rozwiązania Stowarzyszenia przeznaczenie dla majątku określa Walne Zebranie”.

„utrzymało w mocy zaskarżoną decyzję z przyczyn w niej przytoczonych”⁴⁴. W administracyjnym toku instancji była to decyzja ostateczna i likwidator Stowarzyszenia przystąpił do przejmowania majątku Zakładów Rzemieślniczo-Wychowawczych⁴⁵.

2. UJAWNIEŃIE ZAKONNEGO CHARAKTERU STOWARZYSZENIA WOBEC WŁADZ W 1949 R.

Restrykcyjny charakter *Prawa o stowarzyszeniach* z 1932 r. pogłębiły kolejne jego nowelizacje. Najbardziej radykalne zmiany zostały dokonane na mocy dekretu z 5 sierpnia 1949 r.⁴⁶ Przepisy *Prawa o stowarzyszeniach* zostały rozciągnięte na wszystkie zrzeszenia katolickie i inne zrzeszenia wyznaniowe mające na celu wykonywanie kultu religijnego, a nawet na zakony i zrzeszenia, do których przynależność wynikała z profesji rad ewangelicznych. Według rozporządzenia Ministra Administracji Publicznej z 6 sierpnia 1949 r.⁴⁷ miały one obowiązek dokonania rejestracji w tymże Ministerstwie w ciągu 90 dni, składając wymagane wnioski, kwestionariusze oraz własne statuty lub konstytucje⁴⁸. Kwestionariuszem tym zostały objęte dokładne informacje co do imiennego składu personalnego zarządu, liczby członków, prowadzonej działalności oraz posiadanego majątku. Rejestracja była warunkiem prowadzenia dalszej działalności. Stowarzyszenia i zakony, które nie dopełniłyby tych formalności, miały utracić wszelkie podstawy prawne swego istnienia. Ich majątki i zakłady miały być przejęte przez państwo⁴⁹.

⁴⁴ APW, ABSM, Decyzja MAP z 17 III 1949 r.

⁴⁵ Protokoły z 14 IV i 25 X 1949 r. dotyczące przejęcia nieruchomości we Włocławku przy ul. Kopernika i przy ul. Leśnej oraz we wsi Józefowo powiat Włocławek; protokół z 18 X 1949 r. dotyczący przejęcia nieruchomości w Lublinie przy ul. Narutowicza; protokół z 8 I 1950 r. dotyczący przejęcia nieruchomości w Nowym Mieście przy pl. Wolności i przy ul. Bielińskiego; protokół z 3 VIII 1950 r. dotyczący przejęcia nieruchomości w Białymstoku przy ul. Stonimskiej. Ponieważ częściowo zgodnie z umową z 1945 r. tę ostatnią nieruchomość wynajmowało do 1960 r. seminarium duchowne, likwidator przekazując nieruchomość Stowarzyszenia Kuratorium Oświaty, usunął seminarium z budynku. Powstał w nim Państwowy Dom Młodzieży. 12 IX 1950 r. przejęta została kolejna nieruchomość Stowarzyszenia znajdująca się w Łowiczu. Członkowie Stowarzyszenia zostali usunięci, a w przejętym budynku umieszczono szkołę zawodową.

⁴⁶ Dz. U. nr 45, poz. 335.

⁴⁷ Dz. U. nr 45, poz. 358.

⁴⁸ Zob. K r u k o w s k i, *Prawo*, s. 203-205; B a r, *Wolność*, s. 418-419.

⁴⁹ „Prawo o stowarzyszeniach nie nadaje się do regulowania życia wewnętrznego i działalności bractw religijnych [...] czy tym bardziej zakonów [...]” – protestował Episkopat Polski w liście do Rządu RP z 21 IX 1949 r., przytaczając wiele argumentów natury prawnej; tekst listu w: P. R a i n a, *Kościół w PRL. Kościół katolicki a państwo w świetle dokumentów 1945-1989*, t. I, *Lata 1945-1959*, Poznań 1995, s. 181-184. Brak zgodności pomiędzy *Prawem o stowarzyszeniach* a specyficzną naturą zakonów potwierdza fakt, że zakony podlegając *Prawu o stowarzyszeniach* stawały się

Jednym ze skutków wprowadzenia wyżej wymienionych przepisów było poddanie zakonów nadzorowi organów państwowych⁵⁰. Z drugiej strony niedopełnienie formalnej rejestracji pozbawiłoby zakony podstaw prawnych dalszej działalności. W tej tak trudnej sytuacji Rada Główna Episkopatu Polski powstrzymała się od nakazania zgromadzeniom zakonnym, by poddały się rejestracji, uznając, że byłoby to sprzeczne z prawem kanonicznym i zasadami Kościoła. Postanowiła ograniczyć się do stanowiska wyłącznie doradczego, raczej w duchu dostosowania się do przepisów prawnych⁵¹.

Dekret z 5 sierpnia 1949 r. szczególnie uderzał w bezhabitowe zgromadzenia zakonne. Siostry i bracia znani dotychczas jako członkowie stowarzyszeń służących katolickim celom społecznym, zmuszeni zostali do ujawnienia swego powołania zakonnego. Idąc jednak za głosem doradczym Kościoła, w 1949 r. do rejestracji zgłosiło się 14 zgromadzeń ukrytych, wśród nich Bracia Słudzy Maryi Niepokalanej. Zgromadzenie to wysłało wymagane dokumenty do Ministerstwa Administracji Publicznej 2 listopada 1949 r.⁵² Były to 4 egzemplarze konstytucji, spis członków zarządu, wykaz prowadzonych zakładów oraz wykaz domów i majątku nieruchomości Zgromadzenia, a także 4 egzemplarze statutu, na podstawie którego Zgromadzenie występowało dotychczas wobec władz jako stowarzyszenie świeckie. Zaznaczono przy tym tożsamość Stowarzyszenia „Zakłady Rzemieślniczo-Wychowawcze” ze Zgromadzeniem Zakonnym Braci Sług Maryi Niepokalanej, co znaczyło, że członkowie Stowarzyszenia są jednocześnie członkami Zgromadzenia i że majątek Stowarzyszenia jest jednocześnie majątkiem Zgromadzenia⁵³.

równocześnie „organizacjami zakazanymi przez to prawo, z uwagi na zawarty w nim zakaz tworzenia stowarzyszeń przyjmujących zasadę bezwzględnego posłuszeństwa władzom stowarzyszenia, w związku z tym wyłączono zakony i kongregacje spod powyższego zakazu”. W. Dawidowicz, *Polskie prawo administracyjne*, Warszawa 1978, s. 169 (zob. art. 1 dekretu z 5 VIII 1949 r. zmieniający art. 6 *Prawa o stowarzyszeniach*. Por. przyp. 17).

⁵⁰ Do 1950 r. nadzór wykonywało Ministerstwo Administracji Publicznej, a następnie Urząd do Spraw Wyznań (dalej cyt.: UdSW) powołany ustawą z 19 kwietnia 1950 r. (Dz. U. nr 14, poz. 156). Szerzej na temat państwowej administracji wyznaniowej w PRL zob.: H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe. Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*, Lublin 1996, s. 202-204; H. Misztal, *Historia relacji państwa do kościołów i innych wyznań w Polsce*, w: *Prawo wyznaniowe*, red. H. Misztal, Lublin 2000, s. 150-152; Nowakowski, *Administracja*, s. 27-39; P. Raina, *Kardynał Wyszyński*, t. VI, *Orędzie biskupów a reakcja władz*, Warszawa 1995, s. 14.

⁵¹ A. Micewski, *Kardynał Wyszyński. Prymas i Mąż Stanu*, Paryż 1982, s. 67. Inni autorzy twierdzą, że Rada Główna Episkopatu Polski poleciła zakonom poddanie się obowiązkowi rejestracji; zob. Krukowski, *Prawo*, s. 205; Bar, *Wolność*, s. 419.

⁵² Podanie wraz z załącznikami w ABSM.

⁵³ Stowarzyszenie „Zakłady Rzemieślniczo-Wychowawcze” nie było jedynym tego rodzaju. Inne zgromadzenia bezhabitowe, także założone przez bł. o. Honorata Koźmińskiego, chcąc zachować ideał życia ukrytego, również powoływały stowarzyszenia reprezentujące je na zewnątrz. Wszystkie one były instytucjami zakonnymi w ścisłym tego słowa znaczeniu, choć ukrywającymi w statutach stowarzyszeń swój zakonny charakter.

Zgłoszenie rejestracyjne w Ministerstwie Administracji Publicznej nie ocalało prowadzonych przez Zgromadzenie Braci Sług Maryi dzieł przed likwidacją, a majątku przed przejęciem na rzecz Skarbu Państwa. Płonno okazały się także nadzieje związane z porozumieniem zawartym 14 kwietnia 1950 r. między przedstawicielami Episkopatu Polski i Rządu RP. Deklaracjom strony rządowej, że „stowarzyszenia katolickie będą korzystały z dotychczasowych praw po zadośćuczynieniu wymogom przewidzianym w dekreście o stowarzyszeniach” (pkt 12) oraz, że „zakony i zgromadzenia zakonne, w zakresie swego powołania i obowiązujących ustaw, będą miały całkowitą swobodę działalności” (pkt 19)⁵⁴, przeczyła praktyka władz administracyjnych. Odwołania wnoszone przez Zgromadzenie, a powołujące się na zobowiązania strony rządowej wynikające z porozumienia⁵⁵, władze pomijały zupełnym milczeniem. Likwidując Stowarzyszenie z pełną świadomością przejmowały majątek Zgromadzenia Braci Sług Maryi Niepokalanej.

W końcu 1950 r. w sprawozdaniu do Prezydium Miejskiej Rady Narodowej w Warszawie likwidator Stowarzyszenia „Zakłady Rzemieślniczo-Wychowawcze” donosił, że „wszystkie główne ośrodki stowarzyszenia i prowadzone przezeń zakłady wychowawcze zostały już zlikwidowane i przekazane państwu, które wzięło w swoje ręce wychowanie młodzieży i prowadzi je we właściwym duchu. Pozostały jeszcze do likwidacji trzy niewielkie gospodarstwa rolne, których likwidacja napotyka na podwójne trudności. Po pierwsze: przebywa na nich kilkunastu starców, byłych członków stowarzyszenia, których trzeba umieścić w przytułkach dla starców, a po wtóre: są to gospodarstwa niewielkie, prymitywne i PGR-y nie chcą ich przejść [...]. Jedynym wyjściem będzie włączenie tych trzech gospodarstw do spółdzielni produkcyjnych, które wkrótce powstaną na tych terenach [...]”. Tak też się stało. Kilkunastu schorowanych i zniedołężniałych braci likwidator umieścił w państwowych przytułkach⁵⁶, zaś decyzją z 25 lutego 1955 r. Prezydium Rady Narodowej m. st. Warszawy, Wydział Społeczno-Administracyjny, uznało likwidację Stowarzyszenia „Zakłady Rzemieślniczo-Wychowawcze” za ostatecznie zakończoną.

⁵⁴ Tekst porozumienia za: R a i n a, *Kościół w PRL*, s. 232-235.

⁵⁵ Zob. ABSM, Pismo skierowane do Starostwa Powiatowego w Łowiczu z 3 V 1950 r. w sprawie przejmowania nieruchomości przy ul. Bieruta w Łowiczu. Zob. także odwołanie do Ministerstwa Budownictwa z 23 V 1950 r. w sprawie nieruchomości położonej w Warszawie przy Krakowskim Przedmieściu. Sprawa nieruchomości warszawskiej jest przykładem na to, że gdy chodziło o majątki kościelne, władze zawsze wykazywały złą wolę przy podejmowaniu decyzji. Dekret z 26 X 1945 r. o własności i użytkowaniu gruntów na obszarze m. st. Warszawy (Dz. U. nr 50, poz. 279), na mocy którego wszystkie grunty na obszarze Warszawy przeszły na własność gminy m. st. Warszawy, przewidywał w art. 7 możliwość przekazania gruntu dotychczasowemu właścicielowi w dzierżawę wieczystą. Władze jednak odmówiły Zgromadzeniu tego prawa, pomimo że uprzednio zezwoliły „Zakładom Rzemieślniczo-Wychowawczym” na odbudowanie domu na tej nieruchomości.

⁵⁶ Olkowski, *Historia*, s. 8.

W chwili wydania decyzji likwidującej Stowarzyszenie, Zgromadzenie liczyło 200 braci profesów⁵⁷. Gdy przejęte zostały wszystkie domy, Zgromadzenie formalnie nie przestało istnieć, jednak część najbardziej załamanych braci, po otrzymaniu zwolnienia ze ślubów zakonnych, odeszło ze Zgromadzenia i założyło rodziny. Wielu innych podjęło prace w instytucjach kościelnych, kuriach biskupich, seminariach duchownych czy przy kościołach. Choć Zgromadzenie oficjalnie istniało nadal, to niemal całkowicie zanikło wśród rozproszonych braci życie wspólnotowe⁵⁸. Korzystając z chwilowej poprawy stosunków pomiędzy państwem a Kościołem w końcu 1956 r.⁵⁹, bracia podjęli próbę ponownej rejestracji „Zakładów Rzemieślniczo-Wychowawczych”⁶⁰. Starania te nie przyniosły efektu⁶¹. Urząd do Spraw Wyznań w swoim piśmie stwierdził, że „nie znajduje podstawy prawnej do reaktywowania wspomnianego stowarzyszenia”⁶². Bracia próbowali odwołać się do premiera J. Cyrankiewicza⁶³, wskazując w swoich pismach tożsamość byłego Stowarzyszenia z istniejącym nadal Zgromadzeniem Zakonnym Braci Sług Maryi, zarejestrowanym zgodnie z rozporządzeniem MAP z 6 sierpnia 1949 r., jednak Urząd do Spraw Wyznań w aroganckim tonie odpowiedział, że „pretensje Zgromadzenia nie będą uwzględnione”. Urząd stwierdził, że „aczkolwiek jest możliwe, że zlikwidowane w 1949 roku Stowarzyszenie »Zakłady Rzemieślniczo-Wychowawcze« miało cele statutowo zbliżone, lub niemal identyczne z celami Zgromadzenia Sług NMP [...] to z faktu podobieństwa lub identyczności celów nie wynika, aby Zgromadzenie [...] miało prawo do reprezentowania interesów zlikwidowanego Stowarzyszenia, jak również prawo do przejęcia [jego – przyp. M.O.] majątku”. Na koniec Urząd stwierdził, że „uważa sprawę za wyczerpaną w administracyjnym toku instancji i nie będzie już rozpatrywał skarg czy wniosków w przedmiotowej spra-

⁵⁷ Tamże, s. 9.

⁵⁸ Bartoszewski, Szumił, *Zgromadzenie*, s. 286.

⁵⁹ Polityczna odwilż roku 1956 zrodziła możliwość nowego uregulowania stosunku państwa do Kościoła. Nowe porozumienie przedstawicieli Rządu RP i Episkopatu Polski opublikowane zostało w komunikacie Komisji Wspólnej z 8 XII 1956 r., tekst w: Raina, *Kościół w PRL*, s. 575-576. Szerzej na temat porozumienia zob.: Miśtał, *Polskie*, s. 244-246.

⁶⁰ Zob. ABSM, Pismo do RM z 8 I 1957 r. Jednocześnie podjęto próbę odzyskania przejętego majątku, wnosząc szereg podań do władz z prośbą o zwrot m.in. nieruchomości w Białymstoku, Grajewie, Włocławku, Lublinie.

⁶¹ Władze odmówiły zwrotu majątku, o który prosiło Zgromadzenie. Nie zdołano nawet odzyskać nieruchomości rolnej w Nowym Mieście n. Pilicą, chociaż ta, przekazana Państwowemu Zakładowi Dzieci Głuchych, praktycznie leżała odłogiem, bo „ogród i rola uprawna porosły zieliskiem tak, że trudno [było] poznać gdzie rosną jakie warzywa” (ABSM, z pisma Gminnej Spółdzielni Samopomoc Chłopska z 3 X 1957 r.).

⁶² ABSM, Pismo z 30 VIII 1957 r.

⁶³ ABSM, Pismo z 2 X 1957 r., w którym bracia prosili o zwrócenie Zgromadzeniu majątku przejętego jako własność Stowarzyszenia. Dnia 8 III 1958 r. bracia ponownie wniosli do premiera skargę w trybie nadzoru.

wie”⁶⁴. W końcu lat pięćdziesiątych kilkunastu braci złożyło swoje oszczędności i na indywidualne nazwiska zakupiło niewielką posesję w Nowym Mieście n. Pilicą, organizując w ten sposób ponownie życie wspólnotowe. Pod koniec lat sześćdziesiątych mieszkało tam wspólnie około 30 braci. Utrzymywali się z ogrodnictwa, prowadzenia warsztatu szklarskiego i stolarni⁶⁵. Jednak ograniczenia spowodowane podeszłym wiekiem większości braci oraz brak nowych powołań coraz bardziej hamowały rozwój Zgromadzenia⁶⁶.

Po przełomie roku 1989 i wejściu w życie ustawowej regulacji stosunku państwa do Kościoła katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej⁶⁷ zaistniała możliwość odzyskania przez Zgromadzenie zabranego bezprawnie przez władze komunistyczne majątku. Decyzja ministra spraw wewnętrznych z 30 grudnia 1989 r. stwierdziła nieważność decyzji z 12 sierpnia 1948 r., bezpodstawnie odmawiającej wpisania do rejestru stowarzyszeń „Zakładów Rzemieślniczo-Wychowawczych”⁶⁸.

Podsumowując można stwierdzić, że okres rządów komunistycznych w Polsce okazał się dla Zgromadzenia jeszcze bardziej bolesny, niż doświadczenia wojen i okupacji. Likwidacja Stowarzyszenia „Zakłady Rzemieślniczo-Wychowawcze” doprowadziła praktycznie do unicestwienia bardzo prężnej działalności Zgromadzenia Braci Sług Maryi Niepokalanej. Przejęcie na rzecz państwa całego majątku pozbawiło braci środków potrzebnych do egzystencji, a ostatecznie doprowadziło do ich rozproszenia. Potwierdza to tezę, że władze komunistyczne, dążąc za wszelką cenę do ograniczenia działalności Kościoła i zmierzając do zlikwidowania życia zakonnego, stosowały przeróżne represje i metody nacisku, niejednokrotnie świadomie i cynicznie łamiąc prawo. Decyzje administracyjne były urzędniczą samowolą, a stosowane metody pogwałceniem istniejącego porządku prawnego i zasad współżycia społecznego. Jednak dzięki niezłomnej postawie wielu braci Zgromadzenie przetrwało trudne czasy. Jego członkowie, jak wówczas tak i dziś, uczą dostrzegania zbawczej wartości w każdej wykonywanej pracy, ukazując, że można się modlić i pracować jednocześnie.

⁶⁴ ABSM, Pisma UdSW z 9 XI 1957 r. oraz z 3 V 1958 r.

⁶⁵ Ołkowski, *Historia*, s. 9.

⁶⁶ Bartoszewski, Szumił, *Zgromadzenie*, s. 286-287. W połowie 1989 r. Zgromadzenie liczyło 18 braci po profesji wieczystej, 3 braci po ślubach czasowych i 2 braci nowicjuszy. Na przestrzeni 40 lat, od roku 1949 do 1989, tylko ośmiu braci złożyło śluby wieczyste.

⁶⁷ Ustawa z 17 maja 1989 r. (Dz. U. nr 29, poz. 154 ze zm.).

⁶⁸ ABSM, Ministerstwo uznało decyzję Zarządu Miejskiego z 12 VIII 1948 r. za bezprawną, wydaną z rażącym naruszeniem prawa. Tym samym stwierdzono także nieważność decyzji stowarzyszących konsekwencję tej z dn. 12 VIII, tj. decyzji z 25 IX 1948 r. o likwidacji Stowarzyszenia i decyzji z 25 II 1955 r. o uznaniu likwidacji za zakończoną. Drogą postępowania regulacyjnego Zgromadzenie odzyskało tylko niektóre z przejętych nieruchomości: w Białymstoku, Lublinie, Łowiczu, Gomulinie, Grajewie, we Włocławku, w Nieznamierowicach oraz Nowym Mieście n. Pilicą – pisma w ABSM.

Sytuacja Zgromadzenia Braci Sług Maryi Niepokalanej była podobna do losów wielu innych zakonów pod rządami komunistycznymi. Pokazuje ona jednak, że pomimo usilnych starań nie udało się władzom komunistycznym zlikwidować życia zakonnego ani podporządkować go partii.

THE REPRESSIONS OF THE COMMUNIST AUTHORITIES TOWARDS
THE CONGREGATION OF THE SERVANT FRIARS
OF MARY THE IMMACULATE DURING
THE POLISH PEOPLE'S REPUBLIC

Summary

The author sought to show the repressive and discriminating policy of the communist authorities towards the Congregation of the Servant Friars of Mary the Immaculate. In order to better picture the circumstances of the Congregation in Polish People's Republic, first its history has been shown and then its activity starting from the moment of its establishment (i.e. from 1883) until the end of the Second World War. The period of the Second Republic has particularly been stressed, when the Friars, wanting to maintain the ideal of a hidden life, worked as an Association under the name "St. Joseph Craft and Formative Institutes." Then the liquidation of the association in 1948 has been discussed. The author has shown the actual situation, analyzed the authorities' manoeuvres, showing their incompatibility with the binding law. On the basis of the archival research, she has shown the true (i.e. ideological) justification of the decisions then made.

Translated by Jan Kłós

ANNA PRZYBOROWSKA-KLIMCZAK

Lublin

OCHRONA PRAW KOBIEC W ŚWIETLE DOKUMENTÓW MIĘDZYNARODOWYCH

Dokonanie właściwego wyboru tematu opracowania przeznaczonego do Księgi jubileuszowej Uczonego nie jest zadaniem łatwym. Jest to tym trudniejsze, gdy Jubilat ma bardzo bogaty i różnorodny dorobek naukowy, którego poziom merytoryczny i przejawiony w nim kunszt pisarski godzien jest najwyższego szacunku i podziwu. W znalezieniu tematu, który pozostawałby w związku z twórczością naukową księdza profesora Henryka Misztala, pomocna okazała się dedykacja wydrukowana w jego książce *Geniusz kobiety. Aspekt etyczno-społeczny* (Sandomierz 1996). Autor poświęca swoją pracę „Kobietom, niestrudzonym w świadczeniu Miłości, realizującym Ją w strukturach kościelnych i poza nimi, pochylonym nad poszanowaniem ludzkiej godności”. Podkreślony przez Księdza Profesora związek pomiędzy kobietą i ludzką godnością stanowił przesłankę dla podjęcia rozważań na temat sytuacji prawnej kobiet w świetle dokumentów międzynarodowych.

Warto też przypomnieć słowa zawarte w Adhortacji apostołskiej *Familiaris consortio* z 1981 r., w której Ojciec Święty Jan Paweł II napisał: „Należy przede wszystkim podkreślić godność i odpowiedzialność kobiety, równe godności i odpowiedzialności mężczyzny. [...] Nie ulega wątpliwości, że równa godność i odpowiedzialność mężczyzny i kobiety usprawiedliwia w pełni dostęp kobiety do zadań publicznych. Z drugiej strony, prawdziwy awans kobiety domaga się także, by wyraźnie była uznana wartość jej zadania macierzyńskiego w odniesieniu do wszystkich innych zadań publicznych i wszystkich innych zawodów”¹. Słowa te mogą być kluczem do oceny treści dokumentów międzynarodowych, pod względem zakresu zawartych w nich praw, umożliwiających kobiecie spełnianie różnych ról społecznych – w rodzinie i życiu publicznym.

¹ Jan Paweł II, *Przyszłość idzie przez rodzinę. Z nauczania Ojca Świętego o miłości, małżeństwie, rodzinie*, Poznań 1983, s. 53, 54-55.

I

Dynamiczny rozwój międzynarodowej ochrony praw człowieka, który nastąpił w ostatnim półwieczu, przejawiał się przede wszystkim w opracowywaniu i przyjmowaniu licznych dokumentów międzynarodowych o różnym charakterze prawnym, instytucjonalizacji ochrony oraz doskonaleniu środków kontroli przestrzegania praw człowieka. Powstawały zatem uniwersalne i regionalne systemy ochrony praw człowieka, systemy funkcjonujące pod auspicjami międzynarodowych organizacji rządowych i pozarządowych². W ramach ustanawianych systemów przewidywano ochronę wolności i praw zaliczanych do trzech „generacji” praw człowieka (praw klasycznych, socjalnych, kolektywnych) oraz dotyczących poszczególnych grup osób (kobiet, dzieci, uchodźców, mniejszości), a także dążono do zapobiegania szczególnie poważnym naruszeniom tych praw (takich jak ludobójstwo, apartheid, dyskryminacja rasowa, tortury). W doktrynie podnoszono problematykę źródeł praw człowieka i powszechności praw, prowadzono rozważania na płaszczyźnie filozoficznej, normatywnej, politycznej i socjologicznej³. Procesom formułowania nowych kategorii praw człowieka towarzyszyły zmiany treści praw już uwzględnionych w dokumentach międzynarodowych. Dotyczyły one również praw kobiet, które starano się dostosować do dynamiki przemian społecznych.

Zestawiając na podstawie aktów międzynarodowych katalog praw kobiet, należy zauważyć, chociaż obecnie wydaje się to truizmem, że wszystkie przewidziane w tych aktach prawa człowieka odnoszą się w jednakowym stopniu do kobiet i mężczyzn. Potrzeba wyodrębnienia praw kobiet wynikała przede wszystkim z dążeń do zapewnienia kobietom zrównania pod względem prawnym z mężczyznami oraz wiązała się z uwzględnieniem szczególnej sytuacji kobiety jako matki, pracownika, osoby uczestniczącej w życiu publicznym.

II

Pierwsze dokumenty międzynarodowe, w których podjęto problem praw kobiet, powstały na początku XX w. Dotyczyły one zagadnień z zakresu prawa

² Szerzej na temat roli organizacji pozarządowych w dziedzinie ochrony praw człowieka – P. K o w a l s k i, *Międzynarodowe organizacje pozarządowe w systemie ochrony praw człowieka*, „Sprawy Międzynarodowe” 1988, nr 11, s. 129-142; W. S z o ł y g a, *Organizacje pozarządowe a ochrona praw człowieka w systemie ONZ i Rady Europy*, „Studia Prawnicze” 1993, nr 1, s. 111-125; R. K u ź n i a r, *Prawa człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2000, s. 243-261.

³ J. Z a j a d ł o, *Godność i prawa człowieka*, „Gdańskie Studia Prawnicze” 1998, t. III, s. 54-55.

międzynarodowego prywatnego, pracy kobiet oraz przestępstwa handlu kobietami⁴. Tę problematykę uregulowań uwzględniano też w wielu późniejszych dokumentach przyjmowanych na płaszczyźnie międzynarodowej.

W dziedzinie prawa międzynarodowego prywatnego przyjęto w Hadze trzy konwencje odnoszące się do prawnej sytuacji kobiet: Konwencję z 12 czerwca 1902 r. dotyczącą uregulowania kolizji ustawodawstw w zakresie małżeństwa⁵, Konwencję z 12 czerwca 1902 r. dotyczącą uregulowania kolizji ustawodawstw w zakresie rozvodu i rozłączenia co do stołu i łoża⁶, Konwencję z 17 lipca 1905 r. dotyczącą kolizji ustawodawstw co do skutków małżeństwa w zakresie praw i obowiązków małżonków w ich stosunkach osobistych i majątkowych⁷. Zgodnie z postanowieniami tych umów, prawem właściwym w zakresie zawierania małżeństwa, przeprowadzania rozvodu, sprawowania opieki nad dziećmi oraz praw i obowiązków małżonków w ich stosunkach osobistych i majątkowych było prawo ojczyście małżonków.

Sprawy związane z pracą kobiet uregulowano w Konwencji międzynarodowej o zakazie pracy nocnej kobiet zatrudnionych w przemyśle, przyjętej w Bernie 26 września 1906 r.⁸ Umowa dotyczyła pracy w zakładach przemysłowych, w których zatrudniano więcej niż dziesięcioro robotników i robotnic. Nie miała ona jednak zastosowania w wypadku zakładów zatrudniających wyłącznie członków rodziny. W myśl postanowień Konwencji zakazano wszelkiej pracy nocnej kobiet, bez różnicy wieku (art. 1).

Przez wiele lat przedmiotem współpracy międzynarodowej było zwalczanie handlu kobietami. Handel kobietami, jako przestępstwo o charakterze międzynarodowym, występował zasadniczo w dwóch formach: jako handel niewolnikami (sprzedaż kobiet w niewolę faktyczną) oraz jako handel kobietami związany z prostytucją⁹. Te dwa aspekty handlu były jednak często ściśle ze sobą powiązane.

Pierwszą wielostronną umową¹⁰ odnoszącą się do tych zagadnień było Porozumienie dotyczące zwalczania handlu żywym towarem przyjęte w Paryżu 18 maja 1904 r.¹¹ Strony Porozumienia zobowiązały się do ustanowienia lub wyznaczenia na swoim terytorium „władzy powołanej do gromadzenia wszelkich wiadomości o werbowaniu kobiet i dziewcząt za granicę dla celów nierządu” oraz upoważniły takie władze do bezpośredniego kontaktowania się ze

⁴ J. Machowski, *Prawa człowieka*, Warszawa 1968, s. 100-101.

⁵ Dz. U. z 1929 r., nr 80, poz. 594.

⁶ Dz. U. z 1929 r., nr 80, poz. 595. Polska wypowiedziała obie Konwencje z 1902 r. w 1974 r.

⁷ Dz. U. z 1929 r., nr 80, poz. 597. Polska wypowiedziała tę Konwencję w 1972 r.

⁸ Dz. U. z 1922 r., nr 19, poz. 58.

⁹ Por. L. Gardocki, *Zarys prawa karnego międzynarodowego*, Warszawa 1985, s. 121-122; J. J. Karpiec, *Przestępstwa o charakterze międzynarodowym*, Warszawa 1983, s. 185.

¹⁰ Wcześniej zawierano w tym zakresie umowy dwustronne – szerzej na ten temat zob.: S. Posner, *Nad ocltłanią*, Warszawa 1903, s. 30-31.

¹¹ Dz. U. z 1922 r., nr 87, poz. 783.

sobą. Ponadto Porozumienie nakładało na państwa-strony obowiązek udzielania pomocy ofiarom handlu i odsyłania do państw ich pochodzenia cudzoziemek trudniących się prostytutką (gdy tego zażądały one same lub osoby sprawujące nad nimi pieczę). Przewidziano też wprowadzenie w państwach – „w granicach prawnych” i „w miarę możliwości” – nadzoru nad biurami i agencjami pośredniczącymi w zatrudnianiu za granicą kobiet i dziewcząt. Porozumienie, które było efektem jedynie fragmentarycznych uzgodnień, sformułowano dość eufemicznie, nie zawierało też postanowień dotyczących penalizacji handlu¹².

Postęp w zakresie nałożonych na państwa zobowiązań osiągnięto dzięki Konwencji międzynarodowej dotyczącej zwalczania handlu żywym towarem, sporządzonej w Paryżu 4 maja 1910 r.¹³ Konwencja zobowiązywała strony do wprowadzenia w ich ustawodawstwach wewnętrznych przepisów prawnych, zapewniających karalność czynów polegających na werbowaniu, uprowadzaniu, uwodzeniu kobiet lub dziewcząt w celu uprawiania przez nie prostytutki, także w wypadku, gdy poszczególne czyny stanowiące pierwiastki składowe przestępstwa zostały dokonane w różnych państwach. Państwa powinny przekazywać sobie, za pośrednictwem rządu francuskiego, informacje o obowiązujących w nich przepisach prawnych dotyczących zwalczania handlu kobietami i dziewczętami (w Konwencji określono jako wiek osiągnięcia pełnoletności – 20 lat). Przestępstwa objęte zakresem Konwencji zostały zaliczone z mocy prawa do przestępstw ekstradycyjnych. Strony zobowiązały się też do udzielania pomocy prawnej, przekazywania próśb rekwizycyjnych i odpisów wyroków skazujących innym państwom-stronom¹⁴. Integralną część Konwencji stanowił Protokół Zamknięcia, zgodnie z którym czyny określone w Konwencji wyznaczały minimalny zakres penalizacji (państwa mogły przewidzieć karalność analogicznych czynów). Zalecono też wprowadzenie kary pozbawienia wolności jako kary zasadniczej za handel kobietami i dziewczętami.

III

Podjęta w pierwszym dziesięcioleciu XX w. współpraca państw w dziedzinie kształtowania prawnej sytuacji kobiet oraz zwalczania handlu kobietami była kontynuowana w okresie międzywojennym na forum Ligi Narodów¹⁵. Zgodnie z art. 23 Paktu Ligi jej członkowie zobowiązali się „dołożyć wszelkich starań,

¹² Por. J. Macko, *Nierząd jako choroba społeczna*, Warszawa 1938, s. 201-203.

¹³ Dz. U. z 1922 r., nr 87, poz. 783.

¹⁴ Por. Z. Cybichowski, *Prawo międzynarodowe publiczne i prywatne*, Warszawa 1932, s. 294.

¹⁵ E. Podbierowa, *Pozycja kobiet w dokumentach prawa międzynarodowego*, Poznań 1975, s. 18-20.

aby zapewnić i utrzymać słuszne i ludzkie warunki pracy dla mężczyzn, kobiet i dzieci [...] oraz utworzyć i utrzymywać potrzebne do tego celu organizacje międzynarodowe”¹⁶. Na Ligę Narodów nałożono obowiązek kontroli wypełniania przez państwa postanowień umów w sprawie zwalczania handlu kobietami i dziećmi (art. 23 pkt c Paktu).

W ramach realizacji tego obowiązku z inicjatywy Ligi zorganizowano 30 czerwca 1921 r. w Genewie międzynarodową konferencję poświęconą problemom handlu kobietami i dziećmi¹⁷. Podczas konferencji ustalono, iż ochrona przed handlem powinna dotyczyć nie tylko „białych niewolników”, lecz także kobiet i dzieci innych ras oraz zobowiązano państwa do przedkładania Lidze corocznych raportów na temat działalności władz i organów powołanych do zwalczania tego handlu¹⁸. Przyjęto też projekt Konwencji o zwalczaniu handlu kobietami i dziećmi. Konwencja, podpisana w Genewie 30 września 1921 r.¹⁹, zawierała postanowienia uzupełniające uregulowania z 1904 i 1910 r. Strony zobowiązały się do podjęcia środków w celu ścigania i karania osób zajmujących się handlem kobietami i dziećmi, wprowadzenia karalności czynów związanych z tym handlem oraz stosowania ekstradycji wobec osób podejrzanych o popełnienie takich przestępstw lub skazanych za nie.

Unormowaniom konwencyjnym towarzyszyły rozwiązania instytucjonalne. Liga Narodów powołała w 1922 r. Komisję Doradczą do zwalczania handlu kobietami i dziećmi, przekształconą następnie w Komisję Doradczą do spraw opieki nad dziećmi i młodzieżą (w 1925 r.) oraz w Komisję do spraw społecznych (w 1937 r.)²⁰. Komisja opracowała projekt kolejnego dokumentu – Konwencji dotyczącej zwalczania handlu kobietami pełnoletnimi, podpisanej w Genewie 11 października 1933 r.²¹ W Konwencji określono znamiona przestępstwa handlu kobietami oraz uznano, że karze powinno podlegać także usiłowanie i przygotowanie do popełnienia takiego czynu. Państwa powinny przekazywać sobie informacje dotyczące sprawców tych przestępstw, w szczególności powiadamiać o wyrokach skazujących wydanych w takich sprawach.

Problemy związane z handlem kobietami i dziećmi były też tematem pięciu kongresów zorganizowanych w okresie międzywojennym przez Międzynarodowe Biuro do Spraw Walki z Handlem Kobietami i Dziećmi, ściśle współpracujące z Komisją Doradczą Ligi Narodów²².

¹⁶ Liga Narodów. Polski przekład oraz francuski i angielski tekstu Paktu, Genewa 1925.

¹⁷ W konferencji uczestniczyły delegacje 34 państw, w tym delegacja polska – Cybichowski, *Prawo*, s. 295.

¹⁸ W. Chodźko, *Handel kobietami*, Warszawa 1935, s. 9-10.

¹⁹ Dz. U. z 1925 r., nr 125, poz. 893.

²⁰ Macko, *Nierząd*, s. 210-212.

²¹ Dz. U. z 1938 r., nr 7, poz. 37.

²² I. Szydłowska, *Międzynarodowy Kongres zwalczania handlu kobietami i dziećmi*, „Gazeta Administracji i Policji Państwowej” 1930, nr 22, s. 11-13.

Na forum Ligi Narodów podejmowano także inne zagadnienia dotyczące prawnego statusu kobiet. W 1934 r. – podczas XV sesji Zgromadzenia Ligi – państwa członkowskie zaproponowały włączenie tej problematyki do porządku obrad²³. W myśl uchwały przyjętej w następnym roku Zgromadzenie Ligi postanowiło zbadać sytuację kobiet w dziedzinie praw politycznych i cywilnych. Informacje nadesłane przez państwa i organizacje kobiece były podstawą do opracowania raportu prezentującego status kobiety w poszczególnych państwach w odniesieniu do różnych kategorii praw. Działania w tym zakresie miał kontynuować specjalny Komitet Ekspertów powołany przez Radę Ligi w 1937 r. Komitet, we współpracy z organizacjami międzyrządowymi zajmującymi się sprawami kobiet, przystąpił do przygotowania prawnoporównawczego studium dotyczącego sytuacji kobiet, opartego na analizie ustawodawstw krajowych i praktyki państw. Podczas posiedzenia w 1938 r. Komitet ustalił, iż studium będzie obejmowało trzy dziedziny uregulowań: 1) prawa polityczne, 2) prawo prywatne, 3) prawo karne. Prace Komitetu przerwał wybuch II wojny światowej²⁴.

Duże zainteresowanie problemami praw kobiet przejawiały w okresie międzywojennym państwa amerykańskie. Na płaszczyźnie regionalnej państwa te przyjęły kilka dokumentów dotyczących cywilnych i politycznych praw kobiet oraz utworzyły Międzyamerykańską Komisję Praw Kobiet²⁵.

Międzynarodowe uregulowania prawne i rozwiązania instytucjonalne wprowadzone w latach 1919-1939 oraz uzyskane dzięki nim doświadczenia stanowiły podstawy dla rozwoju po II wojnie światowej systemu międzynarodowej ochrony praw kobiet.

IV

Na płaszczyźnie uniwersalnej system ochrony praw kobiet kształtował się pod auspicjami Organizacji Narodów Zjednoczonych. W postanowieniach Karty NZ²⁶ kilkakrotnie odwołano się do sytuacji prawnej kobiet. Ustalając w preambule Karty główne zadania Narodów Zjednoczonych uznano, iż pragną one „przywrócić wiarę w podstawowe prawa człowieka, w godność i wartość

²³ Zamierzano uwzględnić ustalenia przyjęte podczas konferencji państw amerykańskich w Montevideo w 1933 r. dotyczące zniesienia dyskryminacji ze względu na płeć. P o d b i e r o w a, *Pozycja kobiet*, s. 20.

²⁴ Tamże, s. 21-22.

²⁵ Tamże, s. 77.

²⁶ *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*, oprac. A. Przyborowska-Klimczak, Lublin 1998, s. 7-32.

człowieka, w równouprawienie mężczyzn i kobiet”. Ten cel Organizacji potwierdzono w art. 1, wskazując, że powinna ona „popierać i zachęcać do poszanowania praw człowieka i podstawowych wolności dla wszystkich, bez względu na rasę, płeć, język lub wyznanie”. Zasadę równych praw bez względu na płeć sformułowano też w art. 13 ust. 1b), 55c), 76c). W ramach struktur ONZ konkretyzację tej zasady przewidywał art. 8, zgodnie z którym wszystkie stanowiska w organach Organizacji będą dostępne dla kobiet i mężczyzn „bez ograniczeń i na równych warunkach”. W 1946 r. jako organ pomocniczy Rady Gospodarczej i Społecznej ONZ powołano Komisję Praw Kobiet²⁷.

W systemie ONZ dotyczącym ochrony praw człowieka zagadnienia równouprawienia i pozycji prawnej kobiet uwzględniano zarówno w dokumentach o charakterze ogólnym, jak też poświęcano im odrębne akty międzynarodowe. Do tej pierwszej kategorii dokumentów można zaliczyć przede wszystkim Powszechną Deklarację Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r.²⁸ i Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka z 16 grudnia 1966 r.²⁹

We wstępie Deklaracji przypomniano idee zawarte w Karcie NZ oraz zasadę równych praw kobiet i mężczyzn. W art. 2 stwierdzono, że wszystkie proklamowane w Deklaracji prawa przysługują każdemu człowiekowi bez względu na różnice płci.

Podobne postanowienia zamieszczono w art. 2 i 3 Paktów. Zgodnie z art. 2 ust. 1 Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych strony zobowiązały się przestrzegać i zapewnić prawa uznane w Pakcie wszystkim osobom znajdującym się na ich terytorium i podlegającym ich jurysdykcji, bez względu na jakiegokolwiek różnice, w tym także bez względu na płeć. W myśl art. 2 ust. 2 Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych strony zobowiązały się zagwarantować wykonywanie wymienionych w nim praw bez żadnej dyskryminacji m.in. bez względu na płeć. Ponadto w art. 3 obu Paktów postanowiono, że państwa-strony zapewnią mężczyznom i kobietom równe prawa do korzystania z wszystkich praw określonych w każdym z Paktów.

W pierwszych latach istnienia ONZ opracowano też dokument nawiązujący do wcześniejszych międzynarodowych uregulowań odnoszących się do handlu ludźmi – Konwencję w sprawie zwalczania handlu ludźmi i eksploatacji prostytutki, przyjętą przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 2 grudnia 1949 r.³⁰ (otwartą do podpisu w Lake Success 21 marca 1950 r.). We wstępie Konwencji przypomniano wszystkie wcześniejsze umowy międzynarodowe dotyczące zagadnień objętych jej zakresem oraz projekt dokumentu przygotowanego w 1937 r. przez Ligę Narodów w celu rozszerzenia i unifikacji postanowień

²⁷ W skład Komisji wchodzi obecnie przedstawiciele 45 państw (wybrani zgodnie z zasadą sprawiedliwej reprezentacji geograficznej). K u Ź n i a r, *Prawa*, s. 73.

²⁸ *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*, s. 154-159.

²⁹ Dz. U. z 1977 r., nr 38, poz. 167 i 169, zał.

³⁰ Dz. U. z 1952 r., nr 41, poz. 278, zał.

tych umów, który wskutek wybuchu wojny nie został przyjęty. W Konwencji z 1949 r. nałożono na strony obowiązek karania wszystkich osób czerpiących zyski z prostytucji i uznano handel ludźmi za przestępstwo międzynarodowe. Podobny charakter – dokumentu wzmacniającego i porządkującego dotychczasowy zakres zobowiązań międzynarodowych – miała Konwencja uzupełniająca w sprawie zniesienia niewolnictwa, handlu niewolnikami oraz instytucji i praktyk zbliżonych do niewolnictwa, przyjęta 7 września 1956 r.³¹ W Konwencji podkreślono konieczność całkowitego zniesienia niewolnictwa i handlu niewolnikami we wszystkich częściach świata oraz potępiono wszelkie praktyki zbliżone do niewolnictwa.

V

W latach pięćdziesiątych w ramach systemu ONZ przystąpiono do przygotowania tekstów dokumentów międzynarodowych dotyczących bezpośrednio sytuacji prawnej kobiet. Pierwszym z tych dokumentów była Konwencja o prawach politycznych kobiet. Projekt Konwencji, opracowany przez Sekretarza Generalnego ONZ, był przedmiotem dyskusji podczas V i VI sesji Komisji Praw Kobiet oraz XIV sesji Rady Gospodarczej i Społecznej³². Po wprowadzeniu wielu poprawek tekst umowy został przyjęty przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 20 grudnia 1952 r.³³ Merytoryczne postanowienia Konwencji zawarto tylko w trzech początkowych artykułach. W myśl tych postanowień: 1) kobiety są uprawnione do uczestniczenia w głosowaniu we wszystkich wyborach na równych warunkach z mężczyznami (czynne prawo wyborcze), 2) kobietom przysługuje takie samo jak mężczyznom bierne prawo wyborcze – mogą być wybierane do wszystkich publicznych organów pochodzących z wyborów, przewidzianych w ustawodawstwie krajowym, 3) kobiety mają prawo do piastowania urzędów publicznych i wykonywania funkcji publicznych przewidzianych w ustawodawstwie krajowym na takich samych warunkach jak mężczyźni. Konwencja tworzyła zatem prawnomiędzynarodowe gwarancje dla równouprawnienia kobiet w dziedzinie praw politycznych, zobowiązując strony do zniesienia jakichkolwiek form dyskryminacji w odniesieniu do tej kategorii praw.

Kolejnym ważnym dokumentem opracowanym pod auspicjami ONZ, odnoszącym się do prawnego statusu kobiet, była Konwencja o obywatelstwie

³¹ Dz. U. z 1963 r., nr 33, poz. 185, zał.

³² Genezę Konwencji szczegółowo przedstawia E. Podbierowa (*Pozycja kobiet*, s. 83-89) i J. Symonides (*Międzynarodowa ochrona praw człowieka*, Warszawa 1977, s. 68-72). Por. też Machowski, *Prawa*, s. 106.

³³ Dz. U. z 1955 r., nr 16, poz. 86; UN Treaty Series, vol. 193, No. 2613.

kobiet zamężnych. Badania przeprowadzone z inicjatywy Komisji Praw Kobiety wskazywały, że w wielu państwach kobiety były dyskryminowane w zakresie spraw związanych z ich obywatelstwem, a zróżnicowane krajowe uregulowania prawne prowadziły do kolizji ustawodawstw w tej dziedzinie³⁴. Komisja przygotowała projekt umowy dotyczącej tych zagadnień, który został przyjęty przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 29 stycznia 1957 r.³⁵ Konwencja o obywatelstwie kobiet zamężnych przewiduje wyeliminowanie automatyzmu w sprawach obywatelstwa kobiet. Postanowiono w niej, że zawarcie lub rozwiązanie małżeństwa pomiędzy obywatelką państwa-strony a cudzoziemcem oraz zmiana obywatelstwa przez męża w czasie trwania związku małżeńskiego nie wpłyną automatycznie na obywatelstwo żony. Podobnie nabycie przez męża obcego obywatelstwa lub zrzeczenie się przez niego dotychczasowego obywatelstwa nie przeszkadzają w zachowaniu przez żonę jej obywatelstwa. Państwa zobowiązały się też do wprowadzenia w ustawodawstwie krajowym uproszczonej procedury naturalizacyjnej, umożliwiającej kobiecie – cudzoziemce – nabycie, na własną prośbę, obywatelstwa męża. Nadanie w takim wypadku obywatelstwa może podlegać ograniczeniom ze względu na bezpieczeństwo państwowe i porządek publiczny. Zasadniczym celem Konwencji było zatem zapobieganie, wobec istniejącej kolizji ustawodawstw, zarówno bezpaństwowości kobiet, jak też uzyskiwaniu przez nie podwójnego obywatelstwa.

Prawnej sytuacji kobiet, związanej z zawieraniem związku małżeńskiego, dotyczyła również Konwencja w sprawie zgody na zawarcie małżeństwa, najniższego wieku małżeńskiego i rejestracji małżeństw, przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 7 listopada 1962 r. (otwarta do podpisu 10 grudnia 1962 r.)³⁶. W myśl postanowień tej Konwencji, małżeństwo może być zawarte tylko w drodze swobodnie i osobiście wyrażonej zgody przez oboje przyszłych małżonków, w obecności kompetentnych władz i świadków, stosownie do obowiązujących przepisów prawnych. W ustawodawstwach państwowych należy określić minimalny wiek uprawniający do zawarcia małżeństwa, a właściwe władze państwowe powinny prowadzić urzędowy rejestr zawartych małżeństw. W wyjątkowych wypadkach możliwe jest odstąpienie od zasady osobistego udziału obojga przyszłych małżonków przy zawieraniu związku, jak też zwolnienie z wymogu osiągnięcia wieku określonego w ustawie. W Konwencji przypomniano postanowienia art. 16 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka odnoszące się do prawa kobiety i mężczyzny do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny oraz posiadania przez małżonków równych praw.

Dalsze działania legislacyjne w ramach ONZ na rzecz równości praw kobiet i mężczyzn doprowadziły do opracowania i przyjęcia dwóch dokumen-

³⁴ Podbierowa, *Pozycja kobiet*, s. 43-49.

³⁵ Dz. U. z 1959 r., nr 56, poz. 334; UN Treaty Series, vol. 309, No. 4468.

³⁶ Dz. U. z 1965 r., nr 9, poz. 53; UN Treaty Series, vol. 521, No. 7525.

tów dotyczących zniesienia dyskryminacji kobiet. Pierwszym z nich była Deklaracja w sprawie zniesienia dyskryminacji kobiet, uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne ONZ 7 listopada 1967 r.³⁷ W Deklaracji stwierdzono, iż mimo przyjęcia wielu międzynarodowych aktów w dziedzinie praw człowieka, nadal występuje na świecie zjawisko dyskryminacji kobiet, które stanowi obrazę godności ludzkiej, jest niesprawiedliwe oraz sprzeczne z dobrem rodziny i społeczeństwa. Państwa powinny zatem podjąć odpowiednie środki zmierzające do zniesienia przepisów, zwyczajów i praktyk dyskryminujących kobiety oraz zapewnienia ochrony równych praw mężczyzn i kobiet w zakresie praw politycznych i cywilnych, w dziedzinie oświaty oraz życia gospodarczego i społecznego. Uznano też, iż przedsięwzięciom legislacyjnym powinna towarzyszyć zmiana świadomości społecznej, eliminowanie przesądów i praktyk zakładających niższość kobiet. Deklaracja, uchwalona w formie rezolucji Zgromadzenia Ogólnego, nie miała mocy prawnie wiążącej, dlatego postanowiono, że sprawa zniesienia dyskryminacji kobiet będzie przedmiotem umowy międzynarodowej.

Dnia 18 grudnia 1979 r. Zgromadzenie Ogólne ONZ przyjęło Konwencję w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet³⁸. We wstępie Konwencji podkreślono, iż rozwój państw, dobrobyt świata i sprawa pokoju wymagają jak największego udziału kobiet, ale jednocześnie konieczne jest docenienie wkładu kobiet w dobrobyt rodziny i rozwój społeczeństwa, społecznego znaczenia macierzyństwa oraz roli kobiet w rodzinie i wychowaniu dzieci. W myśl art. 1 Konwencji „dyskryminacja kobiet” oznacza wszelkie zróżnicowanie, wyłączenie lub ograniczenie ze względu na płeć, które powoduje lub ma na celu uszczuplenie albo uniemożliwienie kobietom, niezależnie od ich stanu cywilnego, przyznania, realizacji lub korzystania na równi z mężczyznami z praw człowieka oraz podstawowych wolności w dziedzinach życia politycznego, gospodarczego, społecznego, kulturalnego, obywatelskiego i innych.

Strony zobowiązały się do wprowadzenia zasady równości mężczyzn i kobiet w swoich ustawach zasadniczych, ustanowienia ochrony prawnej kobiet i ich równości wobec prawa, uchylecia wszelkich przepisów prawnych dyskryminujących kobiety oraz powstrzymania się od wszelkich działań i praktyk o takim charakterze. Ponadto państwa powinny podjąć wszelkie stosowne środki w celu zapewnienia kobietom równych praw z mężczyznami w życiu politycznym, publicznym, gospodarczym i w stosunkach międzynarodowych, w zakresie spraw dotyczących obywatelstwa, w dziedzinie kształcenia, zatrudnienia, opieki zdrowotnej, świadczeń społecznych oraz w sprawach wynikających z zawarcia małżeństwa i stosunków rodzinnych. Na podstawie art. 17 Konwencji został

³⁷ *Wybór ważniejszych rezolucji Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych*, oprac. R. Jasica, Katowice 1976, s. 50-55; „Zbiór Dokumentów” 1967, nr 12, s. 1638-1646.

³⁸ Dz. U. z 1982 r., nr 10, poz. 72; UN Treaty Series, vol. 1249, No. 20378.

ustanowiony Komitet do Spraw Likwidacji Dyskryminacji Kobiet, którego głównym zadaniem jest rozpatrywanie sprawozdań przesyłanych przez państwa-strony dotyczących kroków ustawodawczych, sądowych, administracyjnych i innych podjętych przez nie w celu wykonania postanowień Konwencji. Komitet uchwała też rekomendacje kierowane do państw-stron, określając zalecane im działania implementacyjne³⁹. Na mocy Protokołu Fakultatywnego do Konwencji w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet z 10 grudnia 1999 r. Komitet wyposażono w kompetencje do przyjmowania zawiadomień indywidualnych i grupowych oraz wiarygodnych informacji dotyczących naruszania przez państwa-strony praw przewidzianych w konwencji⁴⁰.

Na forum Zgromadzenia Ogólnego ONZ uchwalono także dokumenty dotyczące sytuacji kobiet w szczególnych sytuacjach lub kontekstach. Do takich dokumentów należą m.in.: Deklaracja o ochronie kobiet i dzieci na wypadek zagrożenia i w czasie konfliktu zbrojnego z 14 grudnia 1974 r. oraz Deklaracja o eliminacji przemocy wobec kobiet z 20 grudnia 1993 r.⁴¹ W Deklaracji z 1974 r. stwierdzono, że kobiety i dzieci są najbardziej narażone na cierpienia podczas działań wojskowych prowadzonych wobec ludności cywilnej. Państwa zaangażowane w konflikt zbrojny powinny dołożyć wszelkich starań, by chronić kobiety i dzieci przed skutkami wojny. Przypomniano zobowiązania wynikające dla państw-stron z Protokołu genewskiego z 1925 r. i Konwencji genewskich z 1949 r. W Deklaracji dotyczącej przemocy uznano, że przemoc wobec kobiet stanowi pogwałcenie praw i fundamentalnych wolności kobiet, jest przejawem historycznej nierówności pomiędzy kobietami i mężczyznami, prowadzącej do podległości kobiet, ich krzywd i cierpień oraz wymuszeń lub arbitralnego pozbawienia wolności. Państwa powinny potępić przemoc wobec kobiet, podjąć kroki w celu ścigania i karania aktów tej przemocy popełnianych przez osoby publiczne i prywatne oraz wprowadzić środki zapobiegawcze chroniące kobiety przed jakąkolwiek formą przemocy.

Wszystkie wymienione dokumenty odnoszące się ogólnie do praw człowieka oraz dotyczące bezpośrednio prawnej sytuacji kobiet tworzą podstawy uniwersalnego systemu ochrony. Zakres uczestnictwa państw w poszczególnych umowach międzynarodowych jest zróżnicowany – od ok. 50 państw, które są stronami Konwencji w sprawie zgody na zawarcie małżeństwa, najniższego wieku małżeńskiego i rejestracji małżeństw z 1962 r., do ponad 160 państw, które ratyfikowały Konwencję w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet z 1979 r.⁴²

³⁹ Bogaty wybór tekstów tych rekomendacji zamieszczono w zbiorze *Prawa kobiet w dokumentach ONZ*, red. A. Grzybek, Warszawa 1998.

⁴⁰ Tekst Protokołu dostępny na stronie internetowej (<http://www.unhehr.ch/>).

⁴¹ *Prawa kobiet w dokumentach ONZ*, s. 162-164, 313-318.

⁴² *International Instruments Relating to Human Rights – States Parties to Each Convention*, „Human Rights Law Journal” 1999, vol. 20, No. 1-3, s. 127-130.

VI

Oprócz dokumentów przyjętych w ramach Organizacji Narodów Zjednoczonych wiele aktów przewidujących ochronę praw kobiet uchwalono pod auspicjami organizacji wyspecjalizowanych systemu ONZ. Problemy pracy kobiet były przedmiotem uregulowań w licznych umowach międzynarodowych przyjętych przez Konferencję Ogólną Międzynarodowej Organizacji Pracy. Do najważniejszych konwencji MOP w tym zakresie można zaliczyć: Konwencję nr 100 dotyczącą jednakowego wynagrodzenia dla pracujących mężczyzn i kobiet za pracę jednakowej wartości z 29 czerwca 1951 r.⁴³ (określającą sposoby wprowadzenia w życie zasady równej płacy dla mężczyzn i kobiet za pracę o równej wartości oraz dokonywania wolnej od dyskryminacji, obiektywnej wyceny wykonywanej pracy), Konwencję nr 103 dotyczącą ochrony macierzyństwa z 28 czerwca 1952 r.⁴⁴ (gwarantującą kobietom m.in. prawo do płatnego urlopu macierzyńskiego oraz świadczeń medycznych), Konwencję nr 111 dotyczącą dyskryminacji w zakresie zatrudnienia i wykonywania zawodu z 25 czerwca 1958 r.⁴⁵ (przewidującą zniesienie wszystkich form dyskryminacji w zatrudnianiu i wprowadzającą zasadę równości szans i traktowania na rynku pracy), Konwencję nr 156 dotyczącą równych możliwości i równego traktowania pracowników mężczyzn i kobiet w związku z łączeniem obowiązków rodzinnych i pracowniczych z 23 czerwca 1981 r.⁴⁶ (zobowiązującą państwa do zapewnienia rzeczywistej równości szans i traktowania pracowników obu płci).

W ramach Organizacji Narodów Zjednoczonych do Spraw Oświaty, Nauki i Kultury (UNESCO) przygotowano tekst Konwencji w sprawie zwalczania dyskryminacji w dziedzinie oświaty⁴⁷. Konwencję uchwaliła Konferencja Ogólna UNESCO 14 grudnia 1960 r. Państwa zobowiązały się do wyeliminowania lub zapobieżenia dyskryminacji m.in. ze względu na płeć w odniesieniu do wszystkich typów i stopni oświaty – w zakresie dostępu do niej, poziomu i jakości nauczania, warunków, w jakich się ono odbywa. Uznano, że nie ma charakteru dyskryminacyjnego tworzenie i utrzymywanie oddzielnych systemów oświatowych lub zakładów dla uczniów różnych płci, jeśli systemy te lub zakłady umożliwiają jednakowy dostęp do oświaty, dysponują personelem o takich samych kwalifikacjach, mają tej samej jakości lokale szkolne i wyposażenie oraz kształcą na podstawie jednakowych programów. Państwa przed-

⁴³ Dz. U. z 1955 r., nr 38, poz. 238.

⁴⁴ Dz. U. z 1976 r., nr 16, poz. 99.

⁴⁵ Dz. U. z 1961 r., nr 42, poz. 218.

⁴⁶ *Konwencje i zalecenia Międzynarodowej Organizacji Pracy 1919-1994*, red. R. A. Henczel, R. Lemieszewska, M. D. Stefańska, Warszawa 1996, s. 1063-1066.

⁴⁷ Dz. U. z 1964 r., nr 40, poz. 268.

kładają Konferencji Ogólnej UNESCO sprawozdania dotyczące podejmowanych przez nie działań w celu realizacji postanowień Konwencji.

VII

Określenie katalogu praw kobiet na płaszczyźnie uniwersalnej nie stanowiło przeszkody w podejmowaniu tej problematyki w ramach regionalnych systemów ochrony praw człowieka. Większa efektywność tych systemów wynika z faktu, iż uwzględniają one wspólne tradycje historyczne i kulturowe państw oraz inne uwarunkowania związane z ich geograficzną bliskością⁴⁸.

Sz szczególnie bogaty dorobek traktatowy w dziedzinie określania praw kobiet ma Organizacja Państw Amerykańskich. Zestaw przyjętych przez tę Organizację umów odnoszących się bezpośrednio do praw kobiet obejmuje: Konwencję OPA o obywatelstwie kobiet z 26 grudnia 1933 r.⁴⁹, Międzyamerykańską Konwencją w sprawie przyznania kobietom praw politycznych z 2 maja 1948 r.⁵⁰, Międzyamerykańską Konwencją w sprawie przyznania kobietom praw cywilnych z 2 maja 1948 r.⁵¹, Międzyamerykańską Konwencją w sprawie zapobiegania, karania i eliminowania przemocy wobec kobiet z 9 czerwca 1994 r.⁵² Postanowienia dotyczące zapewnienia wszystkim osobom podległym jurysdykcji państw-stron wolnego i pełnego korzystania z praw i wolności bez dyskryminacji m.in. ze względu na płeć oraz uznanie równości praw kobiet i mężczyzn w odniesieniu do spraw rodziny zawarto w Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka z 22 listopada 1969 r.⁵³

W europejskim systemie ochrony praw człowieka nie poświęcono wprawdzie prawom kobiet odrębnych aktów prawnych, ale zasada równych praw kobiet i mężczyzn występuje w wielu dokumentach europejskich. Zgodnie z art. 1 Europejskiej Konwencji o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności z 4 listopada 1950 r.⁵⁴ wszystkie określone w Konwencji prawa państwa-strony zapewniają „każdemu człowiekowi” podlegającemu ich jurysdykcji. W art. 14 Konwencji zawarto też zakaz dyskryminacji m.in. ze względu na płeć w zakresie korzystania z praw i wolności wymienionych w tej umowie.

⁴⁸ A. Michalska, *Podstawowe prawa człowieka w prawie wewnętrznym a Pakty Praw Człowieka*, Warszawa 1976, s. 245-250.

⁴⁹ OAS, Treaty Series, No. 4.

⁵⁰ OAS, Treaty Series, No. 3.

⁵¹ OAS, Treaty Series, No. 23.

⁵² OAS, General Assembly, 24 Regular Session, 1994.

⁵³ *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, oprac. B. Gronowska, T. Jasudowicz, C. Mik, Toruń 1996, s. 311-332; art. 1 i 17 Konwencji.

⁵⁴ Dz. U. z 1993 r., nr 61, poz. 284.

Zasada niedyskryminacji z powodu płci jest jedną z podstawowych zasad Europejskiej Karty Społecznej z 18 października 1961 r.⁵⁵ W części I Karty stwierdzono, że kobiety pracujące w razie macierzyństwa oraz inne kobiety pracujące, w uzasadnionych przypadkach, mają prawo do szczególnej ochrony w swej pracy⁵⁶. Treść tego prawa rozwinęto w postanowieniach art. 8 przewidywanego wprowadzenie: płatnych urlopów macierzyńskich i świadczeń społecznych w związku z urodzeniem dziecka, bezprawność wypowiedzenia przez pracodawcę pracy kobiecie w okresie urlopu macierzyńskiego, zapewnienie matkom karmiącym dzieci przerw w pracy w tym celu, uregulowanie pracy nocnej kobiet, zakaz zatrudniania kobiet w kopalniach pod ziemią lub przy pracach mających niebezpieczny, niezdrowy lub uciążliwy charakter. Odnośnie do sprawiedliwego wynagradzania za pracę uznano prawo pracowników – mężczyzn i kobiet do jednakowego wynagrodzenia za pracę jednakowej wartości (art. 4 ust. 3). Zobowiązania wynikające z Karty w zakresie zawodowego równouprawnienia kobiet i mężczyzn wzmocniono w postanowieniach Protokołu dodatkowego do Europejskiej Karty Społecznej z 5 maja 1988 r.⁵⁷ W Protokole określono treść prawa do równych szans i równego traktowania w sprawach zatrudnienia i wykonywania zawodu, bez dyskryminacji ze względu na płeć.

Zasada równości kobiet i mężczyzn występuje także w prawie Unii Europejskiej i traktowana jest jako jeden z fundamentów jej polityki społecznej. Zmiany wprowadzone Traktatem Amsterdamskim, podpisanym 2 października 1997 r., przyczyniły się do znacznego rozbudowania treści tej zasady. Nakaz promowania zasady równości pomiędzy mężczyznami i kobietami został włączony do art. 3 (3) Traktatu ustanawiającego Wspólnotę Europejską i odnosi się do wszystkich działań Wspólnoty podejmowanych dla realizacji jej celów⁵⁸. W art. 13 (6a) TWE została zawarta ponadto ogólna klauzula antydyskryminacyjna. W odniesieniu do spraw zatrudnienia i świadczenia pracy rozwinęto ją w postanowieniach art. 141 (119) TWE dotyczących jednakowego wynagradzania mężczyzn i kobiet za jednakową pracę lub pracę o tej samej wartości oraz dopuszczających (ust. 4) tzw. pozytywną dyskryminację kobiet (utrzymanie lub wprowadzenie środków zapewniających specjalne korzyści w celu ułatwienia wykonywania działalności zawodowej przez przedstawicieli płci

⁵⁵ Dz. U. z 1999 r., nr 8, poz. 67.

⁵⁶ Szerzej na ten temat: E. Zielińska, *Działania Rady Europy w dziedzinie równości kobiet i mężczyzn na rynku pracy*, w: *Wokół zawodowego równouprawnienia kobiet i mężczyzn*, red. R. Siemieńska, Warszawa 1997, s. 45-60.

⁵⁷ *Podstawowe dokumenty Rady Europy z dziedziny polityki społecznej*, oprac. R. A. Henczel, J. Maciejewska, Warszawa 1997, s. 37-44.

⁵⁸ Traktat WE w wersji Traktatu Amsterdamskiego, w: *Dokumenty europejskie*, t. III, oprac. A. Przyborowska-Klimczak, E. Skrzydło-Tefelska, Lublin 1999, s. 98-337; w nawiasach podano dawną numerację.

w mniejszym stopniu reprezentowanej lub w celu zapobieżenia lub zrekompensovania utrudnień w karierze zawodowej). Problemy związane z równością praw mężczyzn i kobiet były też uwzględniane w prawie wtórnym Wspólnot⁵⁹ i orzecznictwie Trybunału Sprawiedliwości WE⁶⁰.

W świetle innych regionalnych dokumentów z dziedziny praw człowieka określone w nich prawa są gwarantowane wszystkim osobom bez różnicy ze względu na płeć. Zasadę tę wyrażono m.in. w art. 2 Afrykańskiej Karty Praw Człowieka i Ludów z 26 czerwca 1981 r.⁶¹, w art. 2 Arabskiej Karty Praw Człowieka z 15 września 1994 r.⁶², w art. 20 ust. 2 Konwencji Wspólnoty Niepodległych Państw o prawach człowieka i podstawowych wolnościach z 26 maja 1995 r.⁶³ W Afrykańskiej Karcie podkreślono ponadto, że państwa powinny wyeliminować wszelką dyskryminację kobiet i zapewnić ochronę ich praw (art. 18 ust. 3).

*

Ten niepełny, wskutek ograniczonych ram prezentacji, przegląd dokumentów międzynarodowych dotyczących prawnej sytuacji kobiet świadczy o tym, iż w sferze jurystycznej uczyniono wiele, by prawom kobiet nadać właściwą treść i określić zobowiązania państw w dziedzinie ich ochrony.

W dniach 4-15 września 1995 r. odbyła się w Pekinie IV Światowa Konferencja na rzecz kobiet. W dokumencie końcowym Konferencji zatytułowanym *Platforma działania* podkreślono, że przysługujące kobietom prawa są „niezbywalną, integralną i nieodłączną częścią powszechnych praw człowieka”. W przygotowanym w związku z tą Konferencją *Liście do kobiet* z 29 czerwca 1995 r. Ojciec Święty Jan Paweł II zwrócił szczególną uwagę na wszechstronny wkład kobiet w życie społeczne i państwowe, kulturę narodów i postęp ogólnoludzki. Do treści tego Listu odwołuje się też Jubilat, pisząc o „geniuszu kobiet” w wymiarze etyczno-społecznym.

Prawa kobiet, mające swe źródło w przyrodzonej godności osoby ludzkiej, powinny być w sferze prawnej traktowane jako gwarancje dla spełniania przez kobietę różnych ról społecznych. Jednak – jak pisał Ojciec Święty w *Familiaris consortio* – „wszystko to nie oznacza rezygnacji kobiety ze swej kobiecości, ani też naśladowania roli mężczyzny, ale właśnie pełnię człowieczeństwa kobie-

⁵⁹ H. Machińska, *Zasada równości kobiet i mężczyzn w prawie Unii Europejskiej*, w: *Wokół zawodowego równouprawnienia*, s. 15-21.

⁶⁰ W. Czaplinski, *Zasada równouprawnienia płci w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości*, w: *Wokół zawodowego równouprawnienia*, s. 29-44.

⁶¹ *Prawa człowieka. Dokumenty międzynarodowe*, s. 344-357.

⁶² „Human Rights Law Journal” 1997, vol. 18, No. 1-4, s. 151-153.

⁶³ „Toruński Rocznik Praw Człowieka i Pokoju” 1996, z. 4, s. 153-166.

cego, które powinno wyrazić się w działalności kobiety czy to w rodzinie, czy poza rodziną; nie można przy tym zapomnieć o różnorodności zwyczajów i kultur w tej dziedzinie”⁶⁴.

THE PROTECTION OF WOMEN'S RIGHTS IN THE LIGHT OF THE INTERNATIONAL DOCUMENTS

Summary

The author undertakes the problems of the development of the international protection of women's rights in the international law, starting from the first documents of the beginnings of the 20th century, those which dealt with the trade of women, through the legal regulations taken by the League of Nations, to the achievements under the auspices of the United Nations. Thus women rights have been discussed on the political and civil levels, including the rights for labour. Apart from the catalogue of women rights at the universal level, the output of the Organization of American States have been shown and those elements of the European system of human rights which stress women's and men's equal rights.

Translated by Jan Kłós

⁶⁴ Jan Paweł II, *Przyszłość idzie przez rodzinę*, s. 56.

BEATA RATAJCZAK

Lublin

REFLEKSJE NA TEMAT ROZUMIENIA POJĘCIA WOLNOŚCI SUMIENIA I WYZNANIA W KONSTYTUCJI Z 17 MARCA 1921 R.

Instytucja prawna wolności sumienia i wyznania okresu II Rzeczypospolitej jest pojęciem złożonym. Już bowiem w samym określeniu tego terminu zauważyć można jego dwa podstawowe elementy, jakimi są z jednej strony „wolność sumienia”, z drugiej zaś „wolność wyznania”. Do tego dodać należy dwuaspektowość czy raczej: podwójną funkcję, jaką pełni omawiany (złożony już sam w sobie) termin. Chodzi tu o funkcjonowanie wolności sumienia i wyznania, po pierwsze, w odniesieniu do jednostek – podmiotów indywidualnych, po drugie, w odniesieniu do społeczności – podmiotów zbiorowych. Na marginesie tych rozważań należałoby wskazać, iż różnicując funkcję wolności sumienia i wyznania w kontekście podmiotowym zauważyć można, że nieco inaczej problem ten wygląda w aspekcie podmiotów indywidualnych, a inaczej w odniesieniu do zbiorowości. I tak generalnie, wolność sumienia jako taka jest przydawana jednostce ludzkiej, zaś odnośnie do społeczności występuje raczej jako suma poszczególnych wolności indywidualnych. Można by więc pokusić się o stwierdzenie, że wolność sumienia zbiorowości jest wypadkową wolności sumienia poszczególnych jednostek. Dla nas znaczenie podstawowe ma fakt, że indywidualna wolność sumienia jest podstawą wszystkich dalszych elementów składających się na ogólnie pojętą instytucję wolności sumienia i wyznania.

Przedmiotem analizy będzie określenie pojęcia: „wolność sumienia i wyznania”, a także wspomnianych jego części składowych. Ponadto wskazane zostaną podmioty, którym przysługuje wolność sumienia i wyznania. Dalszym uszczegółowieniem przedmiotu tych rozważań będzie analiza zakresu wolności sumienia i wyznania poszczególnych podmiotów. W szczególności dążyć się tam będzie do wskazania na konkretne uprawnienia przysługujące jednostce ludzkiej z jednej strony i społeczności z drugiej, wynikające z generalnie uznanej zasady wolności sumienia i wyznania.

Analiza poszczególnych pojęć instytucji wolności sumienia i wyznania, a także analiza tej wolności jako całości, zostanie przeprowadzona na podstawie przepisów zawartych w ustawie zasadniczej z 17 marca 1921 r.¹

I. POJĘCIE WOLNOŚCI SUMIENIA I WYZNANIA

W nauce i komentarzach, tak okresu lat 1918-1939 jak i obecnych, panuje na ogół zgodność w określaniu terminu „wolność sumienia i wyznania”. Istniejące rozbieżności mają raczej charakter różnic technicznych w określaniu definiowanego przedmiotu, a także występują w nich odmiennie rozłożone akcenty, co odbija się na dokładności przedstawianych definicji.

Konstytucja marcowa, wprowadzając w przepisie art. 111² poręczenie wolności sumienia i wyznania i tym samym wprowadzając tę instytucję w państwowy system prawny, nie określiła w sensie materialnym znaczenia tego pojęcia. Również i ustawodawstwo zwyczajne nie sformułowało w żadnym konkretnym akcie prawnym czegoś na kształt definicji wolności sumienia i wyznania. Pełne zaś określenie znaczenia terminu „wolność sumienia i wyznania” jest istotne o tyle, że stanowi podstawę do analizy konkretnych rozwiązań prawnych, których osnową jest właśnie jednostkowa wolność sumienia i wyznania.

Jakkolwiek określenie „wolność sumienia i wyznania” zwykle funkcjonuje łącznie, to zasadne jest wyodrębnienie poszczególnych jego członów. Należy tu wszakże uczynić zastrzeżenie, że w ostatecznym rozumieniu obie wolności, tzn. tak wolność sumienia, jak i wolność wyznania, należy pojmować nierozdzielnie, gdyż druga jest dopełnieniem pierwszej, zaś obie mogą być realizowane i funkcjonować jedynie łącznie³.

1. WOLNOŚĆ SUMIENIA

Przez wolność sumienia – według J. Sawickiego – należy rozumieć jednostkową wolność określenia postawy etycznej zbieżnej z własnymi przekonaniem

¹ Dz. U. RP z 1921 r., nr 44, poz. 267.

² W Polsce, z przyczyn historycznych, wprowadzenie wolności sumienia i wyznania w art. 111 Konstytucji stanowiło *novum*. W innych państwach europejskich zasada ta znana była od dziesiątków lat – np. w konstytucjach belgijskich z 1831 r. i 1893 r. oraz w konstytucji szwajcarskiej z 1874 r. Por. J. Osuchowski, *Prawo wyznaniowe Rzeczypospolitej Polskiej 1918-1939*, Warszawa 1967, s. 245.

W interesującym nas tutaj wycinku Konstytucji z 1921 r. dostrzec można echa polskiej tradycji tolerancji religijnej, której wyrazem była ustawa z 1573 r., zwana konfederacją warszawską, potwierdzająca wyznaniowe *status quo* ówczesnej Polski i gwarantująca na przyszłość wolność już istniejącym wyznanom. Por. J. Tazbir, *Tradycje tolerancji religijnej w Polsce*, Warszawa 1980, s. 50 n.

³ Por. M. Pietrzak, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1995, s. 16.

religijnymi, wolność zmiany tych przekonań, a także wolność nieposiadania żadnych przekonań religijnych⁴.

Wydaje się, że celowe jest wskazanie, iż powyższe określenie wolności sumienia nie ogranicza sensu wolności sumienia do możliwości wyboru zasad duchowych i filozoficznych jednostki jedynie według kryteriów proponowanych przez poszczególne religie. Należy zauważyć, że zastosowane określenie wolności sumienia i wyznania sugeruje jedynie, iż pierwotnie w pojęciu tej wolności funkcjonuje możliwość wyboru dowolnych przekonań religijnych, wtórnym zaś rozumieniem wolności sumienia jest pojmowanie tejsze wolności jako możliwości wyboru również pozareligijnych idei i doktryn. Jednostka ludzka dysponuje więc wolnością sumienia w tym sensie, że ma pełną możliwość wyboru wartości duchowych i filozoficznych, na których będzie opierać swoje postępowanie⁵.

W kontekście historycznego rozwoju instytucji wolności sumienia oczywiście wydaje się postawienie na pierwszym miejscu, jako chronologicznie wcześniejszego, religijnego aspektu tejsze wolności⁶. Ponadto – jak się wydaje – pomiędzy dwoma wspomnianymi rozumieniami wolności sumienia nie ma sprzeczności, lecz zachodzi tu określanie omawianego przedmiotu z różnych pozycji. I tak religijny aspekt wolności sumienia podkreślany jest przez naukę afirmującą pozytywne wartości religii, koncepcją zaś akcentującą przede wszystkim pozareligijne aspekty wolności sumienia jest nauka nie przydająca religii waloru pozytywnego⁷.

⁴ J. S a w i c k i, *Studia nad położeniem prawnym mniejszości religijnych w Państwie Polskim*, Warszawa 1937, s. 64. Nieco inaczej określa wolność sumienia W. Komarnicki, mówiąc, że wolność sumienia polega na możliwości wierzenia bądź nie w jakąkolwiek doktrynę religijną. Cytowany autor ogranicza się w określeniu wolności sumienia do akcentowania jedynie pozytywnego rozumienia tejsze wolności, tj. wskazuje wyłącznie jej aspekt religijny. Por. W. K o m a r n i c k i, *Polskie prawo polityczne. Geneza i system*, Warszawa 1922, s. 573.

⁵ Podobnie określa wolność sumienia H. Misztal mówiąc, że przez wolność sumienia rozumieć należy uprawnienie człowieka do pozytywnego lub negatywnego samookreślenia siebie w stosunku do czynności wyrażających jego przekonania religijne. W sensie pozytywnym oznacza wybór wiary w Boga, natomiast w sensie negatywnym oznacza negację istnienia Boga. Wolność sumienia zakłada także wybór światopoglądu ateistycznego. Por. H. M i s z t a l, *Polskie prawo wyznaniowe*, t. I, *Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*, Lublin 1996, s. 46.

⁶ Na temat źródeł idei wolności sumienia por.: F. M a z u r e k, *Prawo człowieka do wolności religijnej*, w: *Kościół i prawo*, t. V, Lublin 1988, s. 95.

⁷ Kwintesencją stanowiska Kościoła jest na pewno opinia Jana Pawła II zawarta w Dokumencie Stolicy Apostolskiej o wolności religijnej skierowanym do KBWE w Madrycie, gdzie stwierdza się, że: „Wolność sumienia i religii [...] jest pierwszym i niezbędnym prawem osoby ludzkiej. [...] można powiedzieć, że w stopniu w jakim dotyka ona najbardziej intymnej sfery ducha, podtrzymuje głęboko zakotwiczoną w każdej osobie rację bytu innych wolności” („L'Osservatore Romano” 10(1980), nr 5). Powyższe uniwersalne stwierdzenie jest rozwinięciem stanowiska Leona XIII, który głosił, że z katolickiego punktu widzenia wyznawcom innych religii nie można przydawać prawa do wolności religii, lecz należy jedynie opierać się na tolerancji, której domaga się dobro wspólne. Por. M a z u r e k, *Prawo*, s. 97.

2. WOLNOŚĆ WYZNANIA

Wolność wyznania możemy określić jako jednostkową wolność uzewnętrzniania własnych przekonań religijnych za pomocą obrzędów (kultu), wolność zrzeszania się w celach religijnych, czyli wolność postępowania zgodnego z uznanymi wewnątrznie wartościami duchowymi i filozoficznymi⁸.

Tak pojęta wolność wyznania stanowi uzupełnienie wolności sumienia, będąc konkretyzacją wolności sumienia na płaszczyźnie zewnętrznych relacji interpersonalnych jednostki, zarówno w aspekcie stosunków pomiędzy poszczególnymi jednostkami, jak i w sensie zespołów jednostek – społeczności. Konkretyzacja ta jest o tyle istotna, że w zasadniczy sposób rozszerza zakres wolności sumienia, powodując nabycie przez jednostkę wielu uprawnień wchodzących istotowo w zakres wolności wyznania.

Z poręczenia wolności sumienia i wyznania w art. 111 zd. 1 Konstytucji marcowej, oprócz konkretnych uprawnień przysługujących jednostce, wynika również określenie kategorii podmiotów, wobec których wspomniane poręczenie zostało dokonane. Innymi słowy: chodzi tu o określenie zakresu podmiotowego wolności sumienia i wyznania. Powołany wyżej przepis art. 111 zd. 1 nie wyczerpuje katalogu podmiotów wolności sumienia i wyznania. Całościowe uzupełnienie w tej mierze daje dopiero art. 113 omawianej ustawy zasadniczej⁹. Wspomniany katalog podmiotów wolności sumienia i wyznania zostanie przedstawiony poniżej, z uwzględnieniem odrębności poszczególnych podmiotów i zróżnicowania przedmiotowego zakresu uprawnień przysługujących ich adresatom.

II. JEDNOSTKA JAKO PODMIOT WOLNOŚCI SUMIENIA I WYZNANIA

Podstawą konstrukcji prawnej wolności sumienia i wyznania jest w sensie podmiotowym zagwarantowanie tychże wolności jednostce, czyli osobie ludzkiej lub ogólnie mówiąc – podmiotowi indywidualnemu. Z kolei oparciem dla szczegółowych rozwiązań prawnych praktycznie funkcjonujących w życiu są generalne i mające charakter programowy (co nie znaczy, że pozbawione waloru prawa pozytywnego) przepisy ustawy zasadniczej – konstytucji. Przy

⁸ Por. Sawicki, *Studia*, s. 64.

⁹ W rozumieniu art. 111 i 113 Konstytucji podmiotami wolności sumienia i wyznania są: jednostki już to jako obywatele państwa (art. 111 ust. 1 zd. 1), już to jako mieszkańcy państwa (art. 111 ust. 1 zd. 2) oraz społeczności zorganizowane w związki religijne (art. 113). Szczegółowo problematyka ta poruszona jest w odnośnych ustępach tego opracowania.

interpretowaniu przepisów wyznaniowych Konstytucji z 17 marca 1921 r. przyjmuje się rozróżnienie dwóch sfer interesów w zależności od adresata-podmiotu danego przepisu prawnego. Pierwsza to sfera dotycząca jednostek ludzkich jako odrębnych podmiotów, druga zaś to sfera dotycząca społeczności religijnych jako zewnętrznych form organizacji wyznawców poszczególnych religii (członków poszczególnych wyznań)¹⁰. Obecnie zajmiemy się pierwszą z wymienionych grup podmiotów wolności sumienia i wyznania – podmiotami indywidualnymi.

Kluczowym przepisem prawnym, który wskazuje na jednostkę jako podmiot wolności sumienia i wyznania i na którym opierają się uprawnienia jednostki, jest ust. 1 zd. 1 art. 111 Konstytucji, gdzie ustawodawca stwierdza: „Wszystkim obywatelom poręcza się wolność sumienia i wyznania”. Podmiotem zatem wolności sumienia i wyznania jest każdy obywatel Rzeczypospolitej. Tak więc grono jednostek, które korzystają z uprawnień wynikających ze wspomnianego uprawnienia, ogranicza się do tych, którym przysługuje prawo obywatelstwa. Ponieważ jednak nie wszyscy przebywający na terenie Rzeczypospolitej korzystają z prawa obywatelstwa, ustawodawca – jak się wydaje – rozszerzył kategorię podmiotów wolności sumienia i wyznania, mówiąc w ust. 2 art. 111, że: „Wszyscy mieszkańcy państwa polskiego mają prawo wolnego wyznawania zarówno publicznie, jak prywatnie swej wiary i wykonywania przepisów swej religii lub obrządku”. Powołany przepis Konstytucji, będący konsekwencją zobowiązań powziętych przez Polskę w traktacie o mniejszościach, wprowadził pewien teoretyczny dualizm w określeniu adresatów-podmiotów wolności sumienia i wyznania. Nie wskazując w ust. 2 art. 111 *expressis verbis*, że mieszkańcy państwa polskiego mają również prawo do wolności sumienia, ustawodawca dał teoretyczną podstawę do twierdzenia, jakoby mieszkańcom (nieobywatelom) przysługiwało tylko „prawo wolnego wyznawania i wykonywania przepisów swej religii”. Spowodowało to w nauce polemiki i próby różnego interpretowania omawianego przepisu. Ponieważ jednak w okresie II Rzeczypospolitej trudno znaleźć ewidentne przykłady ograniczania wolności sumienia mieszkańców państwa polskiego, którzy nie korzystali z prawa obywatelstwa, należy przyjąć, że omawiana różnica pomiędzy przepisem ust. 1 zd. 1 art. 111 a ust. 2 tegoż artykułu jest li tylko drobną niekonsekwencją techniczną, nie wynika zaś z głębszych przesłanek. Skłaniać się więc należy raczej do takiej interpretacji ust. 2 art. 111 Konstytucji, która również i osobom nie będącym obywatelami Rzeczypospolitej przydawałaby pełną wolność sumienia i w sensie podmiotowym stawiała na równym poziomie tak obywateli, jak i tych, którzy z prawa obywatelstwa nie korzystali¹¹.

¹⁰ Sawicki, *Studia*, s. 61. Podobnie Z. Cybichowski, *Polskie prawo państwowe*, Warszawa 1927, s. 156-158.

¹¹ Por. Sawicki, *Studia*, s. 63-64.

Rozważając kwestię katalogu podmiotów uprawnionych do wolności sumienia i wyznania, w kontekście jednostki, należy wspomnieć, że Konstytucja przenosząc w art. 112 zd. 3 uprawnienie do korzystania z wolności sumienia i wyznania osób niepełnoletnich (lub podległych władzy opiekuńczej) na rodziców lub opiekunów prawnych, stwarzała stan, w którym dostrzec można praktyczne upodmiotowienie rodziny jako całości. Niemniej jednak aspekt ten wynikał bezpośrednio z założenia, że to właśnie jednostce przysługuje pełna podmiotowość w dziedzinie wolności sumienia i wyznania. Wiąże się to ściśle z przedmiotowym zakresem tych wolności, tj. z konkretnymi uprawnieniami jednostki¹².

Należy tutaj ogólnie stwierdzić, że w rozumieniu przepisów Konstytucji marcowej stosunek jednostka–państwo jest dwustronnym stosunkiem prawnym. Prawa i obowiązki są ustanawiane dla obu stron, jednostki i państwa. Jakkolwiek omawiana ustawa zasadnicza nie przeprowadza klasyfikacji poszczególnych praw w interesującym nas kontekście, to można wyraźnie wyróżnić trzy rodzaje tych praw: 1) prawa polityczne, czyli prawa obywateli do uczestniczenia w funkcjach państwowych, 2) prawa wolnościowe, stanowiące pewne ograniczenie władzy państwowej, czyli w określonym zakresie wyłączone ingerencję państwa, 3) prawa obywatelskie *sensu stricto*, tzn. dokładnie określające treść działania państwa i zobowiązujące państwo do działania przede wszystkim w interesie jednostki¹³.

Ze sformułowanej w art. 111 Konstytucji wolności sumienia i wyznania wynikają (zaliczane do kategorii praw wolnościowych) konkretne uprawnienia jednostki. Przede wszystkim idzie tu o postawę całej analizowanej instytucji wolności sumienia i wyznania w aspekcie osoby ludzkiej, czyli o indywidualne prawo do wolności sumienia oraz indywidualne prawo do wolności wyznania.

W uprawnieniu do wolności sumienia zawiera się, przysługujące każdej jednostce (w tym przypadku obywatelowi polskiemu oraz – co wskazano wcześniej – mieszkańcowi państwa), prawo wyboru przekonań religijnych oraz wartości duchowych i filozoficznych, na których ma opierać się postępowanie danej jednostki. Treścią omawianego prawa jest też możliwość zmiany obranych już przekonań i wreszcie uprawnienie do nieposiadania jakichkolwiek pozytywnych przekonań religijnych¹⁴.

Ponadto z przyznanej jednostce wolności sumienia i wyznania wyprowadzić należy prawo do uzewnętrzniania swych przekonań religijnych, tj. prawo do

¹² Tamże, s. 87.

¹³ Por. A. Mysiński, *Polskie prawo polityczne. Konstytucja z 17 marca 1921 r.*, Kraków 1947, s. 229.

¹⁴ Ślusznie podkreśla F. Mazurek, że w pojęciu „wolność” zawiera się nie tylko znaczenie negatywne, tj. np. wolność od przymusu, ale „przede wszystkim wolność »do« – do wyboru różnych wartości, do poszukiwania prawdy i jej wyrażania, a w tym do prawdy religijnej” (*Prawo*, s. 100).

aktywnego wyrażania przekonań religijnych słowem, czynem lub prawo przemilczania własnych przekonań¹⁵. „Prawo do milczenia” można przy tym rozpatrywać w znaczeniu subiektywnym, gdzie treścią tego prawa jest wewnętrzne przekonanie człowieka, oraz w znaczeniu obiektywnym, gdzie jednostka ma prawo nie ujawniać swej przynależności do konkretnego związku religijnego. W sensie subiektywnym prawo do milczenia wynikające z wolności sumienia nie pozwala, aby w żadnym przypadku państwo badało treść pozytywnych przekonań jednostki¹⁶. Zainteresowanie natomiast państwa co do przynależności jednostki do konkretnego związku religijnego jest uzasadnione (i w tym przypadku wyłącza stosowanie prawa do milczenia), gdy wymagają tego konkretne przepisy (np. przysięga sądowa).

Wskazane wcześniej prawo do uzewnętrzniania przekonań religijnych wiąże się z prawem publicznego wykonywania przepisów danej religii lub obrządku. Konkretnie biorąc – źródłem powyższego uprawnienia jest ust. 2 art. 111, który gwarantuje wolność gromadzenia się (każdej jednostce osobno) na zbiorowe nabożeństwa. Jest to prawo swobody tzw. domowego nabożeństwa¹⁷. Prawo do uzewnętrzniania przekonań religijnych, już w konkretnej sytuacji, wyraża również przepis art. 102 ust. 3 Konstytucji, w którym państwo bierze na siebie obowiązek zapewnienia „pociechy religijnej” w zakładach wychowawczych, koszarach, szpitalach, więzieniach oraz przytułkach. Mimo że cytowany przepis Konstytucji marcowej utracił moc po ogłoszeniu ustawy zasadniczej z 23 kwietnia 1935 r., nie zmieniło to faktycznego stanu prawnego w tej dziedzinie. Źródła prawa jednostki (obywatela) do „pociechy religijnej” we wszystkich przypadkach życiowych należy szukać – po pierwsze – w treści utrzymanego w mocy art. 111 Konstytucji marcowej. Po drugie zaś – ustawodawstwo zwyczajne wydane na mocy art. 102 ust. 3 Konstytucji pozostało w mocy.

Konsekwencją wskazanego wcześniej zakresu wolności sumienia i wyznania jest wreszcie przepis art. 111 ust. 1 zd. 2, który mówi, że „żaden obywatel nie może być z powodu swego wyznania i przekonań religijnych ograniczony w prawach przysługujących innym obywatelom”. Jest tu wyrażona zasada równouprawnienia wszystkich wyznań w sensie indywidualnych praw obywatelskich i politycznych poszczególnych jednostek. To równouprawnienie oznacza zasadę, że prawa obywatelskie i polityczne nie mogą być uzależnione od przynależności do danego związku religijnego, i szerzej, że prawa te są niezależne od wpływu jakiegokolwiek wyznania. Z zasadą równouprawnienia koresponduje ściśle postanowienie art. 95 Konstytucji, gdzie „Rzeczpospolita Polska

¹⁵ Sawicki, *Studia*, s. 65.

¹⁶ Podobną opinię co do neutralności państwa wobec wewnętrznych, religijnych przekonań jednostki wyraża F. Mazurek (*Prawo*, s. 103-104).

¹⁷ Por. W. Abraham, *Konstytucja a stosunki wyznaniowe*, w: *Nasza Konstytucja. Cykl wykładów urządzonych staraniem Dyrekcji Szkoły Nauk Politycznych w Krakowie*, Kraków 1922, s. 121.

zapewnia na swoim obszarze zupełną ochronę życia, wolności i mienia bez różnicy [...] religii”¹⁸.

Poruszone na początku prawo wyboru przekonań religijnych łączy się ściśle z uprawnieniem jednostki do wolnego stanowienia o należeniu do związku religijnego własnego wyznania, prawem zmiany przynależności do związku religijnego oraz prawem nieprzystępowania do żadnego związku religijnego. W najszerszym znaczeniu oznacza to również prawo do zrzeszania się w celach religijnych, co – chociaż nie jest wyrażone *expressis verbis* w przepisach Konstytucji marcowej – należy do sfery domniemań uzasadnionej artykułami odnoszącymi się do społeczności religijnych¹⁹.

Pozostaje wszakże do rozstrzygnięcia istotna kwestia, a mianowicie, od jakiego wieku jednostka może korzystać z prawa do wyboru przekonań religijnych i dalej – z prawa stanowienia o swej przynależności (bądź nie) wyznaniowej. Wobec braku przepisów własnych pozostawały w mocy ustalenia prawne pochodzące z ustawodawstw zaborczych. I tak należy przyjąć na podstawie przedmiotowego rozstrzygnięcia obowiązującego na terenie b. zaboru rosyjskiego, że zmiana wyznania nabierała tu skutków prawnych od chwili osiągnięcia przez daną osobę pełnoletności. Na obszarze b. zaboru austriackiego obowiązujące przepisy proveniencji austriackiej wprowadzały granicę 14 roku życia, po przekroczeniu której jednostka miała prawo samodzielnego wyboru wyznania. Również i pruskie przepisy, obowiązujące na terenie b. zaboru pruskiego, stanowiły wiek 14 lat jako granicę, od której jednostce przysługiwało prawo wyboru związku religijnego. Obowiązualność wskazanych tu przepisów, jakkolwiek nie podlegająca dyskusji, wzbudzała jednak kontrowersje w kontekście zagwarantowanego przepisem art. 112 zd. ostatnie prawa rodziców do nieskrępowanego wychowania religijnego dziecka (pupila)²⁰.

Z prawem swobodnego stanowienia o własnej przynależności wyznaniowej łączy się pojęcie bezwyznaniowości, o której wnioskujemy z przepisów art. 111 i 112²¹. Uprawnienie do bezwyznaniowości, w połączeniu z prawem do zmiany wyznania, realizowane było również na podstawie wskazanych przepisów proveniencji zaborczej.

Reasumując należy stwierdzić, że jednostka – będąc podmiotem wolności sumienia i wyznania na podstawie obowiązujących przepisów ustawy zasadniczej z 17 marca 1921 r. oraz aktów prawnych niższego rzędu – dysponowała w omawianym okresie szerokim zakresem wolności sumienia i wyznania. W szczególności jednostce przysługiwało prawo do wolności sumienia, prawo

¹⁸ Por. C. E. Tchorek, *Wolność sumienia i wyznania w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 17 marca 1921 r.*, Lublin 1986 (mps BKUL), s. 39.

¹⁹ Sawicki, *Studia*, s. 112.

²⁰ Por. tamże, s. 74.

²¹ Z treści art. 111 wyciągano też wniosek co do prawa tworzenia gmin bezwyznaniowych. Por. J. Makowski, *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1924, s. 119.

do uzewnętrzniania własnych przekonań religijnych, bądź ich przemilczania, prawo do publicznego wykonywania przepisów własnego wyznania oraz prawo do stanowienia o własnym statusie wyznaniowym. Ponadto przepisy wprowadzały równouprawnienie członków wszystkich wyznań.

Poniżej zostanie przedstawiona druga grupa podmiotów wolności sumienia i wyznania, tj. zbiorowości, dalej zaś wskazane będzie funkcjonowanie interesującej nas instytucji prawnej w kontekście tychże społeczności.

III. SPOŁECZNOŚĆ JAKO PODMIOT WOLNOŚCI SUMIENIA I WYZNANIA

Za podstawę do wytworzenia się publicznoprawnych związków samorządowych Konstytucja marcowa uznawała takie społeczności, jak wspólnota terytorialna, wspólnota narodowościowa, wspólnota gospodarcza oraz – interesująca nas tutaj – wspólnota wyznaniowa²². Wspólnota wyznaniowa jako społeczność ludzka (dalej zaś: konkretny związek religijny) stanowi drugą grupę podmiotów, o których mówią przepisy Konstytucji zawarte w art. 113-116 oraz 120.

W sensie terminologicznym ustawodawca w Konstytucji marcowej używa kilku pojęć na określenie społeczności – wspólnoty wyznaniowej, m.in.: „kościół”, „związek religijny”, „kościóły mniejszości religijnych”. Analizując te pojęcia dochodzimy do wniosku, że najszerszym pojęciem na określenie społeczności wyznaniowej jest pojęcie „związek religijny”. Pojęcie to bowiem zawiera w sobie pozostałe nazwy²³. Rodzi się zatem potrzeba wyjaśnienia kwestii, co to jest związek religijny jako zewnętrzny przejaw społeczności wyznaniowej oraz jakie cechy winna mieć ta społeczność, aby mogła być zaliczona do grupy podmiotów, którym jako zbiorowościom przysługuje wolność sumienia i wyznania.

Przepisy Konstytucji marcowej nie formułują nigdzie w sposób werbalny pojęcia związku religijnego. Można jednak przyjąć, że oprócz swego specyficz-

²² Mycielski, *Polskie prawo*, s. 229.

²³ Rozróżnienie na „kościóły” i „związki religijne” staje się jasne, gdy przyjmiemy, że miano „kościóły” jako historycznie uzasadnione określenie przysługuje Kościołowi katolickiemu i pozostałym organizacjom wyznań chrześcijańskich, miano zaś „związki religijne” przysługuje wszystkim innym wyznanom. Por. Sawicki, *Studia*, s. 128. Obecnie dla określenia wszystkich Kościołów, związków i zrzezeń religijnych stosuje się powszechnie określenie „związek wyznaniowy”. W tym opracowaniu autorka stara się, w miarę możliwości, konsekwentnie stosować na określenie społeczności wyznaniowej termin „związek religijny”, który to wydaje się najbardziej odpowiedni do historycznej materii tego opracowania.

nego charakteru, odróżniającego daną społeczność od innych, związki religijne muszą zawierać elementy będące *conditio sine qua non* każdej zorganizowanej społeczności ludzkiej. Do elementów tych należy zaliczyć: 1) zespół osób fizycznych, 2) spójnię moralną, 3) wspólny cel, 4) wspólne środki służące do osiągnięcia danego celu.

Jeśli chodzi o zespół osób fizycznych, to celowe wydaje się założenie, że musi to być liczba co najmniej trzech osób, tj. taka, jaką przewidują ogólne przepisy do formalnego utworzenia zbiorowości²⁴. Za spójnię moralną w obrębie danego zespołu osób należy uznać tożsamość przekonań religijnych, a więc wspólność wierzeń. Z istoty określenia „związek religijny” wynika, że zespół tożsamych przekonań w sensie filozoficznym musi być oparty na idei Boga. W tym znaczeniu nie może być uznane za związek religijny stowarzyszenie opierające swój byt na płaszczyźnie przekonań ateistycznych bądź pozostawiające członkom swobodę indywidualnych przekonań religijnych. Społeczność więc, o której mowa, winna tworzyć odrębny, wyróżniający ją system wyznaniowy. Winna ponadto mieć konkretny, wspólny wszystkim członkom cel religijny oraz dostarczać – jednakowe dla wszystkich członków – środki do osiągnięcia celu.

Można zatem w rozumieniu art. 113-116 Konstytucji polskiej z 17 marca 1921 r. wskazać, że związek religijny jest to „zorganizowana społeczność ludzka, która oparta na wspólności wyobrażeń i przekonań religijnych swych członków i uosabiająca odrębny typ wyznaniowy, jednoczy wszystkich swych członków w dążeniu do wspólnego celu religijnego tymi samymi środkami, obejmuje i normuje całość życia religijnego swych członków i posiada sama przez się wszelkie środki do zaspokojenia wszystkich ich potrzeb religijnych, nie podporządkowana w tej dziedzinie żadnej innej społeczności i sama w sobie wystarczająca i niezależna”²⁵. Tylko takim zatem społecznościom ludzkim, jak wspomniane, przysługuje podmiotowość w dziedzinie wolności sumienia i wyznania. W tym kontekście nie będzie związkiem religijnym (choćby dotyczyła tej sfery zagadnień) np. związek grupujący osoby, których wspólną cechą jest bezwyznaniowość.

Społecznościom wyznaniowym, które są związkami religijnymi, Konstytucja oraz ustawodawstwo zwyczajne przyznaje wiele uprawnień, określając tym samym przedmiotowy zakres, w jakim wolność sumienia i wyznania może być używana przez społeczności. Ustawodawca czyni tutaj wszakże jedno ważne zastrzeżenie. Otóż wprowadzając podział związków religijnych na prawnie uznane i prawnie nie uznane, różnicuje tym samym stanowisko prawne danego

²⁴ Liczbę trzech osób uznawało za konieczne minimum obowiązujące w tym czasie prawo kanoniczne (KPK z 1917 r. – kan. 100, § 2), a także późniejsze w stosunku do Konstytucji marcowej polskie prawo o stowarzyszeniach.

²⁵ J. Sawicki, *Podstawy konstytucyjne ustawodawstwa wyznaniowego w Polsce*, Warszawa 1936, s. 20.

związku religijnego, a co za tym idzie – i przedmiotowy zakres wolności sumienia i wyznania w zależności od faktu uznania prawnego danego związku. Podstawowe znaczenie zatem miał dla związku religijnego akt prawnego uznania, na mocy którego społeczność wyznaniowa istniejąca do tej pory li tylko socjologicznie, stawała się instytucją prawną, tzn. uzyskiwała osobowość prawną²⁶. Z mocy uznania prawnego dana społeczność religijna wkraczała do grupy podmiotów wolności sumienia i wyznania i stawała się częścią porządku prawnego unormowanego przepisami art. 113-115 (art. 116 dotyczył związków religijnych jeszcze nie uznanych) i aktów wykonawczych.

Problem uznania prawnego związku religijnego wiązał się ściśle z warunkami, jakim musiała odpowiadać dana społeczność religijna, aby uzyskać owo prawne uznanie. Warunki te prawodawca określił w art. 116 Konstytucji. Wynika stąd, że musiała to być społeczność będąca w rozumieniu przepisów Konstytucji związkiem religijnym, a także „urządzenia, nauka i ustrój” tej społeczności nie mogły być przeciwne porządkowi ani obyczajowości publicznej. Co do sposobu uznania prawnego to – wnioskując *per analogiam* z treści art. 115 ust. 2, który wspomina o ustawowym określeniu stosunku państwa do Kościołów mniejszości religijnych – należy przyjąć, że sam akt prawnego uznania również miał być przeprowadzony w drodze ustawodawczej²⁷.

Na marginesie należy wspomnieć o istotnej różnicy w stosunku państwa do wyznania i Kościoła katolickiego. Z uwagi bowiem na ponadnarodowy, uniwersalny charakter tego Kościoła przewidywano regulację stosunku państwa do Kościoła w drodze porozumienia międzynarodowego, tj. konkordatu. Analizując ogólnie w tym miejscu zróżnicowanie stosunku państwa do Kościoła katolickiego w porównaniu ze stosunkiem do pozostałych związków religijnych prawnie uznanych, zaznaczyć należy, że mimo odmiennej drogi prawnej do wyrażenia stosunku państwa do Kościoła katolickiego w odniesieniu do innych związków religijnych, brak przesłanek do twierdzenia o zachwianiu zasady równouprawnienia wszystkich wyznań. Ustawodawca, indywidualizując poszczególne społeczności religijne i wyodrębniając Kościół katolicki, wprowadził jedynie zasadę *sui generis* parytetu, czyli w tym przypadku odmiennego traktowania Kościoła i odmiennego traktowania innych wyznań²⁸. Odmienność ta w tym kontekście nie oznacza jakiegoś specjalnego uprzywilejo-

²⁶ Sawicki, *Studia*, s. 141. Podobną opinię wyraża J. Osuchowski, twierdząc, że chociaż kategoria publicznoprawności nie dotyczy istoty związku religijnego, to na gruncie Konstytucji marcowej cecha publicznoprawności stała się istotną cechą związku religijnego prawnie uznanego. Por. Osuchowski, *Prawo wyznaniowe*, s. 454.

²⁷ Por. Tchorek, *Wolność*, s. 49.

²⁸ Podkreślić należy, że zasadniczo „parytet” oznacza zasadę „równego traktowania”, to jednak w rozumieniu Konstytucji marcowej ów parytet polega właśnie na zróżnicowaniu stosunku ustawodawcy do Kościoła katolickiego i wyodrębnieniu stanowiska tego Kościoła wobec innych związków religijnych. Na ten temat szczegółowo wypowiada się J. Sawicki, *Studia*, s. 130-134.

wania Kościoła, lecz ma walor przede wszystkim praktyczny i moralny. Kościół katolicki, jako związek religijny skupiający większość narodu, jest więc *primus inter pares*, co daje mu prawo domagania się stosowania wobec siebie zasady „największego uprzywilejowania”²⁹. Nie jest to jednak uprzywilejowanie prawne, lecz konstatacja wynikająca z przewagi liczebnej katolików w państwie oraz uniwersalnego charakteru Kościoła³⁰. W tym sensie forma ułożenia stosunków państwo–Kościół w drodze konkordatu nie może być poczytywana za wyróżnienie lub uprzywilejowanie, już choćby dlatego, że żadna społeczność religijna nie ma takiego uniwersalnego i ponadnarodowego organu władzy, jakim dla Kościoła katolickiego jest Stolica Apostolska.

Z formalnego punktu widzenia wypada również zająć stanowisko wobec konstytucyjnego terminu „mniejszości religijne”. Pojęcie to pierwotnie pojawia się w art. 8, 9 oraz 12 Traktatu między Głównymi Mocarstwami Sprzymierzonymi i Stowarzyszonymi a Polską zawartego 28 czerwca 1919 r. w Wersalu³¹. Termin „mniejszości religijne” w rozumieniu powołanego traktatu oznacza grupę obywateli danego państwa różniących się od innych obywateli tego państwa cechą charakterystyczną – religią. Konstytucja marcowa w art. 110 niemal dosłownie powtórzyła zd. 2 art. 8 cytowanego traktatu, zaś w artykułach następujących ustawa ta przyznała mniejszościowym związkom religijnym, czyli zewnętrznej wyznaniowej formie ustrojowej mniejszości religijnych, wiele uprawnień³². Na konkretną jednak definicję mniejszościowego związku religijnego naprowadza nas dopiero treść art. 114 ust. 1, gdzie wyznanie rzymskokatolickie określono jako „religię przeważającej części narodu”. Wynika stąd wyraźnie, że wszystkie inne wyznania w Polsce zaliczyć należy do mniejszościowych. Mniejszościowym związkiem religijnym, po myśli przepisów Konstytucji marcowej, jest więc taki związek religijny, który składa się z obywateli Polski wyznających religię inną aniżeli rzymskokatolicka³³.

Tak więc należy stwierdzić, że w zasadzie wyróżnić można dwa rodzaje podmiotów – społeczności religijnych, które korzystają z wolności sumienia i wyznania. Z jednej strony jest to Kościół katolicki, z drugiej zaś pozostałe związki religijne. Poniżej zostanie ukazany treściowy zakres wolności sumienia i wyznania tych społeczności, które są w poprzednio określonym znaczeniu związkami religijnymi.

²⁹ Mycielski, *Polskie prawo*, s. 242-243.

³⁰ Komarnicki, *Polskie prawo*, s. 381.

³¹ Traktat ten, znany pod nazwą tzw. małego Traktatu Wersalskiego, wprowadzał zobowiązanie się Polski do tego, że „wszyscy obywatele polscy bez różnicy rasy, języka lub religii będą równi wobec prawa i korzystać będą z tych samych praw cywilnych i politycznych” – Dz. U. RP nr 110, poz. 728. Por. J. Pajewski, *Historia powszechna 1871-1918*, Warszawa 1978, s. 496.

³² Por. M. Drodzowski, *Spółczeństwo, państwo, politycy II Rzeczypospolitej*, Kraków 1972, s. 56 n.

³³ Sawicki, *Studia*, s. 158.

Przed szczegółowym omówieniem zakresu, w jakim społeczności religijne korzystają z wolności sumienia i wyznania, podnieść należy, że w związku z podstawowym znaczeniem aktu uznania prawnego, pełnią praw przewidzianych dla społeczności wyznaniowych dysponowały jedynie związki religijne prawnie uznane. Odnośnie do związków religijnych prawnie nie uznanych ustawodawca nie sformułował żadnego pozytywnego przepisu, który określałby zakres uprawnień, jakim miałyby dysponować związki religijne przed zaistnieniem prawnego uznania. Konstytucja stoi więc na stanowisku tolerancji faktycznej wobec tych związków, tj. nie ignorując faktu ich istnienia, nie łączy z tym żadnych skutków prawnych odnoszących się do danej społeczności jako takiej³⁴. Skutki prawne związane z faktem istnienia takiego związku dotyczą więc jedynie poszczególnych jednostek jako członków danej społeczności – związku religijnego. Dotykamy tu, istotnego dla wskazania, w jakim zakresie korzystały z wolności sumienia i wyznania związki religijne prawnie uznane, a w jakim prawnie nie uznane – podziału związków religijnych. Można wyróżnić w tym sensie (stosując jako kryterium źródło uznania prawnego bądź źródło faktycznej tolerancji) trzy grupy związków religijnych: 1) związki religijne opierające swoje uznanie prawne na przepisach wydanych przez państwo w okresie II Rzeczypospolitej, 2) związki religijne opierające uznanie prawne na nie uchylonych przepisach proweniencji zaborczej, 3) związki religijne prawnie nie uznane opierające swój byt na faktycznej tolerancji prawnej wynikającej z przepisów Konstytucji marcowej³⁵.

Odnośnie do związków religijnych prawnie nie uznanych wystarczy stwierdzić, że związki te nie musiały korzystać z tej pełni uprawnień, jaka przysługiwała związkom prawnie uznanym na podstawie przepisu prawa pozytywnego. Faktycznie jednak trudno byłoby uzasadnić tezę o jakimś głębszym upośledzeniu nie uznanych związków religijnych w omawianym okresie³⁶. Obecnie zajmujemy się szczegółowym zakresem wolności sumienia i wyznania społeczności, a uściślając – uprawnieniami, jakie przysługiwały uznanym prawnie związkom religijnym.

Na podstawie art. 113 zd. 1 każdy związek religijny uznany przez państwo ma prawo urządzania zbiorowych i publicznych nabożeństw. W rozumieniu więc tego przepisu społeczność o charakterze wyznaniowym, która jest związkiem religijnym oraz która posiada uznanie prawne, dysponuje wolnością kultu w najpełniejszym jego wymiarze we wszystkich przejawach zewnętrznych tego kultu. Kluczowe znaczenie ma tu stwierdzenie, że mają to być „zbiorowe” i „publiczne” nabożeństwa. Nawiązuje tu ustawodawca do wskazanego poprzednio uprawnienia jednostki – obywatela, który ma również prawo do

³⁴ Tamże, s. 118-119.

³⁵ Tamże, s. 117-118.

³⁶ Por. M. T. Staszewski, *Wolność sumienia przed Trybunałem II Rzeczypospolitej*, Warszawa 1970, s. 198.

wolności kultu (art. 111 ust. 2). Jednakowoż przepis art. 113 odnosi się specjalnie do społeczności, rezerwując niejako prawo do zbiorowego i publicznego wykonywania kultu jedynie związkom religijnym prawnie uznanym, prawo zaś do zbiorowego – prywatnego wykonywania kultu przyznaje ustawodawca jednostce w art. 111. Widać tu więc, że jakkolwiek prawo do pełnej wolności kultu – zarządzania zbiorowych i publicznych nabożeństw – nie należy do uprawnień związku religijnego prawnie nie uznanego, to jednak członkowie tegoż związku mają prawnie zagwarantowaną wolność kultu, tyle że w rozumieniu indywidualnym.

Na zasadzie przepisu art. 113 Konstytucji każdej społeczności wyznaniowej, będącej związkiem religijnym prawnie uznanym, przysługiwało również prawo do posiadania i nabywania majątku ruchomego, a także nieruchomości. Związek religijny miał ponadto prawo do zarządzania i rozporządzania swoim majątkiem. Omawiany więc przepis art. 113 Konstytucji przyznawał związkowi religijnemu prawnie uznanemu zdolność prawną w dziedzinie majątkowej. Rozwinięciem tego uprawnienia było prawo związku religijnego do posiadania i używania własnych fundacji i funduszy, a także zakładów skierowanych w swej działalności na cele wyznaniowe, naukowe i dobroczynne. Jak widać, prawodawca, czyli państwo dostrzegło tutaj ten ważny aspekt działalności religijnej, który polega na działalności mającej wszechstronnie rozwijać duchowość członków danego wyznania oraz służyć pomocą potrzebującym. Działania takie mogły być realizowane jednak głównie na podstawie własnej bazy materialnej. Stąd i potrzeba ustanowienia wskazanego przepisu.

Następnym niezwykle istotnym prawem dającym się wyprowadzić z przepisów konstytucji jest prawo do samodzielnego prowadzenia swoich spraw wewnętrznych. Prawo to, czyli inaczej: samorząd wyznaniowy przyznany związkowi religijnemu oznacza, że w obrębie całości spraw wewnętrznych danego związku (tzn. nie tylko w dziedzinie majątkowej) społeczność religijna ma uprawnienie do wszelkich działań wewnętrznych wolnych od zewnętrznej ingerencji czynnika państwowego bądź jakiegokolwiek innego. Podstawą omawianego uprawnienia jest sformułowanie art. 113 zd. 1, gdzie ustawodawca stwierdza, iż związek religijny może „samodzielnie” prowadzić swe sprawy wewnętrzne.

Koresponduje to ściśle z przyznaną w art. 115 ust. 1 autonomią wyznaniową wyrażoną w słowach: „[...] związki religijne rządzą się same własnymi ustawami”. Tutaj z kolei wyrażona jest zasada również wolnej od ingerencji zewnętrznej działalności prawodawczej danego związku religijnego. Związek religijny dysponując autonomią, miał zatem prawo swobodnego tworzenia i stosowania wewnątrzwyznaniowych norm prawnych, służących regulacji życia wewnętrznego danego związku i urzeczywistnianiu właściwych danemu związkowi zadań i celów³⁷.

³⁷ Sawicki, *Studia*, s. 137-138.

Reasumując, na podstawie przepisów art. 113 i 115 ust. 1 Konstytucji marcowej społeczności wyznaniowe będące związkami religijnymi prawnie uznanymi dysponowały najszerszym zakresem wolności sumienia i wyznania, co wyrażało się w prawie do wolności kultu, prawach majątkowych i związanych z tym prawach do działalności naukowej i dobroczynnej, szeroko pojętym samorządem wyznaniowym i autonomią.

*

Uregulowanie kwestii wolności sumienia i wyznania w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 17 marca 1921 r. przetrwało długie lata. Wystarczy powiedzieć, że artykuły wyznaniowe Konstytucji marcowej w całości recypowała ustawa konstytucyjna z 23 kwietnia 1935 r. oraz, chociaż ze zrozumiałych względów nie całkowicie, obowiązywały te artykuły do 1952 r., kiedy uchwalono Konstytucję PRL.

SOME REFLECTIONS ON THE UNDERSTANDING OF THE CONCEPT
OF THE FREEDOM OF CONSCIENCE AND FAITH
IN THE CONSTITUTION OF 17 MARCH 1921

Summary

When interpreting the denominational regulations the March Constitutions of 1921 distinguishes two spheres of interest in denomination. The first is the sphere of particular citizens as separate subjects, and the second is the sphere of religious communities as external organizations of believers of particular religions (members of particular denominations). This distinction has been reflected in the present paper whose subject matter is the freedom of conscience and faith in the Constitution of 17 March 1921. First the manner in which the freedom of conscience and faith is guaranteed to all citizens (art. 111). Further considerations are devoted to the norms contained in art. 113-116 and 120 of the Constitution under study, those which referred to collective subjects.

Translated by Jan Kłós

MAREK SAFJAN
KAMIL ZARADKIEWICZ
Warszawa

ZGODA NA INTERWENCJĘ MEDYCZNĄ W ŚWIETLE KONWENCJI RADY EUROPY O PRAWACH CZŁOWIEKA I BIOMEDYCYNIE

Przejawem szczególnie charakterystycznym dla zmian i tendencji występujących w relacjach pacjent–lekarz są przede wszystkim nowoczesne koncepcje zgody na interwencję medyczną.

O ile do niedawna jeszcze zgoda była traktowana jako akt czysto formalny i nie mający większego znaczenia dla postępowania medycznego, o tyle współcześnie jest aktem o podstawowej wadze, decydującym nie tylko o legalności podjęcia czynności medycznych, ale niejednokrotnie o ich rodzaju i zakresie. To właśnie bowiem dzięki położeniu silnego akcentu na akt zgody podmiotu na podejmowane wobec niego czynności medyczne realizuje się ochrona autonomii każdej osoby w decydowaniu o samej sobie, ochrona prywatności, a także zasada poszanowania integralności cielesnej każdego człowieka¹.

Najistotniejsze elementy charakteryzujące nowoczesne ujęcia zgody na interwencję medyczną są następujące. Dość powszechnie traktuje się zgodę w kategoriach aktu woli, będącego przejawem przysługujących podmiotowi dóbr osobistych, związanych przede wszystkim z ochroną prywatności i integralności cielesnej². W tym znaczeniu zgoda nie jest więc czynnością prawną (oświadczeniem woli *sensu stricto*), ponieważ jej istota nie sprowadza się do wywołania określonych skutków prawnych, ale do zadysponowania – w drodze

¹ Zob. w tej kwestii: P. Appelbaum, C. Lidz, A. Meisel, *Informed Consent. Legal Theory and Clinical Practice*, Oxford 1987; T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, New York 1983, s. 263; M. A. Somerville, *Structuring the Issues in Informed Consent*, „Mc Gill Law Journal” 1981, nr 26, s. 740; M. A. Somerville, *Le consentement à l'acte médical*, Commission de réforme du droit du Canada, Ottawa 1984.

² Nieprzypadkowo więc ochrona autonomii pacjenta wywodzi się często bezpośrednio z zasad konstytucyjnych; zob. charakterystyczne orzeczenie Trybunału Konstytucyjnego RFN z 25 VII 1979 r., w którym stwierdza się m.in.: „Prawny wymóg zgody pacjenta na jakikolwiek zabieg diagnostyczny, profilaktyczny lub terapeutyczny ma swoje normatywne korzenie w podstawowych zasadach konstytucyjnych, które zobowiązują każdego do poszanowania godności innej osoby, jej wolności, prawa do życia, integralności oraz nienaruszalności [...]” (Bundesverfassungsgericht 1979, 52, 131).

autonomicznej decyzji – własnym dobrem osobistym. Inaczej niż w przypadku klasycznego oświadczenia woli, przesłanki skuteczności i ważności zgody będą więc przede wszystkim odwoływały się do kryteriów podmiotowych i w konsekwencji w znacznie większym stopniu będą podlegały subiektywizacji (przez odniesienie do zamiarów, sposobu rozumienia i zdolności rozpoznania konkretnego podmiotu). Na pierwszy plan wysuwa się tu bowiem ochrona autonomii podmiotu, a interesy innych osób muszą przy takim założeniu zejść na dalszy plan, co jest z kolei nie do pogodzenia ze współczesną koncepcją czynności prawnej, która wymaga w znacznie większym stopniu respektowania interesów adresatów oświadczenia woli i z tej właśnie racji odwołuje się ona do obiektywnych kryteriów wykładni oświadczeń woli³.

Zdolność do wyrażenia zgody jest coraz częściej traktowana jako kategoria niezależna od zdolności do czynności prawnych, co stanowi logiczne następstwo założenia, wedle którego zgoda nie jest oświadczeniem woli *sensu stricto*. W kategoriach aksjologicznych jest to podejście całkowicie uzasadnione. Zgoda ma być aktem realizującym ochronę autonomii danej osoby w odniesieniu do podstawowych dóbr osobistych człowieka, a zatem stopień respektu dla podejmowanych w tym obszarze aktów woli podmiotu powinien być z natury rzeczy większy niż przy określaniu zdolności do czynności prawnych. Zdecydowana większość współczesnych europejskich systemów prawnych stoi na gruncie coraz szerszego poszanowania – w kontekście medycznym – autonomii osób małoletnich, ubezwłasnowolnionych czy dotkniętych zaburzeniami psychicznymi, a więc osób należących do kategorii niezdolnych do czynności prawnych⁴.

W sposób charakterystyczny ulegają wzmocnieniu dwie podstawowe przesłanki decydujące o skuteczności zgody, które są – dodajmy – podstawą nowoczesnego ujęcia koncepcji *informed consent*, a mianowicie „świadomość” i „swoboda” wyrażania zgody. Znacznemu poszerzeniu uległ zakres informacji, które powinien uzyskać przed podjęciem decyzji podmiot wyrażający zgodę (zarówno co do natury interwencji, zastosowanych metod, jak i alternatywnych możliwości leczenia, stopnia ryzyka itd.). Jak się wydaje, bezpowrotnie odeszła w przeszłość koncepcja blankietowo wyrażanej zgody, której istota sprowadza-

³ Oczywiście w tym miejscu problem jest zaledwie sygnalizowany. Istnieją inne, istotne różnice między zgodą a oświadczeniem woli dotyczące m.in. zdolności do wyrażania zgody, jej wadliwości oraz dopuszczalności wykonania. Co do piśmiennictwa bogatego w tym przedmiocie zob. w szczególności: M. Sośnick, *Funkcje i skuteczność zgody osoby uprawnionej w zakresie ochrony dóbr osobistych i odpowiedzialność odszkodowawcza*, w: *Prace z prawa cywilnego*, red. B. Kordasiewicz, E. Łętowska, Wrocław–Warszawa 1985; A. Szpunar, *Zgoda pokrzywdzonego w zakresie dóbr osobistych*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1990, nr 1.

⁴ Zob. w tej kwestii m.in. unormowania zawarte w art. 12 Konwencji Praw Dziecka oraz w art. 6 Europejskiej Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Biomedycynie z 1997 r.; oraz M. Abrams, *Le consentement éclairé – aspects juridiques et médicaux*, w: *Les défis majeurs de la bioéthique*, dokument CDBI 97(3), Conseil de l’Europe, Strasbourg 1997.

ła się do pozostawienia nieomal nieograniczonej swobody decyzji personelowi medycznemu⁵.

Z dużo większym rygoryzmem jest też traktowana przesłanka swobody wyrażenia zgody. Kwestia nabiera szczególnie istotnego znaczenia w wypadku interwencji obarczonych dużym stopniem ryzyka czy też interwencji nie mających celu leczniczego.

Zasadniczemu poszerzeniu, jak już wspomniano, uległ zakres dopuszczalnej zgody na interwencję medyczną. Zgodnie z tradycyjnym podejściem zgoda mogła być wyrażona skutecznie wyłącznie w odniesieniu do interwencji mających na celu korzyść podmiotu, a więc o wyraźnie leczniczym charakterze. Wzmocnienie autonomii dokonało się pod tym względem w dwojaki sposób. Z jednej strony poszerzeniu uległo samo pojęcie „cel terapeutyczny”, które coraz częściej jest oceniane w kategoriach interesu czysto subiektywnego (klasycznym przykładem tego podejścia są interwencje w dziedzinie medycyny kosmetycznej), z drugiej – wzrasta, z różnych zresztą powodów, stopień tolerancji dla zabiegów o jednoznacznie nieterapeutycznym charakterze (np. eksperymenty eksploracyjne bądź transplantacje – z punktu widzenia dawcy).

Współczesne prawo medyczne, traktując problematykę zgody jako centralny problem związany z ochroną autonomii pacjenta, coraz częściej wprowadza odrębne, specyficzne wymagania w odniesieniu do zgody na poszczególne kategorie interwencji medycznych (dotyczy to wyraźnie np. eksperymentów medycznych, transplantacji czy interwencji związanych z ostatnią fazą choroby terminalnej). Problemy te wymagają odrębnych, pogłębionych opracowań⁶.

I. ZASADY WYRAŻANIA ZGODY W EUROPEJSKIEJ KONWENCJI O PRAWACH CZŁOWIEKA I BIOMEDYCYNIE Z 1997 R.⁷

Uregulowanie zawarte w Konwencji jest pierwszą próbą ustalenia w międzynarodowym akcie prawnym podstawowych zasad wyrażania zgody. Bez względu na ramowość regulacji oraz konieczne odesłanie do systemów krajowych ich znaczenie w kształtowaniu powszechnego standardu w relacjach pacjent–personel medyczny jest bardzo istotne.

⁵ Obecnie w tekstach normatywnych mówi się *expressis verbis* o wymaganiu zgody dostatecznie skonkretyzowanej (*specific consent*); zob. A b r a m s, *Le consentement*, s. 7.

⁶ Zob. analizę problematyki autonomii pacjenta w pracy: M. S a f j a n, *Prawo i medycyna. Ochrona praw jednostki a dylematy współczesnej medycyny*, Warszawa 1998, s. 34 n.

⁷ Pełny tytuł konwencji: Europejska Konwencja o Prawach Człowieka i Godności Istoty Ludzkiej wobec Zastosowań Biologii i Medycyny. Konwencja została przyjęta w Oviedo 4 kwietnia 1997 r. Polska podpisała konwencję, ale nie została ona jeszcze ratyfikowana.

Postanowienia Konwencji dotyczące wyrażania zgody można podzielić na dwie zasadnicze kategorie: te, które zawierają ogólne zasady odnoszące się do wszelkich interwencji medycznych, oraz te, które dotyczą szczególnych kategorii interwencji, a mianowicie w związku z przeprowadzeniem badań naukowych oraz transplantacji. Warto podkreślić, że uregulowania dotyczące badań naukowych i transplantacji mają również charakter bardzo ogólny i z pewnością zostaną znacznie rozbudowane w przygotowywanych obecnie protokołach dodatkowych do konwencji.

Problematyce zgody na interwencję medyczną został poświęcony rozdział II. Akt ten wprowadza minimalne standardy ochrony, co nie wyklucza zastosowania dalej idących środków ochronnych w ramach wewnętrznych systemów prawnych (art. 27)⁸. Jednocześnie ma charakter ramowy, nie regulując problematyki w sposób całościowy, jak również nie przesądzając wielu zagadnień szczególnych.

Zasada ogólna została wyrażona w art. 5, który stanowi, iż nie jest dopuszczalne przeprowadzenie interwencji medycznej bez swobodnej i świadomej zgody osoby, która ma jej być poddana. Stosownie do treści wskazanego przepisu zgoda na interwencje może zostać przez zainteresowaną osobę wycofana w każdej chwili. Takie rozwiązanie odpowiada nowoczesnym tendencjom i jest wyrazem autonomii pacjenta. Chodzi o zapewnienie podmiotowi, który ma zostać poddany interwencji medycznej, swobody w zakresie podjęcia decyzji, czy poddać się interwencji. Tym samym element ten staje się konieczną przesłanką do przeprowadzenia jakiegokolwiek interwencji, bez względu na to, czy chodzi o zabieg standardowy, czy o taki, z którym wiąże się ryzyko dla zdrowia pacjenta. Dotyczy to wszelkich postaci interwencji, w tym działań profilaktycznych, diagnostycznych, terapeutycznych, rehabilitacyjnych, jak również badań naukowych na człowieku⁹.

Zgoda może być wyrażona w dowolnej formie, w tym również *per facta concludentia*, bowiem Konwencja nie zawiera szczególnych wymogów w tym zakresie. W doktrynie wręcz wskazuje się, iż w pewnych sytuacjach – w zakresie niektórych chorób i interwencji medycznych – można zastanawiać się nad istnieniem domniemania zgody¹⁰. Wyjątkiem są przepisy art. 16 i art. 19. Pierwszy wymaga, aby zgoda substytucyjna osoby lub instytucji, które reprezentują podmiot niezdolny do wyrażenia zgody na dokonanie na nim badania

⁸ Por. np. co do standardów niemieckich na tle rozwiązań konwencyjnych: A. Laufs, *Das Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin und das deutsche Recht*, „Neue Juristische Wochenschrift” 1997, nr 12, s. 776 n.; t e n ż e, *Entwicklungslinien des Medizinrechts*, „Neue Juristische Wochenschrift” 1997, nr 24, s. 1613 n.

⁹ Tak w pkt 34 Komentarza do Konwencji.

¹⁰ E. Roucouinas, *Le droit au consentement et ses restrictions dans la Convention sur les Droits de l'Homme et la Biomédecine (1997)*, Mélanges en l'Honneur de Nicolas Valticos. Droit et justice, Paris 1999, s. 485-486.

naukowego, zastała wyrażona w sposób wyraźny na piśmie (art. 16 ust. 1 pkt 4). Drugi stanowi w ust. 2, iż zgoda na pobranie organów i tkanek od żyjącego dawcy do celów transplantacji powinna być udzielona wprost i w sposób wyraźny na piśmie lub przed właściwymi instytucjami.

Regulacja zawarta w Konwencji wyraża klasyczną formułę *informed consent*, a w konsekwencji konieczne jest udzielenie przed dokonaniem interwencji osobie zainteresowanej odpowiednich informacji o celu i naturze interwencji oraz o przewidywanych skutkach (następstwach) i ryzyku. Obowiązek informacyjny jest niezbędną, chociaż nie jedyną, gwarancją świadomego podejmowania decyzji o interwencji medycznej¹¹. Informacje o interwencji nie mogą ograniczać się do podania celów zabiegu, ale – co należy uznać za szczególnie istotne – powinny dotyczyć również skutków jego przeprowadzenia oraz ewentualnego ryzyka, jakie może się z nim wiązać. Zakres udzielanych informacji powinien być szeroki i uwzględniać m.in. alternatywne metody leczenia i ich konsekwencje, prawdopodobieństwo wystąpienia zdarzeń objętych ryzykiem oraz koszty interwencji. Konwencja nie wprowadza zamkniętej listy informacji objętych tym obowiązkiem; mowa jest o informacjach „odpowiednich”, związanych z celem i naturą interwencji. Biorąc pod uwagę bardzo zróżnicowane tendencje w poszczególnych krajach europejskich, można założyć, że stopień szczegółowości przekazywanych informacji nie wszędzie będzie identyczny, jednakże powinny one obejmować co najmniej wszelkie elementy decydujące o wyborze kierunku postępowania medycznego w danej sytuacji. Dotyczy to również wyjątkowych sytuacji, w których ze względu na interes danej osoby dostęp do informacji zostanie ograniczony (taką możliwość przewiduje art. 10 ust. 3).

Jednocześnie wiele informacji o charakterze ogólnym może być podanych niekoniecznie wyłącznie w formie oświadczenia lekarza skierowanego wyłącznie do pacjenta. Mogą być one zawarte w materiałach ogólnie dostępnych, np. jako ogłoszenia w szpitalach, przez internet itp.¹² Taki sposób dotarcia do pacjenta jest często bardzo skuteczny. Mimo to jednak zawsze powinny być przekazane również w formie informacji skierowanej do konkretnego zainteresowanego.

Mimo że Konwencja nie zawiera *expressis verbis* odpowiedniego postanowienia w odniesieniu do obowiązku informacyjnego przed wyrażeniem zgody, należy uznać, że prawo do informacji w tym szczególnym przypadku obejmuje również prawo do niewiedzy. Wynika to z brzmienia art. 10, dotyczącego prywatności i prawa do informacji pacjenta w ogólności w ust. 2 *in fine*, stano-

¹¹ Jednocześnie dostępu pacjenta do wiarygodnych informacji wymaga szacunek do niego jako do istoty ludzkiej, zob.: P. C. Hébert, B. Hoffmaster, K. C. Glass, P. A. Singer, *Mówienie prawdy choremu*, „Gazeta Lekarska” 1999, nr 5, s. 38, przedruk za: „Canadian Medical Association Journal” 1997, nr 156, s. 225-228.

¹² Roucouнас, *Le droit au consentement*, s. 484.

wiąć, że konieczne jest respektowanie życzenia osoby, która nie chce zapoznać się z informacjami dotyczącymi jej zdrowia. Jest oczywiste, że zainteresowany nie zawsze pragnie wiedzieć o celach interwencji, wiążących się z tym konsekwencjach czy ryzyku. Dotyczy to zarówno przypadku uzyskania zgody pacjenta, jak i odmowy jej udzielenia.

Rozwiązanie to zostało wprowadzone w wielu krajach europejskich, stanowiąc wyraz szczególnie silnego respektu dla autonomii pacjenta. Jednocześnie jednak – w pewnym stopniu – zostaje tu zakwestionowane samo zasadnicze założenie koncepcji *informed consent*, zgodnie z którym zgoda na interwencję medyczną powinna być wyrażona z pełną świadomością wynikających stąd następstw. W konsekwencji można by dostrzegać w tej regulacji powrót do formuły zgody blankietowej, gdyby nie to, że blankietowość podejmowanej decyzji jest wynikiem własnej, autonomicznej decyzji pacjenta i nie jest mu narzucana przez personel medyczny. Nie ulega wątpliwości, że wyrażenie takiego życzenia (co do nie informowania) może pochodzić jedynie od osoby, która jest zdolna do wyrażenia zgody.

Informacja powinna być sformułowana w sposób jasny i przystępny dla zainteresowanego, co pozwoli mu na „wyważenie celowości i formy interwencji w odniesieniu do jej konieczności, czy po prostu przydatności w porównaniu do ryzyka, niedogodności czy cierpienia, które przyniesie”¹³.

Drugą podstawową przesłanką legalności skuteczności zgody na interwencję medyczną jest swoboda przy jej wyrażaniu. Wymaganie to zostało jednoznacznie sformułowane w art. 5 Konwencji. Wykluczone są nie tylko wszelkie postacie przymusu, ale również wpływu w jakiegokolwiek formie nieprzewidzianej przez prawo na decyzję zainteresowanego (np. presja psychiczna, groźba itp.). Należy zauważyć, że stopień szczególności regulacji odnoszących się do tej przesłanki jest również bardzo zróżnicowany w poszczególnych systemach prawnych. Cechą wspólną jest natomiast wyraźne zaostrożenie rygorów „swobodnego wyrażania woli” przy wszelkich interwencjach nie mających celu terapeutycznego, a więc takich, w których brak jest przesłanki własnego interesu osoby poddawanej interwencji (np. eksperymenty czy donacja organów i tkanek dla celów transplantacyjnych). Podejście to znajduje wyraz również w odpowiednich postanowieniach samej Konwencji dotyczących wskazanej kategorii interwencji.

Warto zauważyć, że art. 5, ustanawiający konieczną przesłankę zgody na interwencję medyczną, nie dopuszcza *expressis verbis* wyjątków dotyczących podejmowania pewnych czynności medycznych dla celów postępowania sądowego czy ze względu na istniejące zagrożenia epidemiologiczne. Jediną podstawą mogą być szczególne okoliczności wskazywane w art. 26 Konwencji, który określa dopuszczalne wyjątki od respektowania praw gwarantowanych

¹³ Pkt 36 Komentarza do Konwencji.

w Konwencji jedynie wtedy, gdy zostały one wyraźnie określone przez prawo, są konieczne w społeczeństwie demokratycznym do ochrony bezpieczeństwa publicznego, zapobiegania przestępczości, ochrony zdrowia publicznego albo ochrony praw i wolności innych osób¹⁴.

II. OCHRONA OSÓB NIEZDOLNYCH DO WYRAŻANIA ZGODY NA INTERWENCJĘ MEDYCZNĄ

Zgoda na interwencję medyczną powinna być, co do zasady, wyrażona osobiście. Konwencja dopuszcza jednak w tym zakresie istotne odstępstwa odnoszące się do osób niezdolnych do wyrażenia zgody. Wprowadzenie w tych sytuacjach zgody substytucyjnej jest podyktowane interesem osób, które poddawane są interwencji medycznej, przy czym wyraźna jest intencja twórców tej regulacji, aby w miarę istniejących możliwości zapewniony został udział tych osób w procesie decyzyjnym.

Jest charakterystyczne, że Konwencja sama bezpośrednio nie definiuje kategorii osób niezdolnych do wyrażania zgody na interwencję medyczną, odsyłając w tym zakresie do regulacji prawa krajowego (wewnętrznego). Pojęcie zdolności do wyrażenia zgody nie może być utożsamiane z pojęciem znanym w wielu systemach prawa kontynentalnego – zdolności do czynności prawnych. Warto zauważyć, że coraz częściej prawo do wyrażania zgody lub sprzeciwu na interwencję medyczną jest związane z faktycznymi – intelektualnymi lub fizycznymi – możliwościami jednostki decydowania o sobie samej, odrywając się tym samym od czysto formalnej kwalifikacji zdolności prawnej. Ten kierunek rozwiązań należy również postrzegać jako przejaw ochrony autonomii każdej osoby w szeroko rozumianym kontekście medycznym. Nie można jednak zapominać, że niezdolność, o której mowa, jest stanem dotyczącym konkretnej interwencji, stąd momentem decydującym o istnieniu zdolności jest chwila, w której ma zostać dokonana interwencja.

Niezależnie od wykorzystania koncepcji zgody substytucyjnej regulacja konwencyjna dąży do zapewnienia – w miarę możliwości – wpływu osoby niezdolnej na podejmowane decyzje medyczne. Gdy chodzi o niezdolną osobę dorosłą, o ile jest to możliwe, powinna ona uczestniczyć w podejmowaniu decyzji. W przypadku małoletniego wymagane jest uzyskanie opinii wyrażają-

¹⁴ Jednocześnie w pewnych sytuacjach zgoda jest uważana za nieważną i nie wywierającą skutków prawnych. Generalnie będzie tak w przypadku, gdy skutkiem jej wyrażenia będzie naruszenie obowiązku respektowania godności człowieka. Zob. szerzej na ten temat: R o u c o n a s, *Le droit au consentement*, s. 493.

cej stanowisko co do przeprowadzenia interwencji. Jak bowiem wskazano w art. 6 ust. 2 *in fine*, jego opinia powinna być uważana za czynnik o istotnym znaczeniu, którego rola „wzrasta w zależności od wieku i stopnia dojrzałości”. Mamy zatem do czynienia z wyraźnym dążeniem do wzmocnienia zasady autonomii.

Za szczególną należy uznać sytuację osób, które przed przeprowadzeniem interwencji medycznej były zdolne do wyrażenia zgody, a w chwili jej przeprowadzenia zdolności tej są pozbawione. Zgodnie z przyjętą regulacją (zob. art. 9) należy brać pod uwagę wcześniejsze życzenia tej osoby co do planowanej interwencji. Jak łatwo zauważyć, stanowisko przyjęte w Konwencji jest bardzo ostrożne: życzenia i preferencje nie są *per se* wiążące dla osoby (instytucji) podejmującej decyzję, stanowią jeden z elementów rozstrzygających o celowości interwencji. Ostrożność ta jest w pełni zrozumiała, zważywszy na delikatność problemu. Bezwzględne respektowanie życzeń takiej osoby mogłoby prowadzić do uznawania swoistego *living will* (czy *testament de la vie*), a więc nawet do dopuszczenia pewnej formy eutanazji w postaci pasywnej (np. wyrażony wcześniej sprzeciw wobec kontynuowania terapii prowadziłyby do zaniechania leczenia, które może być *in casu* skuteczne)¹⁵.

Przyjęte w Konwencji rozwiązanie było przedmiotem szczególnie ostrych kontrowersji i dyskusji w łonie komitetu CDBI. Podjęta tu została próba uzgodnienia i zbalansowania dwóch możliwych sposobów podejścia; z jednej strony respektujące czysto subiektywne, indywidualne racje konkretnej osoby, z drugiej wymagające spojrzenia na sytuację pacjenta z punktu widzenia obiektywnych, zewnętrznych racji medycznych. Konieczne jest – w świetle przyjętego rozwiązania – ważenie obu racji. Ma to szczególne znaczenie przy wyborze dróg alternatywnego postępowania medycznego. W żadnym razie norma konwencyjna nie może być interpretowana jako dająca swobodę wyboru postępowania odbiegającego od prawidłowych reguł procedury medycznej czy wręcz z nimi sprzecznego.

Konwencja nie przesądza – jak już była o tym mowa – kwestii związanych z przesłankami uznania za osobę niezdolną do wyrażenia zgody, tym niemniej jej sformułowania nie pozostawiają w tym zakresie zbyt wielkiej swobody interpretacyjnej. W przypadku osób dorosłych chodzi o niezdolność z powodu ułomności psychicznej, choroby lub innych podobnych powodów. Ostatnia grupa, tj. „inne podobne przypadki” – jak wskazano w punkcie 43 Komentarza

¹⁵ Taka forma z góry udzielonej zgody na przerwanie terapii w fazie terminalnej jest uwzględniana w niektórych regulacjach stanowych w USA, np. w Kalifornii; zob. w tej kwestii: A. Milhand, *Testament de vie*, Paris 1988; D. Greaves, *The Future Prospects for Living Wills*, „Journal of Medical Ethics” 1989, nr 15 (4), s. 179 n.; Living Wills and Durable Powers of attorney, Advance Directive Legislation and Issues, National Reference Center for Bioethics Literature, Washington 1991, Kennedy Institute of Ethics. Zob. też: M. Nesterowicz, *Prawo do godnej śmierci w ustawodawstwie Stanów Zjednoczonych*, „Państwo i Prawo” 1986, nr 7, s. 97 n.

do Konwencji – odnosi się do takich sytuacji, jak wypadek lub śpiączka, gdy pacjent nie jest w stanie sformułować lub przekazać swojej woli. Decyzję co do poddania się interwencji podejmuje przedstawiciel ustawowy takiej osoby, odpowiednia władza albo inna osoba lub instytucja ustanowiona w tym celu na mocy przepisów prawnych prawa wewnętrznego (art. 6 ust. 3 Konwencji).

W przypadku, gdy osobą niezdolną do wyrażenia zgody jest małoletni, podobnie jak w przypadku niezdolnej osoby dorosłej, zgodę wyraża jej przedstawiciel ustawowy, organ władzy publicznej lub inny podmiot wskazany przez właściwe przepisy (art. 6 ust. 2). Jak już wskazano, pewne znaczenie Konwencja przykłada do opinii małoletniego. Jednak to kryterium uczestnictwa w podejmowaniu decyzji nie zostało określone w sposób precyzyjny. Brak w szczególności jakichkolwiek wskazówek, jaki wpływ na przeprowadzenie interwencji ma wiek i stopień dojrzałości osoby zainteresowanej¹⁶. Kwestia ta została pozostawiona rozstrzygnięciu przez ustawodawstwo wewnętrzne.

W przypadku zgody substytucyjnej, podmiot ją wyrażający powinien być poinformowany o celu i naturze interwencji oraz jej konsekwencjach i ryzyku zgodnie z zasadami ogólnymi (art. 6 ust. 4). Osoba taka może też cofnąć, zgodnie z ust. 5 art. 6 Konwencji, zgodę w każdej chwili, gdy służy to dobru osoby zainteresowanej.

Wysoki stopień ogólności sformułowań zawartych w Konwencji uniemożliwia rozstrzygnięcie na gruncie samej Konwencji wielu dylematów, które mogą pojawić się w wypadku sprzeciwu osoby niezdolnej do wyrażenia zgody, a także odmowy wyrażenia zgody substytucyjnej na interwencję medyczną, która jest celowa z punktu widzenia obiektywnych kryteriów medycznych. Tego rodzaju regulacje zawierają z reguły systemy krajowe, przy czym najczęściej w takich przypadkach otwarta jest droga odwołania do sądu (tak np. na tle prawa polskiego, jeśli wyrażenia zgody odmawia przedstawiciel ustawowy osoby małoletniej – zob. art. 34 ust. 6 ustawy z 5 grudnia 1996 r. *o zawodzie lekarza*)¹⁷.

III. PODEJMOWANIE INTERWENCJI MEDYCZNEJ BEZ ZGODY

Konwencja czyni dwa istotne wyjątki w stosunku do zasady przeprowadzania interwencji medycznej wyłącznie na podstawie zgody (osobiście wyrażonej

¹⁶ Jedynie w Komentarzu do Konwencji możemy znaleźć informacje, iż w pewnych sytuacjach zgoda małoletniego może być „wystarczająca dla pewnych interwencji. Należy podkreślić, że przepis [...] jest zgodny z artykułem 12 Konwencji ONZ o Prawach Dziecka, który stanowi, że «Państwa–Strony zapewniają dziecku zdolnemu do kształtowania swoich własnych poglądów prawo do swobodnego ich wyrażania we wszystkich sprawach dotyczących dziecka, przyjmując je z należyłą wagą, stosownie do wieku i dojrzałości dziecka»” (pkt 45).

¹⁷ Dz.U. z 1997 r., nr 28, poz. 152 ze zm.

lub substytucyjnej), a mianowicie w odniesieniu do osób z zaburzeniami psychicznymi (art. 7 Konwencji) oraz w tzw. nagłych przypadkach.

Zasada, zgodnie z którą interwencja może zostać przeprowadzona wobec osoby niezdolnej do wyrażenia zgody tylko wówczas, gdy jest to dla niej bezpośrednio korzystne, została jednoznacznie potwierdzona w ramach tych regulacji. Podstawowym założeniem jest bowiem zapewnienie ochrony osoby cierpiącej, jej życia i zdrowia bez względu na charakter interwencji.

Osoba cierpiąca na zaburzenia psychiczne może zostać poddana interwencji medycznej bez wyrażenia zgody jedynie wówczas, gdy brak interwencji stwarza ryzyko znacznego uszczerbku dla zdrowia, pod warunkiem, że zostaną zachowane gwarancje określone przez prawo, obejmujące nadzór, kontrolę i środki odwoławcze. Interwencja powinna mieć wyłącznie na celu leczenie tych zaburzeń. W przypadku tych interwencji konieczne jest, o ile to możliwe, uzyskanie zgody tej osoby. Tym samym wyrażony przez nią sprzeciw powinien być traktowany w taki sam sposób, jak w przypadku osoby zdolnej do wyrażenia zgody. Dodajmy w tym miejscu, że regulacja konwencyjna w tym zakresie wywoływała również zasadnicze wątpliwości i kontrowersje. Podnoszono bowiem, że niecelowe jest wprowadzanie regulacji odbiegającej – w odniesieniu do tej kategorii osób – od zasad ogólnych, ponieważ te ostatnie są całkowicie wystarczające. W wielu systemach państw europejskich przyjmuje się jednak specjalne środki stwarzające możliwość przymusowego leczenia psychiatrycznego, w tym także przymusowego umieszczenia w zamkniętym zakładzie psychiatrycznym. Podstawowym jednak dylematem pozostaje pytanie, czy za dopuszczalnością interwencji medycznej w takich przypadkach, bez zgody samego pacjenta, ma decydować przede wszystkim obiektywnie rozumiany interes tej osoby czy raczej związane z ochroną osób trzecich, ich bezpieczeństwa, zdrowia i życia. Należy podkreślić, że rozwiązanie zawarte w art. 7 stosunkowo szeroko ujmuje dopuszczalność takich interwencji (obejmuje bowiem również przypadki zagrożenia zdrowia tej osoby). Niektóre systemy prawne, w tym polski, dopuszczają podjęcie interwencji bez zgody tylko wtedy, gdy występuje bezpośrednie zagrożenie własnego życia tej osoby lub życia albo zdrowia innych osób (zob. art. 23 ustawy z 19 sierpnia 1994 r. *o ochronie zdrowia psychicznego*¹⁸).

Przesłanki interwencji podejmowanej w nagłych przypadkach zostały uregulowane w art. 8. W takich sytuacjach Konwencja przewiduje możliwość bezzwłocznego przeprowadzenia interwencji medycznej, o ile nie jest możliwe uzyskanie wymaganej zgody, zaś interwencja jest niezbędna z punktu widzenia korzyści zdrowotnych danej osoby¹⁹. Jak się zdaje, do takich sytuacji należy

¹⁸ Dz. U. nr 111, poz. 535.

¹⁹ Polski kodeks etyki lekarskiej przewiduje w art. 15 ust. 2, iż wszczęcie postępowania diagnostycznego, leczniczego i zapobiegawczego bez zgody pacjenta może być dopuszczone tylko wyjątkowo w szczególnych przypadkach zagrożenia życia lub zdrowia pacjenta albo innych osób.

również zaliczyć okoliczności powodujące w trakcie wykonywania zabiegu operacyjnego albo stosowania metody leczniczej konieczność zmiany zakresu zabiegu bądź metody leczenia czy też diagnostyki z uwagi na niebezpieczeństwo utraty życia pacjenta, ciężkie uszkodzenie ciała czy rozstrój zdrowia²⁰.

Zgodnie z zasadą, wyrażoną w art. 6 ust. 1, interwencja wobec osoby niezdolnej do wyrażenia zgody może być dokonana wyłącznie wówczas, gdy jest to dla tej osoby bezpośrednio korzystne. Wyjątki od tej zasady zostały ściśle określone w samej Konwencji i dotyczą dwóch grup sytuacji: (i) przeprowadzenia badania naukowego, którego celem jest korzyść zdrowotna osoby zainteresowanej lub innych podobnych osób, zaś ryzyko jest minimalne (art. 17 ust. 2), (ii) pobrania regenerujących się tkanek pod pewnymi warunkami, wymienionymi enumeratywnie w art. 20 ust. 2. Szczególne postanowienia konwencyjne dotyczą ochrony osób niezdolnych w przypadku poddania ich badaniom naukowym. Zgodnie z art. 17 ust. 1 badania naukowe w dziedzinie biologii i medycyny na osobie nie posiadającej zdolności do wyrażenia zgody mogą być przeprowadzone tylko po spełnieniu łącznie wielu warunków. Należą do nich:

- (i) – nieistnienie metody o porównywalnej skuteczności, alternatywnej do badań na ludziach,
- (ii) – ryzyko podejmowane przez osobę zainteresowaną jest proporcjonalne do potencjalnych korzyści wynikających z badań,
- (iii) – projekt badań został zatwierdzony przez właściwą instytucję po przeprowadzeniu niezależnej oceny jego wartości naukowej, w tym wagi celu badań oraz po przeprowadzeniu wszechstronnej oceny co do jego dopuszczalności pod względem etycznym,
- (iv) – osoby poddawane badaniom są informowane o swoich prawach oraz o ochronie gwarantowanej w przepisach prawa,
- (v) – oczekiwane wyniki badań mogą zapewnić rzeczywistą i bezpośrednią korzyść dla zdrowia osoby zainteresowanej,
- (vi) – badania o porównywalnej skuteczności nie mogą być przeprowadzone na osobach posiadających zdolność do wyrażenia zgody,
- (vii) – wymagana zgoda, o której mowa w art. 6, została wyrażona w sposób wyraźny i na piśmie,
- (viii) – osoba zainteresowana nie sprzeciwia się.

Ponadto – o czym już wspomniano – ust. 2 tego przepisu stanowi o możliwości przeprowadzenia badania naukowego na osobie nie mającej zdolności do wyrażenia na nie zgody również bez wymogu zapewnienia rzeczywistej i bezpośredniej korzyści dla zdrowia osoby zainteresowanej, jeżeli celem ba-

²⁰ Taką sytuację przewidziano w polskiej ustawie z 5 grudnia 1996 r. *o zawodzie lekarza*, wskazując w art. 35, że w takim przypadku lekarz ma obowiązek, o ile jest to możliwe, zasięgnąć opinii drugiego lekarza, w miarę możliwości tej samej specjalności.

dania jest osiągnięcie znacznego postępu wiedzy naukowej o stanie tej osoby, jej chorobie lub zaburzeniach i tym samym ostatecznie osiągnięcie wyników zapewniających korzyść zdrowotną osobie zainteresowanej albo innym osobom tej samej kategorii wiekowej, albo dotkniętym tą samą chorobą lub zaburzeniami, albo o tym samym stanie zdrowia. Wymagane jest jednak, aby badanie stwarzało minimalne ryzyko i minimalne obciążenie dla osoby mu poddawanej. Regulacja ta stanowi nie tylko wyjątek od art. 6 ust. 1, ale również od reguły ogólnej, wyrażonej w art. 2 Konwencji. Przepis ten stanowi, iż interes i dobro istoty ludzkiej ma prymat nad wyłącznym interesem społeczeństwa lub nauki.

*

Konwencja jest – jak już była o tym mowa – pierwszą próbą ustalenia zasad podstawowych dotyczących przeprowadzania jakichkolwiek interwencji medycznych. Już sam ten fakt należy ocenić bardzo pozytywnie, ponieważ – jak się okazuje przy bliższej analizie – również w sferze zasad najbardziej podstawowych utrzymują się zróżnicowane podejścia systemów prawnych, co we współczesnej Europie tworzącej wspólny standard ochrony praw podstawowych staje się coraz trudniej zrozumiałe i akceptowane. Największą wartością tych postanowień jest bardzo silne akcentowanie autonomii każdej osoby poddawanej interwencji i ochrony jej godności. Konwencja pozostaje jednak nadal aktem o bardzo ramowym kształcie, którego wypełnienie realną treścią następować będzie przede wszystkim za pośrednictwem systemów krajowych. Wymieńmy tu niektóre luki regulacyjne, które mogą tworzyć pewne trudności interpretacyjne. Konwencja nie wskazuje rozwiązań dopuszczalnych w sytuacji braku zgody, uznając ją za niezbędny element poprzedzający jakąkolwiek interwencję. Jednak sprzeciw nie może powodować całkowitego pozostawienia pacjenta samemu sobie. Na tym tle można wskazać rozwiązanie przyjęte przez środowisko lekarskie w Polsce, a wyrażone w ust. 3 art. 15 Kodeksu etyki lekarskiej, zgodnie z którym w przypadku nie wyrażenia zgody na proponowane postępowanie lekarz powinien, w miarę możliwości, otaczać pacjenta opieką lekarską.

Konwencja nie wskazuje też, w jakim czasie wyrażona wcześniej zgoda nie może zostać cofnięta i jak powinien postępować lekarz w przypadku, gdy pacjent cofa zgodę w trakcie przeprowadzania interwencji. Trudno uznać za wystarczającą wskazówkę, zawartą w art. 4, zgodnie z którą jakąkolwiek interwencja powinna być przeprowadzona w poszanowaniu norm i obowiązków wynikających z zasad postępowania zawodowego, a także reguł postępowania, które mają zastosowanie w konkretnym przypadku.

Nie zostało określone, choćby w ogólny sposób, postępowanie w zakresie stosowania leczenia przymusowego czy szerzej: stosowania przymusu w ogóle wobec pacjenta z zaburzeniami psychicznymi, w tym przymusowego umieszczenia w zakładzie leczniczym. Ujęcie to jest odmienne od rozwiązania wprowadzonego np. w ustawodawstwie polskim, gdzie przymus umieszczenia jest uzasadniony zagrożeniem życia i zdrowia osób trzecich. Ustawa z 19 sierpnia 1994 r. *o ochronie zdrowia psychicznego* przewiduje też możliwość zastosowania przymusu bezpośredniego wobec osób z zaburzeniami psychicznymi wyłącznie w sytuacjach, gdy osoby takie dopuszczają się zamachu przeciwko życiu lub zdrowiu własnemu, życiu lub zdrowiu innej osoby, bezpieczeństwu powszechnemu bądź w sposób gwałtowny niszczą lub uszkadzają przedmioty znajdujące się w ich otoczeniu²¹.

Nie wydaje się też, aby w pełni właściwe było rozwiązanie konwencyjne, wprowadzające – poza nielicznymi przypadkami szczególnymi – całkowitą swobodę formy wyrażania zgody. Można mieć zatem uzasadnione wątpliwości, czy tak daleko idący liberalizm nie będzie prowadzić w praktyce do akceptowania zgody blankietowej tam, gdzie ustawodawca *expressis verbis* nie przesądzi tej kwestii²².

Jednocześnie nie zostały określone choćby ogólnie zasady udzielania informacji tak, aby zgoda mogła być uznana za wyrażoną w sposób świadomy. W praktyce bardzo często nacisk kładzie się jedynie na proces przekazywania informacji, bez właściwego uwzględnienia celu, którym jest – jak wiadomo – uświadomienie pacjenta²³. Z pewnością nie można zatem ograniczyć postępowania w omawianym zakresie do wręczenia pisemnego oświadczenia z prośbą o jego podpisanie w razie wyrażenia zgody. Można mieć wątpliwości, czy wystarczające jest określenie „świadomej zgody” bez przedstawienia pewnych wymogów co do sposobu udzielania informacji. Należy pamiętać, że sposób ten będzie każdorazowo zależał od wielu różnych czynników: specyfiki osobowości

²¹ Warto wskazać, że wspomniana ustawa wprowadza autonomiczną definicję legalną zgody (art. 3 pkt 4). Chodzi w tym przypadku zawsze o swobodnie wyrażoną zgodę osoby z zaburzeniami psychicznymi, która – niezależnie od stanu jej zdrowia psychicznego – jest rzeczywiście zdolna do zrozumienia przekazywanej w dostępny sposób informacji o celu przyjęcia do szpitala psychiatrycznego, jej stanie zdrowia, proponowanych czynnościach diagnostycznych i leczniczych oraz o dających się przewidzieć skutkach tych działań lub ich zaniechania.

²² W tym zakresie polska ustawa *o zawodzie lekarza* wprowadza podział na dwie kategorie interwencji medycznych: zabiegi operacyjne i interwencje stwarzające stan podwyższonego ryzyka oraz pozostałe badania i zabiegi. O ile w przypadku tej ostatniej dopuszczalna jest zgoda *per facta concludentia*, o tyle w przypadku interwencji stwarzających stan podwyższonego ryzyka konieczne jest wyrażenie zgody w formie pisemnej, zob. szerzej: M. S a f j a n, *Prawo i medycyna*, Warszawa 1998, s. 40 nn.

²³ Por. K. Gibiński, J. Rybicka, *Dylematy świadomej zgody*, w: *Informed consent – Posiedzenie Komisji Etyki Medycznej Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie 13 VI 1994 r.*, PAU – Prace Komisji Etyki Lekarskiej nr 3, s. 9.

pacjenta i stanu jego emocji, choroby, złożoności postępowania, stopnia zrównoważenia korzyści i zagrożeń itp. Ponadto z każdym pacjentem trzeba rozmawiać inaczej, w sposób dla niego przystępny i zrozumiały. Samo podpisanie aktu zgody powinno zatem stanowić jedynie ostatni etap postępowania decyzyjnego, by nie stanowił on „pustego rytuału”²⁴. Spełnienie tych wymogów jest istotne przede wszystkim z uwagi na subiektywizację przesłanek skuteczności i ważności zgody, o których była mowa we wstępie. Co prawda – można argumentować, że to właśnie ich spełnienie decyduje o tym, czy został zrealizowany wymóg „świadomości” po stronie pacjenta. Jednak nie wydaje się właściwe całkowite przemilczenie tych zagadnień w Konwencji. Może to w konsekwencji prowadzić do zbyt daleko idącej swobody interpretacyjnej.

Istotnym mankamentem regulacji konwencyjnej jest również brak jasnych reguł dotyczących charakteru opinii małoletniego i uczestnictwa w podejmowaniu decyzji o podjęciu interwencji osoby dorosłej, niezdolnej do wyrażenia zgody. Jak już wspomniano, Konwencja nie wskazuje, jakimi zasadami należy się w tych przypadkach kierować, wprowadzając jedynie kryteria niedookreślone. Czy zdecydowany sprzeciw takiej osoby będzie mieć znaczenie dla rezultatu procesu decyzyjnego? Czy mamy do czynienia ze specyficznym rodzajem kompetencji do samodzielnego wyrażania zgody? Z jednej strony można wskazać argument, zgodnie z którym sprzeciw osoby małoletniej nie może uniemożliwiać postępu i rozwoju pediatrii²⁵. Z drugiej – uzyskanie opinii nie może być traktowane jako wymóg formalny, skoro nie wystarczy samo wyrażenie świadomej zgody przez przedstawiciela. Czy należy się kierować w sposób szczególnie niezdolnością faktyczną, czy znaczenie decydujące ma niezdolność *de iure*? Powyższe pytania, odnoszące się do kwestii zasadniczych, w świetle Konwencji pozostają bez odpowiedzi, co wydaje się niewłaściwe nawet przy założeniu, że konieczne jest uwzględnienie różnorodnych rozwiązań w zakresie zdolności do wyrażenia zgody w wewnętrznych porządkach prawnych.

Istotne wątpliwości budzi treść art. 8 Konwencji. Jest to norma ogólnikowa, wręcz enigmatyczna. Szczególne trudności interpretacyjne mogą budzić sformułowania o kluczowym znaczeniu, takie jak: „nagła sytuacja” czy „korzyść zdrowotna danej osoby”. Jak się zdaje, takie ujęcie pozwala na zbyt daleko idącą swobodę co do zakresu tego przepisu. Mamy do czynienia ze sformułowaniami niedookreślonymi, które mogą prowadzić do arbitralności przy formułowaniu ocen dotyczących konkretnych przypadków.

Podobnych sformułowań normatywnych o niedookreślonej treści czy niezdefiniowanym zakresie zastosowania znajdujemy w omawianej regulacji więcej. Można wskazać na takie pojęcia, jak „bezpośrednio korzystna interwencja” czy „korzyść zdrowotna”.

²⁴ Zob. tamże, s. 11-14.

²⁵ Por. tamże, s. 9.

Można wreszcie mieć wątpliwości co do tego, czy wprowadzony w Konwencji zakres podmiotów upoważnionych do udzielenia zgody substytucyjnej jest wskazany w sposób właściwy. Pozostawiono w tym zakresie całkowitą swobodę państwom członkowskim Rady Europy bez wprowadzenia żadnych ram, zapewniających właściwe gwarancje ochrony praw pacjenta. Nie określono np. niezwykle istotnej kwestii, jaką jest konieczność zapewnienia kontroli procesu decyzyjnego. Jedyne w przypadku osób z poważnymi zaburzeniami psychicznymi wprowadzono ogólnikowy zapis, iż powinny być zachowane gwarancje określone przez prawo wewnętrzne, a dotyczące nadzoru, kontroli i środków odwoławczych (art. 7).

Należy jednak pamiętać, że uczyniono pierwszy ważny krok w określeniu międzynarodowego standardu prawnego w tej dziedzinie. Przyszłość pokaże, czy jest celowe pogłębienie tych ramowych regulacji w drodze kolejnego protokołu dodatkowego odnoszącego się do kwestii autonomii pacjenta.

THE CONSENT FOR MEDICAL INTERVENTION IN THE LIGHT OF THE CONVENTION OF THE EUROPEAN BOARD ABOUT HUMAN RIGHTS AND BIOMEDICINE

Summary

The European Convention on Human Rights and Biomedicine is the first attempt to establish in an international legal act the basic principles of how the patient can consent to medical intervention. In view of the above Convention the authors sought to show its resolutions, both as regards general principles referring to any medical interventions and their particular category, i.e. scientific research and transplantation. The authors note that the Convention does not define the category of people who are unable to express their consent to medical intervention, referring in this regard to the regulations of the national law. The formulations are very general, a fact which may however pose many dilemmas as regards the protection of those people, and also in the case of their opposition to medical intervention. Another question addressed here is the problem medical interventions without a patient's consent with regard to mentally disturbed people and in the so-called emergencies. The final remarks point to some loopholes which may be difficult to interpret.

Translated by Jan Kłós

PAWEŁ SMOLEŃ
Lublin

PRAWNOPODATKOWA SYTUACJA POLSKIEJ RODZINY

I. UWAGI OGÓLNE

1. Od 1989 r. Polska znajduje się w okresie gruntownych, szeroko zakrojonych przemian ustrojowych i gospodarczych. Początkowo głównym ich celem było zerwanie z modelem gospodarki centralnie planowanej. Obecnie dąży się do eliminacji relikwów pozostałych po tej epoce i stworzenia dogodnych warunków do szybkiego rozwoju gospodarki wolnorynkowej.

Obserwując dokonujące się przeobrażenia – niezbędne z punktu widzenia aspiracji i celów, jaki wytyczył sobie nasz kraj – można odnieść wrażenie, że w procesie tym rodzinę zepchnięto na dalszy plan. W społecznym odczuciu skoncentrowano się jedynie na kwestiach czysto gospodarczych, pomijając przy tym problemy i potrzeby podstawowej komórki społeczeństwa i państwa, jaką jest rodzina.

Naturalną konsekwencją zachodzących zmian jest reforma systemu podatkowego. Rodzi się zatem w tym miejscu szereg pytań. Czy w trwającym obecnie szczególnie trudnym dla ludności okresie transformacji i ciągłej dbałości o stan i stymulację gospodarki, system podatkowy uwzględnia sytuację rodzinną podatnika? Czy poziom obciążeń fiskalnych dostosowany jest do zmniejszonej zdolności ponoszenia ciężaru podatkowego przez podatników utrzymujących rodzinę? Czy państwo, obarczając podatników obowiązkiem uiszczania danin publicznych, powinno w ogóle interesować się ich stanem rodzinnym i stosować w związku z tym jakiegokolwiek prorodzinne instrumenty podatkowe?

2. Podobnie jak i inne dziedziny prawa, tak i prawo podatkowe nie formułuje uniwersalnej, jednolitej **definicji rodziny**. Z tego powodu prezentacja zagadnienia nie może zostać ograniczona do sztucznie określonego kręgu osób, lecz obejmuje taki zakres podmiotowy, jaki wyznacza (lub powinna wyznaczać) dana konstrukcja prawnopodatkowa. Zaznaczyć przy tym należy, iż

punktem wyjścia dla przeprowadzenia analizy jest rodzina oparta na związku małżeńskim zawartym zgodnie z regułami prawa rodzinnego. Stąd też w opracowaniu nie uwzględniono sytuacji osób pozostających w tzw. faktycznym pożyciu.

II. ZNACZENIE OBOWIĄZUJĄCYCH ROZWIĄZAŃ PRAWNOPODATKOWYCH DLA RODZINY

1. W aktualnym stanie prawnym rodzina nie została uposażona w **podmiotowość podatkową**. Stąd też, podejmując próbę oceny prawnopodatkowej sytuacji rodziny, należy zaznaczyć, iż w istocie rzeczy chodzi o analizę sytuacji podatnika mającego rodzinę w aspekcie znaczenia podatkowych rozwiązań dla niego i jego rodziny. Obejmuje to pozycję nie tylko tych rodzin, w których wszyscy członkowie są podatnikami, ale także takie rodziny, w których podatnik lub podatnicy posiadają na utrzymaniu osoby nie legitymujące się statusem podatnika. Nadto rozważania dotyczą również osób z kręgu rodziny podatnika, które mogą ponosić odpowiedzialność za jego obciążenie podatkowe.

Wychodząc z takiego założenia można wśród obowiązujących obecnie prawnopodatkowych konstrukcji wyodrębnić cztery zasadnicze grupy:¹

- 1) pośrednio (niejako przy okazji realizacji innych celów) sprzyjające rodzinie,
- 2) częściowo, jedynie w ograniczonym stopniu sprzyjające rodzinie,
- 3) faktycznie sprzyjające rodzinie – rozwiązania prorodzinne,
- 4) niekorzystne dla rodziny lub wręcz ją dyskryminujące.

2. Regulacje pośrednio sprzyjające rodzinie stanowią najliczniejszą grupę. Bez wątplenia konstrukcje te mogą wpływać pozytywnie również na sytuację rodziny. Prawo do ich zastosowania (a tym samym do obniżenia ciężaru podatku) mają przecież także ci podatnicy, którzy posiadają rodzinę. Podkreślić jednak należy, że preferencje te wprowadzone zostały do systemu podatkowego z zupełnie innych motywów niż ochrona rodziny. Najczęściej odznaczają się one stymulacyjnym charakterem, np. szeroki katalog ulg mieszkaniowych, ulgi inwestycyjne². Ich zadaniem jest skierowanie aktywności po-

¹ Dotyczy prawnopodatkowych rozwiązań obowiązujących w dniu 1 września 1999 r.

² Zob. art. 26a oraz art. 27a ustawy z 26 lipca 1991r. *o podatku dochodowym od osób fizycznych* (Dz.U. z 1993 r., nr 90, poz. 416, zm.: z 1993 r., nr 134, poz. 646; z 1994 r., nr 43, poz. 163, nr 90, poz. 419, nr 113, poz. 547, nr 123, poz. 602; z 1995 r., nr 5, poz. 25, nr 133, poz. 654; z 1996 r., nr 25, poz. 113, nr 87, poz. 395, nr 137, poz. 638, nr 147, poz. 686, nr 156, poz. 776; z 1997 r., nr 28, poz. 153, nr 30, poz. 164, nr 71, poz. 449, nr 85, poz. 538, nr 96, poz. 592, nr 121, poz. 770, nr 123, poz. 776,

datników na wybraną przez podmiot czynny płaszczyznę działania. Oczywiście finalny efekt obowiązywania takich rozwiązań przynosi korzyści także rodzinie. Pobudzenie budownictwa mieszkaniowego, czy rynku pracy, ma przecież dla niej istotne znaczenie. Powstają nowe substancje mieszkaniowe, dodatkowe miejsca pracy, dzięki czemu eliminuje się lub łagodzi wiele niekorzystnych zjawisk, boleśnie dotykających rodzinę i mających swe negatywne konsekwencje w jej funkcjonowaniu. Nie ulega jednak wątpliwości, że konstrukcje te nie są skierowane bezpośrednio do rodziny. Swym zakresem podmiotowym obejmują zarówno podatników bezdzietnych, jak i tych, którzy utrzymują liczną rodzinę. Prawo nie przewiduje przy tym żadnych dodatkowych (preferencyjnych) warunków dla podatników mających rodzinę. W rzeczywistości więc – z prawnego punktu widzenia – trudno mówić o prorodzinnym charakterze tego typu unormowań. Niektóre z obowiązujących regulacji nawiązują do obniżonej zdolności płatniczej podatnika. Zasadzie uwzględniania takiej okoliczności w trakcie wymiaru i poboru podatku słusznie przypisywane jest w doktrynie duże znaczenie³. Niestety, w praktyce jej realizacja przybiera nieco ograniczoną postać. Respektując tę regułę, wprowadza się bowiem różnorodne rozwiązania wyłącznie z przyczyn losowych (siła wyższa) lub ekonomiczno-gospodarczych, najczęściej związanych ściśle z prowadzoną przez podatnika działalnością, np. zwolnienia i ulgi w podatku rolnym⁴. Nie przewidziano natomiast, iż istotny wpływ na zmniejszenie zdolności płatniczej podatnika ma fakt wychowywania i utrzymywania przez niego dzieci.

3. Reformie podatkowej rozpoczętej w Polsce na początku lat dziewięćdziesiątych towarzyszyło założenie, iż system obciążenia dochodu będzie neutralny wobec rodziny⁵. Żywym tego wyrazem była rezygnacja z przyjęcia w ustawie *o podatku dochodowym od osób fizycznych* – stosowanych w okresie PRL-u – zwolnień i ulg rodzinnych⁶. Taki sam proces nastąpił wcześniej – w pierwszej

nr 137, poz. 926, nr 139, poz. 932, 933, 934, nr 141, poz. 943 i 945; z 1998 r., nr 66, poz. 430, nr 74, poz. 471, nr 108, poz. 685, nr 117, poz. 756, nr 137, poz. 887, nr 144, poz. 930, nr 162, poz. 1121; z 1999 r., nr 72, poz. 801), cytowanej dalej jako ustawa *o podatku dochodowym od osób fizycznych*.

³ Por. A. G o m u ł o w i c z, *Zasada zdolności płatniczej podatnika*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1990, nr 3-4, s. 23-32; J. S z p u n a r, *Zagadnienia opodatkowania ludności w PRL*, Poznań 1963, s. 38 nn.

⁴ Zob. art. 12-13c ustawy z 15 listopada 1984 r. *o podatku rolnym* (Dz.U. z 1993 r., nr 94, poz. 431; zm.: Dz.U. z 1994 r., nr 1, poz. 3; z 1996 r., nr 91, poz. 409; z 1997 r., nr 43, poz. 272, nr 137, poz. 926; z 1998 r., nr 108, poz. 681).

⁵ Por. wystąpienie D. Demianiuk, *Sprawozdanie stenograficzne z 42. Posiedzenia Sejmu Rzeczypospolitej Polskiej w dniach 25 i 26 października 1990 r.*, s. 211.

⁶ Rezygnacja z przyjęcia ulg rodzinnych w podatku dochodowym od osób fizycznych spotkała się w trakcie debaty sejmowej nad projektem ustawy z dość dużą falą krytyki – por. wystąpienia posłów: S. Bielińskiego, J. Wójcika i A. Kornasiewicz, *Sprawozdanie stenograficzne z 42. posiedzenia*, s. 234-236.

połowie lat osiemdziesiątych – w przypadku opodatkowania działalności rolniczej⁷. Pomimo wystąpienia takiej tendencji, zdecydowano się na wprowadzenie do ustawy *o podatku dochodowym od osób fizycznych* rozwiązań nawiązujących do sytuacji rodzinnej podatnika, które można określić mianem częściowo – jedynie w ograniczonym stopniu – sprzyjających rodzinie.

Do kategorii tej należy zaliczyć:

- a) łączne opodatkowanie małżonków,
- b) łączne opodatkowanie dzieci i osób samotnie je wychowujących,
- c) ulgę na kształcenie dzieci podatnika w szkołach niepublicznych o uprawnieniach szkół publicznych,
- d) ulgę na kształcenie w szkołach wyższych,
- e) ulgę na dojazdy dzieci podatnika do szkół,
- f) ulgę zdrowotną.

Wszystkie te preferencje odnoszą się do podatników mających rodzinę. W tym sensie mają one charakter prorodzinny. Szczegółowa analiza ich konstrukcji dostarczyła jednak przykładów istnienia wielu **mankamentów**, które nie tylko poważnie osłabiają znaczenie tych preferencji dla rodziny, ale i przesądzają niejednokrotnie o tym, że w istocie rzeczy bardziej sprzyjają one innym podmiotom niż rodzina. Do najważniejszych wad tego typu rozwiązań należy⁸.

- nierównomierne rozłożenie korzyści płynących dla podatników z instytucji łącznego opodatkowania; iloraz małżeński preferuje przede wszystkim tych podatników, którzy osiągają wysokie dochody,
- oderwanie zasad łącznego opodatkowania od liczby osób pozostających na utrzymaniu podatnika,
- wyłączenie możliwości korzystania z dobrodziejstwa ilorazu małżeńskiego podatnikom owdowiałym po zakończeniu roku podatkowego,
- wąski zakres podmiotowy i przedmiotowy ulg związanych z dojazdami dzieci do szkoły, ich kształceniem oraz leczeniem,
- niewielka ekonomiczna efektywność przewidzianych ulg.

Do grupy wyliczonych wad wspomnianych rozwiązań zaliczyć również należy ograniczony zasięg obowiązywania zawierającej je ustawy *o podatku dochodowym od osób fizycznych*. Poza nawiasem korzyści, jakie niosą za sobą te przywileje, znalazły się **rodziny rolnicze** prowadzące tradycyjne gospodarstwo rolne. Stan ten pogarsza dodatkowo fakt, iż w podatku rolnym nie przewidziano jakichkolwiek prorodzinnych konstrukcji.

⁷ Por. M. Drygas, E. Wieteska, *Nowy podatek rolniczy*, „Wiś Współczesna” 1983, nr 10, s. 143; M. Pietrewicz, *Próba oceny systemu podatkowego w rolnictwie*, „Wiś Współczesna” 1987, nr 12, s. 50-51; N. Gajl, *Modele podatkowe. Podatki lokalne*, Warszawa 1996, s. 56.

⁸ Szerzej na ten temat zob.: W. Wójtowicz, P. Smoleń, *Podatek dochodowy od osób fizycznych – prorodzinny czy neutralny?*, Warszawa 1999, s. 51-92.

Niezależnie od tego należy podkreślić, że żadna z tych regulacji nie dotyczy najważniejszej dla rodziny kwestii. Nie obejmuje ona bowiem **kosztów utrzymania dzieci lub innych osób żyjących z podatnikiem**.

Wskazane elementy przesądzą o tym, iż instrumenty te mają jedynie częściowo prorodzinny charakter. Bardziej przybierają one postać propagandowych haseł, niż faktycznej polityki ochrony rodziny. W rzeczywistości nie tyle uwzględniają sytuację rodzinną podatnika, ile zaledwie do niej nawiązują. Takie ujęcie zagadnienia nie jest – z punktu widzenia rodziny – wystarczające. Okoliczność ta sprawia, że założenie ochrony rodziny, które legło u podstaw przyjęcia wspomnianych preferencji, jest tylko w niewielkim stopniu realizowane.

4. Obok rozwiązań jedynie pośrednio lub częściowo sprzyjających rodzinie, w polskim systemie podatkowym można wyróżnić również i takie, które mają faktycznie prorodzinny charakter. W katalogu tym należy umieścić:

- a) wynikające z ustawy i rozporządzenia ministra finansów zwolnienia z opodatkowania podatkiem dochodowym od osób fizycznych różnorodnych świadczeń socjalnych na rzecz rodziny⁹,
- b) preferencyjne sposoby pobierania zaliczek na poczet wyżej wymienionego podatku w przypadku osób rozliczających się według reguł ilorazu małżeńskiego¹⁰,
- c) oparcie konstrukcji podatku od spadków i darowizn¹¹ o podział podatników na grupy podatkowe, w zależności od istniejących pomiędzy darczyńcą (spadkodawcą) a obdarowanym (spadkobiercą) więzi pokrewieństwa i powinowactwa,
- d) zwolnienie z opodatkowania nabytych w drodze spadku przedmiotów wyposażenia mieszkania, pościeli, odzieży, bielizny itp.¹²,
- e) zwolnienia i ulga związana z celami mieszkaniowymi w podatku od spadków i darowizn¹³.

⁹ Por. art. 21 ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych oraz rozporządzenie Ministra Finansów z 24 marca 1995 r. w sprawie wykonania niektórych przepisów o podatku dochodowym od osób fizycznych (Dz.U. nr 35, poz. 173; zm.: Dz.U. z 1995 r., nr 148, poz. 722; z 1997 r., nr 1, poz. 4, nr 6, poz. 35, nr 128, poz. 834), cytowane dalej jako rozporządzenie Ministra Finansów z 24 marca 1995r.

¹⁰ Por. art. 32 ust. 1a ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych oraz rozporządzenie Ministra Finansów z 20 lutego 1998 r. w sprawie zwolnienia niektórych grup płatników z obowiązku pobierania zaliczek na podatek dochodowy od osób fizycznych (Dz.U. nr 35, poz. 200).

¹¹ Ustawa z 28 lipca 1983 r. o podatku od spadków i darowizn (Dz.U. z 1997 r., nr 6, poz. 89; zm.: Dz.U. z 1997 r., nr 137, poz. 926, nr 139, poz. 932), cytowana dalej jako ustawa o podatku od spadków i darowizn.

¹² Art. 4 ust. 1 pkt 9 ustawy o podatku od spadków i darowizn.

¹³ Art. 4 ust. 1 pkt 5 i 6 oraz art. 16 ustawy o podatku od spadków i darowizn.

Przewidziane w podatku dochodowym od osób fizycznych zwolnienia z opodatkowania określonych świadczeń na rzecz rodziny są niewielkie, lecz bez wątplenia mają prorodzinny charakter. Są one nie tylko naturalną konsekwencją gwarantowanej przez państwo opieki socjalnej, ale i przykładem połączenia dla potrzeb polityki rodzinnej systemu podatkowego i systemu świadczeń socjalnych.

Równie pozytywnie należy ocenić preferencyjne sposoby pobierania zaliczek na poczet podatku dochodowego od osób fizycznych, w przypadku osób rozliczających się według ilorazu małżeńskiego. Wprawdzie same zasady łącznego opodatkowania zawierają – z punktu widzenia rodziny – pewne (wskażane wcześniej) mankamenty, to jednak wprowadzenie specjalnej metody uiszczania zaliczek (a właściwie zaniechanie ich wpłacania lub poboru) ewidentnie sprzyja tym rodzinom, których członkowie składają wspólne zeznanie podatkowe. Z tego też względu uzasadnione wydaje się umieszczenie tego rozwiązania w katalogu regulacji o rzeczywiście prorodzinnym charakterze.

W sposób szczególnie preferencyjny potraktowano rodzinę na gruncie podatku od spadków i darowizn. Świadczy o tym przede wszystkim oparcie poszczególnych elementów konstrukcji podatku (zwolnień, ulgi mieszkaniowej, kwoty wolnej od opodatkowania, skali) o trzystopniowy podział podatników, uzależniony od istniejących pomiędzy darczyńcą (spadkodawcą) a obdarowanym (spadkobiercą) więzów pokrewieństwa i powinowactwa. Dzięki temu najbliższa rodzina spadkodawcy czy darczyńcy ma możliwość skorzystania w największym wymiarze z przewidzianych przywilejów podatkowych. To z kolei sprawia, że osoby te obciążone zostały relatywnie najniższym ciężarem podatkowym.

Ochronie rodziny służą również obowiązujące w podatku od spadków i darowizn przywileje. Ważną rolę odgrywają zwłaszcza zwolnienia i ulga związana z celami mieszkaniowymi. Rozwiązania te zawierają – co prawda – pewne wady (np. wąski zakres podmiotowy zwolnień czy przyznanie limitu ulgi mieszkaniowej łącznie dla wszystkich spadkobierców i obdarowanych), lecz nie zmienia to faktu, iż sprzyjają one rodzinie, i to w bardzo istotnych dla jej bytu i funkcjonowania sprawach.

Stosowane w podatku od spadków i darowizn regulacje pozytywnie wyróżniają się na tle innych unormowań prawnopodatkowych. W podatku tym nie tylko nawiązano do zachodzących relacji rodzinnych, ale i w wyjątkowy sposób uwzględniono je na etapie obliczania wartości świadczenia, wyraźnie i zdecydowanie uprzywilejowując członków najbliższej rodziny darczyńcy i spadkodawcy. Z tego względu konstrukcje te w pełni zasługują na miano prorodzinnych.

Dokonane powyżej zestawienie rozwiązań faktycznie sprzyjających rodzinie dobitnie potwierdza, iż jest to nieliczny katalog tego typu instrumentów. Trudno nie zauważyć, że skumulowane są one głównie w podatku od spadków i darowizn. Stał się on przez to właściwie jedyną daniną, w której w należyтым stopniu uwzględniono sytuację rodziny. Pozostałe bowiem zaliczone do tej

grupy konstrukcje (zwolnienia i preferencyjne metody pobierania zaliczek) mają wprawdzie prorodzinny charakter, lecz nie sposób nie dostrzec, iż w praktyce odznaczają się stosunkowo niewielką efektywnością i wąskim zakresem obowiązywania¹⁴. Nie mogą też wpłynąć na ostateczny obraz pozycji rodziny w obejmującym je podatku dochodowym od osób fizycznych, a tym bardziej w całym systemie podatkowym.

5. Całości wizerunku sytuacji rodziny w polskim prawie podatkowym dopełniają te instytucje, które niekorzystnie wpływają na rodzinę lub wręcz prowadzą do jej dyskryminacji.

Do kategorii regulacji niekorzystnych dla rodziny z pewnością zaliczyć wypada przyjęcie zasady obciążania członków rodziny podatnika odpowiedzialnością za jego zaległości podatkowe¹⁵. Reguła ta znajduje oczywiście swe uzasadnienie. Jeżeli rodzina podatnika czerpie korzyści z działalności lub majątku podatnika, winna ponosić również związane z tym ewentualne przykre konsekwencje. Niemniej jednak faktem jest, że stosowanie takiej zasady niesie za sobą istotne pogorszenie pozycji rodziny. Zabezpieczenie interesu wierzyciela podatkowego odbywa się kosztem członków rodziny podatnika.

Niezależnie od tego podkreślenia wymaga, iż na gruncie ordynacji podatkowej nastąpiło – w porównaniu do ustawy o zobowiązaniach podatkowych – daleko idące pogorszenie sytuacji rodziny. Znacząco bowiem rozbudowano ramy odpowiedzialności poszczególnych członków rodziny podatnika za jego obciążenie podatkowe. Dokonano tego zarówno poprzez rozszerzenie zakresu przedmiotowego odpowiedzialności, jak i wykluczenie obowiązku organów podatkowych do rozważenia przed wydaniem decyzji, czy w danym przypadku nie występują tzw. negatywne przesłanki odpowiedzialności podatkowej.

Krytycznie należy ocenić także łączenie dla potrzeb podatku dochodowego od osób fizycznych dochodów małoletnich dzieci i dochodów rodziców¹⁶. Zastosowana w tym wypadku kumulacja prowadzi – przy progresywnej skali – do wyższego opodatkowania rodziny¹⁷.

Wymieniając rozwiązania niekorzystne dla rodziny, nie można pominąć regulacji dotyczących ulg mieszkaniowych w podatku dochodowym od osób fizycznych. Podatnikom pozostającym w związku małżeńskim przysługuje

¹⁴ Por. Wójtowicz, Smoleń, *Podatek*, s. 51-92.

¹⁵ Art. 110 i 111 ustawy z 29 sierpnia 1997 r. *Ordynacja podatkowa* (Dz.U. nr 137, poz. 926; zm.: Dz.U. z 1997 r., nr 160, poz. 1083; z 1998 r., nr 106, poz. 668), cytowanej dalej jako *ordynacja podatkowa*.

¹⁶ Art. 7 ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych.

¹⁷ Przyjęcie zasady doliczania dochodów małoletnich dzieci do dochodów rodziców spotkało się z negatywną oceną już w trakcie obrad Sejmu. Zwracano wówczas uwagę, że niezrozumiałe jest, dlaczego dochody małoletnich dzieci mają być doliczane do dochodów rodziców, skoro ustawa nie uwzględnia kosztów utrzymania dzieci – zob. wystąpienie A. Kornasiewicz, *Sprawozdanie stenograficzne z 42. posiedzenia*, s. 236.

z tego tytułu odliczenie w wysokości odpowiadającej tylko jednej uldze¹⁸. Nie można zaprzeczyć, że ograniczenie wartości limitu dla podatników zawierających małżeństwo jest rozwiązaniem nie tylko niekorzystnym dla rodziny, ale wręcz ją dyskryminującym w stosunku do osób pozostających w konkubinacie. Patrząc przez pryzmat wspólnej inwestycji mieszkaniowej, zniechęca ono do zawierania związku małżeńskiego przed poniesieniem wydatków mieszkaniowych¹⁹.

Do grupy omawianych w tym miejscu instrumentów podatkowych zakwalifikować wypada także wszystkie wskazane wcześniej wadliwe elementy tych konstrukcji podatkowych, które uznano za częściowo, jedynie w ograniczonym stopniu sprzyjające rodzinie. Mankamenty te sprawiają, że wspomniane unormowania również – w określonym zakresie – niekorzystnie wpływają na sytuację rodziny. Wymaga to tym większego uwypuklenia, iż w założeniu mają one przecież pozytywnie oddziaływać na pozycję rodziny.

Za wyjątkowo niekorzystne dla członków rodziny podatnika, a wręcz dyskryminujące te osoby, należy uznać następujące regulacje:

- a) wyłączenie z katalogu kosztów uzyskania przychodu w podatku dochodowym od osób fizycznych wartości wynagrodzenia członków rodziny podatnika²⁰,
- b) zasady odpowiedzialności podatkowej podatnika pozostającego w związku małżeńskim²¹,
- c) określenie dla nabywców majątku podatnika będących członkami jego rodziny kwalifikowanej odpowiedzialności podatkowej²².

Wyłączenie z katalogu kosztów uzyskania przychodu wartości wynagrodzenia członków rodziny podatnika wykonujących pracę w ramach rodzinnego przedsięwzięcia (działalności gospodarczej), stawia rodzinę w zdecydowanie niekorzystnym położeniu. Przepis ten bezpośrednio godzi w rodzinę i prowadzi do paradoksalnej sytuacji. W obecnych warunkach podatnikowi bardziej opłaca się bowiem zatrudnić osoby obce niż małżonka lub własne dzieci²³.

Przejawem uderzająco jaskrawej dyskryminacji rodziny są wprowadzone niedawno reguły odpowiedzialności podatnika pozostającego w związku małżeńskim. *Ordynacja podatkowa*, w przeciwieństwie do ustawy *o zobowiązaniach podatkowych*, nie poświęca małżonkowi podatnika odrębnej regulacji prawnej. W związku z tym nie został on zaliczony do kategorii osób trzecich.

¹⁸ Art. 27a ust. 8 ustawy *o podatku dochodowym od osób fizycznych*.

¹⁹ Por. K. Michałczyk, *Optymalizacja opodatkowania*, Warszawa 1998, s. 62; T. Zajm, *Ulgi podatkowe '98*, Warszawa 1998, s. 89.

²⁰ Art. 23 ust.1 pkt 10 ustawy *o podatku dochodowym od osób fizycznych*.

²¹ Art. 29 *ordynacji podatkowej*.

²² Art. 113 § 6 *ordynacji podatkowej*.

²³ Por. H. Litwińczuk, *Prawo podatkowe podmiotów gospodarczych*, Warszawa 1996, s. 93; taż, *Wspólna działalność gospodarcza rodziny a podatki*, „Przegląd Podatkowy” 1996, nr 8, s. 9.

Tym samym wykluczono konieczność wydawania decyzji o rozciągnięciu odpowiedzialności podatkowej na majątek wspólny małżonków. Doprowadzono w ten sposób do zadziwiającego automatyzmu w orzekaniu o odpowiedzialności małżonka podatnika, który stał się obecnie wręcz „zakładnikiem aparatu skarbowego, na wypadek niewywiązania się przez samego podatnika z obowiązków podatkowych”²⁴. Regulacja taka jest wyjątkowo niekorzystna dla rodziny i stanowi bardzo daleko idące pogorszenie jej sytuacji w stosunku do stanu prawnego z okresu obowiązywania ustawy o *zobowiązaniach podatkowych*. Rozwiązanie to jest tym bardziej dotkliwe dla rodziny, że będąc instytucją ogólnego prawa podatkowego, ma zastosowanie do wszystkich obowiązujących podatków. Wprowadzając taką konstrukcję dokonano – w bardzo szerokim zakresie – swoistego „zamachu” na pozycję rodziny.

Negatywnie odnieść się trzeba także do określenia kwalifikowanej odpowiedzialności podatkowej dla nabywców majątku podatnika będących członkami jego rodziny. Posądzanie wyłącznie rodziny o szczególne inklinacje do zawierania transakcji ze szkodą dla fiskusa nie wydaje się uzasadnione. W tym celu podatnik porozumieć się może zarówno z członkami swojej rodziny, jak i z obcą mu osobą²⁵.

Prezentując regulacje niekorzystne dla rodziny lub ją wręcz dyskryminujące, warto zaznaczyć, że istnienie konstrukcji tego typu nie jest jedyną przyczyną złej sytuacji rodziny w prawie podatkowym. Taki sam wpływ bowiem wywiera brak standardowych – stosowanych w innych krajach europejskich – rozwiązań prorodzinnych²⁶. W aktualnym stanie prawnym nie uwzględniono tak podstawowego elementu życia i funkcji rodziny, jakim jest wychowywanie i utrzymywanie dzieci. To naturalne zjawisko nie zostało w ogóle dostrzeżone w obecnych warunkach²⁷ pomimo to, że ulgi rodzinne tego rodzaju znane są w naszym systemie podatkowym²⁸.

²⁴ Por. B. Brzeziński, *Ordynacja podatkowa – uwagi o projekcie ustawy*, „Monitor Podatkowy” 1996, nr 2, s. 34; M. Szustek-Janowska, *Podstawowe założenia projektu ordynacji podatkowej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 8(1998), s. 145.

²⁵ Por. W. Kubiak, *Zobowiązania podatkowe. Zbiór przepisów i komentarz*, Warszawa 1958, s. 115-116; M. Gintowt-Jankowicz, *Odpowiedzialność podatkowa członków rodziny podatnika i innych osób trzecich*, Warszawa 1973, s. 101; W. Wępień, *Odpowiedzialność podatkowa członków rodziny podatnika*, „Finanse” 1964, nr 9, s. 22-23; J. Biało-brzeski, *Ustawa o zobowiązaniach podatkowych. Przepisy i komentarz*, Warszawa 1984, s. 134.

²⁶ Zob. M. Majewicz, *Opodatkowanie dochodów rodziny – przykłady rozwiązań stosowanych w krajach europejskich*, Warszawa 1992, s. 16-37 oraz P. Smoleń, w: Wójtowicz, Smoleń, *Podatek*, s. 38-48.

²⁷ Wprowadzenie ulg rodzinnych uwzględniających koszty wychowania dzieci przewiduje przygotowany przez rząd projekt reformy prawa podatkowego – zob. art. 52 projektu ustawy o *podatku dochodowym od osób fizycznych*, druk sejmowy nr 1193 z 22 czerwca 1999r.

²⁸ Zob. E. Strasburger, *Ustrój skarbowy Rzeczypospolitej Polskiej*, Warszawa 1922, s. 120; Z. Jaśkiewicz, *Przebudowa podatku dochodowego w Polsce powojennej*, Toruń 1949, s. 90-95; J. Szpunar, *Ulgi i zwyczki rodzinne w systemie podatkowym PRL*, „Ruch Prawniczy, Ekonomicz-

6. Podsumowując sporządzone powyżej zestawienie dotyczących rodziny rozwiązań polskiego prawa podatkowego, trudno nie zauważyć nieprzychylniej dla rodziny proporcji zachodzącej pomiędzy regulacjami rzeczywiście jej sprzyjającymi a grupą tych konstrukcji, które nie są do niej skierowane lub negatywnie oddziałują na jej sytuację bądź ją dyskryminują. Katalog prawopodatkowych instrumentów o faktycznie prorodzinnym charakterze jest stosunkowo niewielki. Widoczny jest przede wszystkim w podatku od spadków i darowizn. W pozostałych częściach materialnego prawa podatkowego brak w zasadzie konstrukcji, które uwzględniałyby sytuację rodzinną podatnika w ten sposób, iż służyłyby ochronie rodziny. Stosowane są wprawdzie rozwiązania, które w założeniu mają taki właśnie cel realizować, lecz w praktyce – z wielu przyczyn – okazują się nieskutecznymi środkami prorodzinnej polityki.

Niedostateczną ochronę rodziny w prawie podatkowym potwierdza również dość obszerny zespół unormowań niekorzystnych dla rodziny lub wyraźnie ją dyskryminujących. Podkreślić przy tym należy nie tylko optyczną (liczebną) – w porównaniu z prorodzinnymi instrumentami – przewagę tego typu rozwiązań, ale także ich większy ciężar gatunkowy. Wpływają one szkodliwie na sytuację rodziny w dwóch kierunkach. Po pierwsze – w przypadku konkretnych konstrukcji stawiają podatników mających rodzinę w dużo gorszej pozycji, niż podatników samotnych lub pozostających w tzw. wolnych związkach (konkubentów). Po drugie – osłabiają lub nawet niwelują znaczenie tych regulacji, które w założeniu mają lub mogłyby sprzyjać rodzinie.

III. ROLA PRAWA PODATKOWEGO W POLITYCE RODZINNEJ PAŃSTWA

1. Obowiązujące obecnie konstrukcje materialnego prawa podatkowego upoważniają do sformułowania tezy sprowadzającej się do twierdzenia, iż **aktualnie w polskim prawie podatkowym brak w zasadzie świadomie wprowadzonych konstrukcji chroniących rodzinę. Nie ulega wątpliwości, że aktualny system podatkowy nie uwzględnia w należyтым stopniu sytuacji rodzinnej podatnika.** Podatnicy mający rodzinę znajdują się w dużo gorszej pozycji, niż podatnicy samotni lub żyjący w nieformalnych związkach.

Na tle tak sformułowanych wniosków automatycznie rodzą się pytania: Czy taki system prawny jest właściwy? Czy prawo podatkowe powinno pozostać neutralne wobec rodziny, czy też świadomie respektować stan i sytuację ro-

ny i Socjologiczny” 1961, nr 2, s. 224-227; A. Hanusz, *Polityka podatkowa w zakresie różnicowania obciążeń dochodów rolniczych w Polsce*, Lublin 1996, s. 52-56.

dziną podatnika? Czy stosowanie prorodzinnych przywilejów jest korzystne wyłącznie dla rodziny?

2. Propozycje realizacji polityki prorodzinnej za pośrednictwem norm podatkowych wywołuje wiele **kontrowersji**. Zagadnienie to budzi skrajnie odmienne emocje, które dobitnie uwidaczniają się w trakcie prowadzonej publicznie dyskusji²⁹. Podnoszone w tym zakresie argumenty zarówno w przypadku przeciwników, jak i zwolenników wykorzystania norm podatkowych dla ochrony rodziny, mają charakter albo merytoryczny (ściśle podatkowy), albo pozapodatkowy, związany z aktualną kondycją polskich rodzin.

3. Bez wątplenia podstawową funkcją, jaką pełnią podatki, jest **funkcja fiskalna**. Wpływy z tytułu podatków mają umożliwiać funkcjonowanie państwa i realizację wytyczonych celów. Jak wiadomo, daniny publiczne są świadczeniami bezzwrotnymi, nieodpłatnymi i przymusowymi. Z samej fiskalnej istoty podatku wynika więc, iż jest to instytucja w gruncie rzeczy „**antyrodzinną**”, prowadząca bezpośrednio do uszczuplenia rodzinnych zasobów pieniężnych, i to w sposób przypominający zabór mienia. Z tych też powodów prawo podatkowe postrzegane jest jako bardzo trudny do zastosowania instrument wspierania rodziny. W sensie alternatywy dla prorodzinnych rozwiązań podatkowych wskazuje się system zasiłków społecznych uznawany za skuteczniejszy i właściwy sposób ochrony rodziny³⁰.

Z całą pewnością wprowadzenie jakichkolwiek prorodzinnych regulacji nie może oznaczać negacji fiskalnej funkcji podatków. Nie chodzi przecież o to, aby podatników mających rodzinę zupełnie zwolnić z obowiązku świadczenia na rzecz podmiotu czynnego. Któż wówczas ponosiłby ciężar danin publicznych?³¹

Nie wolno jednak zapominać o roli, jaką pełni rodzina. Jest ona nie tylko podstawową komórką społeczną, ale także początkiem i fundamentem społec-

²⁹ Por. I. Bołkowiak, *Jak opodatkować wynagrodzenie za pracę*, „Finanse” 1983, nr 3, s. 27-32; M. Werałski, *Kierunki reformy polskiego systemu podatkowego*, Warszawa 1960, s. 130-131; R. Mastalski, *Zasada państwa prawnego w prawie podatkowym*, w: *Podatki w orzecznictwie sądowym*, Warszawa 1996, s. 38 nn.; W. Wójtowicz, *Opinia dotycząca kierunków zmian prorodzinnych w podatku dochodowym od osób fizycznych. Opinia na zlecenie Sejmowej Komisji Rodziny*, Lublin, styczeń 1998 (mps).

³⁰ Zob. W. Łączkowski, *Opodatkowanie ludności*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1984, nr 2, s. 55; I. Bołkowiak, *Opodatkowanie dochodów ludności a sytuacja rodzinna podatnika w europejskich krajach RWPG*, „Finanse” 1986, nr 11-12, s. 33; J. Szpunar, *Ulgi i zwolnienia rodzinne w systemie podatkowym PRL*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny” 1961, nr 2, s. 229; K. Milewska, *Nie mieszać podatków z zasiłkami*, „Rzeczpospolita” 1998, nr 242, z 15 X, s. 8.

³¹ Por. I. Czuma we wstępie do pracy Z. Lassotówny, *Opodatkowanie rodziny w Polsce*, Lublin 1937, s. 6-7.

czeństwa. Wynikają stąd zarówno obowiązki rodziny wobec państwa, jak i państwa wobec rodziny. Skoro zgodnie z konstytucją małżeństwo i rodzina podlegają ochronie³², a wiele dziedzin prawa zawiera regulacje jej sprzyjające, to dlaczego prawo podatkowe nie ma mieć w tym swego udziału? Wydaje się nawet, że ze wskazanych okoliczności wynika wręcz nakaz stosowania odpowiednich regulacji, które korespondowałyby z konstytucyjnymi zasadami oraz poczuciem miejsca i znaczenia rodziny w społeczeństwie.

4. Należy zgodzić się ze stanowiskiem, iż specyfika prawa podatkowego nieco utrudnia wykorzystanie go do celów polityki rodzinnej. „Utrudnia” – nie oznacza jednak „wyklucza”. Należy przecież mieć świadomość, że za pomocą podatków nie da się rozwiązać wszystkich problemów, z jakimi boryka się polska rodzina. Nie ulega jednak wątpliwości, że prawo podatkowe może w tym względzie pomóc lub zaszkodzić, przy czym negatywny skutek wywołuje się tutaj zarówno poprzez stosowanie niekorzystnych dla rodziny rozwiązań, jak i przyjęcie wobec niej pasywnej, obojętnej postawy.

Nie bez znaczenia pozostaje również relacja prawnopodatkowych konstrukcji nie tylko do konstytucyjnych, ale i prawnopodatkowych zasad³³. Konieczność uwzględnienia w prawie podatkowym zasad równości i sprawiedliwości podatkowej była rozumiana i akceptowana od początku stosowania dojrzałych metod opodatkowania ludności. Chociaż zasady te są różnie interpretowane, to nie można jednak lekceważyć wynikającej z nich zasady dostosowania ciężaru podatkowego do zdolności płatniczej podatnika³⁴. Regule tej jest obecnie przypisywane bardzo istotne znaczenie³⁵. Na jej podstawie skonstruowano wiele rozwiązań obowiązujących zarówno w ogólnej, jak i w szczegółowej części prawa podatkowego. Pomija się jednak przy tym tak oczywistą kwestię, jak koszty utrzymania i wychowania dzieci lub innych członków rodziny podatnika. Tymczasem związane z tym obciążenie jest powszechnie znaną przyczyną obniżonej zdolności płatniczej. Zależność ta występuje w przypadku każdego (nie tylko podatkowego) świadczenia pieniężnego. Prawie wszyscy podatnicy – w większym lub mniejszym stopniu – doznali w praktyce tej prawidłowości. Zadziwiający jest więc opór przed wprowadzeniem prorodzinnych rozwiązań.

³² Art. 18 i 71 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. nr 78, poz. 483).

³³ Zob. W. Łączkowski, *Zasady podatkowe w orzecznictwie polskiego Trybunału Konstytucyjnego*, w: *Koncepcje współczesnych reform podatkowych*, Warszawa 1998, s. 99-109.

³⁴ Por. N. Gajl, *Teorie podatkowe w świecie*, Warszawa 1992, s. 70 nn.; J. Głuchowski, *Teoretyczne przesłanki podatku oraz systemu podatkowego w Polsce*, „Głosa” 1997, nr 1, s. 5-7; R. Mastalski, *Wprowadzenie do prawa podatkowego*, Warszawa 1995, s. 99-101, A. Gomułowicz, *Postulat sprawiedliwości podatkowej a prawodawstwo podatkowe*, w: *Studia z dziedziny prawa podatkowego*, Toruń 1998, s. 85-91.

³⁵ Por. R. Mastalski, *Prawo podatkowe, II – część szczegółowa*, Warszawa 1998, s. 27.

Konieczność ich stosowania wynika przecież w sposób bezpośredni z konsekwentnego respektowania zasady zdolności płatniczej podatnika.

5. Pozbawione racji wydają się, podnoszone przez przeciwników obowiązywania takich instytucji, obawy o skomplikowanie systemu podatkowego. Niezrozumiałe jest, dlaczego ten niepożądany w prawie podatkowym skutek kojarzony i przypisywany jest wyłącznie prorodzinnym regulacjom. Niektóre ze sprzyjających rodzinie konstrukcji są, co prawda, nieco skomplikowane, lecz wynikający z nich stopień utrudnienia wymiaru i poboru podatku wcale nie jest większy, niż w przypadku unormowań o innym charakterze, które nie tylko stosuje się od początku reformy prawa podatkowego, ale dodatkowo poddaje się wielu kolejnym nowelizacjom znacznie osłabiającym ich czytelność, np. ulgi mieszkaniowe w podatku dochodowym od osób fizycznych³⁶. W stosunku do tych regulacji nie formułuje się tak kategorycznie negatywnych ocen, a okoliczność komplikowania treści ustawy nie stanowi – jak dotychczas – przeszkody wykluczającej możliwość ich obowiązywania.

Nadto zaznaczyć należy, że obok skomplikowanych uregulowań prorodzinnych takich, jak iloraz rodzinny czy negatywny podatek dochodowy³⁷, istnieją również zobowiązania o dość prostej strukturze, nie prowadzące do zbytniego zagmatwania treści poszczególnych aktów prawnych. Dla celów ochrony rodziny można przecież wykorzystać powszechnie stosowane regulacje, np. zwolnienia, ulgi, minimum wolne od opodatkowania. Trzeba jedynie nadać im właściwy charakter i optymalnie korzystne dla rodziny reguły i zakres ich stosowania.

6. Mało przekonujące są także argumenty, iż politykę prorodzinną powinno prowadzić się wyłącznie za pośrednictwem systemu zasiłków społecznych. Zasiłki takie bez wątpienia pełnią w tym zakresie istotną, a być może nawet podstawową rolę. Nie można jednak nie dostrzegać tego, że koncepcja ochrony rodziny za pomocą jedynie zasiłków społecznych zawiera pewne mankamenty. Rodzi się pytanie o efektywność takich działań. Przede wszystkim wiele do życzenia pozostawia zarówno walor jakościowy, jak i zakres ich obowiązywania. W praktyce są one pomocne dla stosunkowo niewielkiego kręgu osób. Znaczna część rodzin pozostaje więc poza sferą ich oddziaływania. Rozbudowanie systemu zasiłków wiąże się z kolei ze wzrostem kosztów ich wypłacania.

Nie bez znaczenia pozostaje również fakt praktycznego zerwania więzi pomiędzy obciążeniem rodziny a świadczeniem socjalnym na jej rzecz. Ponadto wobec całej złożoności problemów dotyczących rodziny – zwłaszcza w dobie

³⁶ Art. 27a ustawy o podatku dochodowym od osób fizycznych.

³⁷ Na temat ilorazu rodzinnego oraz negatywnego podatku dochodowego zob.: H. Litwiń-czuk, *Opodatkowanie rodziny*, Warszawa 1989, s. 85-93 oraz 105-114.

transformacji – wydaje się, że system zasiłków społecznych nie może stanowić jedyne go środka wspierania rodziny. Niezależnie od tego nie wolno też mylić ochrony socjalnej z prorodzinną polityką.

W tym świetle ważną rolę może odegrać tutaj właśnie prawo podatkowe. Naturalnie, prawno podatkowe konstrukcje skierowane do rodziny nie mogą zastąpić systemu świadczeń społecznych na rzecz rodziny. Mogą natomiast – poprzez konsekwentną i pełną realizację zasady uwzględniania zdolności płatniczej podatnika – być dogodnym jego **uzupełnieniem**.

7. Podzielając poglądy zwolenników prorodzinnych rozwiązań podatkowych, warto podkreślić jeszcze jeden aspekt uzasadniający potrzebę stosowania tego rodzaju konstrukcji. Regulacje takie sprzyjają bezpośrednio rodzinie. W ostatecznym jednak rozrachunku leży to również w interesie państwa. Tylko zdrowe i silne ekonomicznie rodziny będą w stanie podołać realizacji postawionych przed nimi zadań. Chodzi tutaj zarówno o obowiązki wynikające z naturalnych funkcji rodziny, jak i ekonomiczne powinności jej członków wobec podmiotu czynnego. Ma to wyjątkowe znaczenie szczególnie teraz, w okresie transformacji, kiedy ciężar tego procesu tak znacząco dotyka polskie rodziny. Patrząc przez pryzmat wzajemnych obowiązków rodziny wobec państwa i państwa wobec rodziny, wyraźnie widoczny jest tutaj schemat działania naczyń połączonych. Rodziny (a ściślej jej członków) nie należy uwalniać z powinności świadczenia na rzecz podmiotu prawa publicznego, lecz trzeba przy tym pamiętać, że będzie ona mogła z niej się wywiązać tylko wtedy, gdy pozwoli się jej jednocześnie na prawidłowy rozwój. Abstrahowanie od sytuacji rodzinnej podatnika nie może zatem sprzyjać ani rodzinie, ani w ostatecznym rozrachunku państwu.

8. Reasumując powyższe wnioski można pokusić się o wskazanie dwóch kategorii przesłanek uzasadniających wprowadzenie prorodzinnych rozwiązań. Pierwsza grupa ma charakter **merytoryczny**, ściśle związany z prawem podatkowym. Są to:

- 1) realizacja konstytucyjnej zasady ochrony małżeństwa i rodziny,
- 2) realizacja zasady równości i sprawiedliwości podatkowej,
- 3) konsekwentne przestrzeganie zasady uwzględniania zdolności płatniczej podatnika,
- 4) dbałość o zachowanie źródła podatkowego,
- 5) dość powszechne stosowanie takich rozwiązań w krajach Europy Zachodniej.

W drugiej grupie należy wymienić te przyczyny, które **leżą poza płaszczyzną prawa podatkowego**. Nie mogą one stanowić samodzielnej podstawy do prorodzinnych nowelizacji, lecz pełnią one rolę swoistego dopełnienia wobec przesłanek zakwalifikowanych do pierwszej grupy. Są to:

- 1) znaczenie i funkcje rodziny zarówno w życiu każdego człowieka, jak społeczeństwa traktowanego jako całość,
- 2) konieczność istnienia silnych ekonomicznie rodzin dla prowadzenia procesu transformacji,
- 3) ogólnie zła kondycja polskich rodzin.

Mając na uwadze powyższe względy, należy udzielić zdecydowanej odpowiedzi na postawione wcześniej pytanie. **Prawo podatkowe powinno w należy-tym stopniu uwzględniać sytuację rodzinną podatnika, tak aby dostosować ciężar podatku i zakres obowiązków podatkowych do jego aktualnych możliwości płatniczych i zachodzących relacji rodzinnych.** Nie ulega przy tym wątpliwości, że na poziom zdolności płatniczej podatnika istotny wpływ wywiera stan jego rodziny.

IV. WNIOSKI DE LEGE FERENDA

1. Skłaniając się do zastosowania prorodzinnych rozwiązań w polskim prawie podatkowym, wypada wskazać kierunki nowelizacji i środki do osiągnięcia tego celu. Jednocześnie trzeba mieć świadomość, iż opracowanie i wprowadzenie w życie tego typu zmian nie jest łatwym do zrealizowania przedsięwzięciem. Towarzyszącym temu procesowi trudności nie wolno lekceważyć, tym bardziej że wynikają one z wielu przyczyn. Do najważniejszych z nich należy zaliczyć:

- 1) istota i funkcja podatków i wiążąca się z tym konieczność ochrony interesu wierzyciela podatkowego,
- 2) różnorodność podatków pobieranych w Polsce,
- 3) istnienie już wielu preferencji dla różnych grup społecznych,
- 4) możliwości finansowe państwa.

2. Ponieważ podatki są świadczeniem o charakterze zasadniczym³⁸, nie można zatem spychać ich fiskalnej funkcji na plan dalszy i wyznaczyć im rolę instrumentu, którego głównym zadaniem jest uprzywilejowanie rodziny. Przyjęcie takiego założenia należałoby uznać za błędne. Stąd też jakiegokolwiek prorodzinne zmiany nie mogą prowadzić do zburzenia tak ustalonego porządku.

Cel, jaki mają do spełnienia podatki, determinuje konieczność stworzenia warunków, które zapewniłyby prawidłową i skuteczną realizację wpływów z tego tytułu. Zupełnie naturalne – chociaż niekorzystne dla rodziny – jest więc przyjęcie zasady, iż członkowie rodziny podatnika ponoszą odpowiedzial-

³⁸ Por. W. Wójtowicz, *Podatki – część szczegółowa*, Warszawa 1999, s. 2.

ność za jego należności podatkowe. Odpowiedzialnością tą nie można jednak obarczać rodziny w sposób automatyczny czy wręcz „ślepy”.

3. Różnorodność podatków pobieranych w Polsce zmusza do precyzyjnego, a zarazem wyważonego określenia płaszczyzny, na której będą się dokonywać zmiany. Nie wydaje się właściwe wprowadzenie prorodzinnych rozwiązań we wszystkich podatkach. Sprzeciwia się temu zarówno specyfika danin publicznych, jak i kształt konstrukcji niektórych z pobieranych podatków. W wielu przypadkach przeprowadzenie tego typu nowelizacji byłoby nie tylko sztuczne oraz zbędne, ale także niemożliwe np. w podatkach lokalnych czy podatkach pośrednich.

4. Trudnością, którą poważnie należy wziąć pod uwagę, jest istnienie wielu preferencji dla różnych grup podatników. Naruszenie ich może wywołać – i z pewnością wywołałoby – sprzeciw zainteresowanych osób. Z tego punktu widzenia najlepszym wyjściem byłoby zastosowanie prorodzinnych regulacji obok istniejących już przywilejów. Realizacja takiego scenariusza wydaje się jednak nieco utopijna. Wprowadzając bowiem jakiegokolwiek prawnopodatkowe instytucje sprzyjające rodzinie, trzeba liczyć się z możliwościami finansowymi państwa. Zmiany w systemie podatkowym nie mogą prowadzić ani do zachwiania stabilności budżetowej i ograniczenia zakresu prowadzonej działalności publicznej państwa, ani tym bardziej do zahamowania procesu inwestycji gospodarczych (np. w sferze produkcji, handlu, budownictwa mieszkaniowego itp.). Takie następstwa prorodzinnych modyfikacji systemu podatkowego oznaczałyby w gruncie rzeczy działania „antyrodzinne”. Prowadziłyby przecież do wzrostu bezrobocia, recesji gospodarczej, a tym samym do ogólnego pogorszenia kondycji polskich rodzin.

5. Dokonując prorodzinnych nowelizacji w prawie podatkowym, nie wolno nie dostrzegać powyższych trudności. Nie oznacza to jednak, że wskazane okoliczności wykluczają tego rodzaju zmiany. Wszelkie modyfikacje należy jednak dokładnie przeanalizować, i to nie tylko w zakresie bieżących, niejako doraźnych następstw, ale także w aspekcie długofalowych skutków, obejmujących perspektywę kilkunastu, a nawet kilkudziesięciu lat. Opracowaniu kierunków zmian prorodzinnych winna towarzyszyć rzetelna symulacja ekonomiczna, bowiem jedynie kompleksowe, prawno-ekonomiczne ujęcie problematyki pozwoli na opracowanie spójnej i skutecznej koncepcji prorodzinnych nowelizacji prawa podatkowego.

6. Podejmując próbę wskazania kierunku ewentualnych zmian i służących temu prawnopodatkowych instrumentów wydaje się, iż w pierwszej kolejności należy wyeliminować te rozwiązania, które rodzinę **dyskryminują**. Chodzi tutaj

przede wszystkim o likwidację przyjętych w *ordynacji podatkowej* reguł odpowiedzialności podatnika pozostającego w związku małżeńskim. Wykluczenie małżonka podatnika z katalogu osób trzecich i automatyczne rozciągnięcie odpowiedzialności podatkowej na majątek wspólny małżonków jest bardzo poważną wadą *ordynacji podatkowej*. Wymaga ona jak najszybszej eliminacji. Właściwe – jak można sądzić – byłoby wykorzystanie zasad obowiązujących na gruncie ustawy *o zobowiązaniach podatkowych*³⁹. Małżonek podatnika, jako osoba trzecia, winien być obciążony odpowiedzialnością w drodze skierowanej do niego decyzji podatkowej. Odpowiedzialność ta powinna mieć posiłkowy charakter.

7. Warto by również rozważyć przywrócenie tzw. negatywnych przesłanek odpowiedzialności osób trzecich. Organ podatkowy miałby obowiązek ich uwzględnienia w każdym przypadku wydawania decyzji. Są to wprawdzie pojęcia niedookreślone, lecz trudno wyobrazić sobie sporządzenie szczegółowego wykazu okoliczności, uzasadniających odstąpienie od orzekania o odpowiedzialności podatkowej. Rozwiązanie to pełniłoby rolę swoistego „zaworu bezpieczeństwa”, hamującego automatyczne i „ślepe” wydawanie decyzji. Nadto jego stosowanie koresponduje zarówno z doktrynalną zasadą sprawiedliwości podatkowej, jak i społecznym poczuciem sprawiedliwości.

8. Wydaje się, że w odniesieniu do szczegółowej części prawa podatkowego (a zwłaszcza podatku dochodowego od osób fizycznych) dogodnym instrumentem poprawy pozycji rodziny może być **minimum wolne od opodatkowania**. W tym celu należałoby najpierw ustalić je na odpowiednio wysokim poziomie, tak by przybrało postać *minimum egzystencji* (minimum bytowego). Następnie, aby nadać mu prorodzinny charakter, trzeba byłoby zróżnicować jego wysokość w zależności od liczby osób pozostających na utrzymaniu podatnika. Wzrost wartości minimum winien podlegać ograniczeniu, tzn. od pewnego momentu powinno ono przybrać postać stałej kwoty.

Dodatkową przesłanką różnicowania kwoty minimum mógłby być stan zdrowia podatnika oraz osób pozostających na jego utrzymaniu. Nie jest to jednak konieczne, gdyż można sobie wyobrazić rozwiązanie tej kwestii w ramach ulgi wzorowanej na – obowiązujących obecnie w *podatku dochodowym od osób fizycznych* – uldze rehabilitacyjnej i uldze zdrowotnej⁴⁰. Uniknięto by w ten sposób zbytniej komplikacji struktury minimum egzystencji.

³⁹ Zob. art. 41 ustawy z 19 grudnia 1980 r. *o zobowiązaniach podatkowych* (tekst jednolity: Dz. U. z 1993 r., nr 108, poz. 486, nr 134, poz. 646; z 1995 r., nr 5, poz. 25, nr 85, poz. 426; z 1996 r., nr 75, poz. 357; z 1997 r., nr 121, poz. 770).

⁴⁰ Zob. art. 26 ust. 1 pkt 6 oraz art. 27a ust. 1 pkt 3d) ustawy *o podatku dochodowym od osób fizycznych*.

Zastosowanie minimum egzystencji wymaga precyzyjnego określenia pojęcia „pozostawania na utrzymaniu podatnika”. W gronie osób o takim statusie winny z pewnością znaleźć się dzieci podatnika, które:

- a) są małoletnie,
- b) są pełnoletnie i kontynuują edukację (włącznie ze studiami),
- c) bez względu na wiek, z uwagi na stan zdrowia (poważne inwalidztwo) nie mogą samodzielnie funkcjonować.

Sprawą otwartą natomiast pozostaje zaliczenie do tej grupy niepracującego współmałżonka. W przypadku podatku dochodowego od osób fizycznych rozwiązanie takie nie znajduje uzasadnienia, jeśli stosowane będzie równocześnie łączne opodatkowanie małżonków. Wydaje się jednak, iż ze względu na to, że przyjęcie minimum egzystencji wyklucza w zasadzie wspólne rozliczenie dzieci i osób samotnie je wychowujących i wiąże się z **likwidacją** tej konstrukcji, to taki sam los winien spotkać instytucję łącznego opodatkowania małżonków. Wówczas do kategorii osób pozostających na utrzymaniu podatnika należałoby zaliczyć także niepracującego współmałżonka.

9. Podatek rolny z jednej strony jest raczej naturalnym obszarem stosowania prorodzinnych rozwiązań, gdyż gospodarstwa rolne stanowią z reguły rodzinny warsztat pracy. Z drugiej z kolei strony jest to konstrukcja, w ramach której w aktualnym stanie prawnym dość trudno realizować jest prorodziną politykę podatkową. Wynika to z niskiego obciążenia, jakie niesie ze sobą obecnie podatek rolny. Nadto w podatku tym występuje dość mocno rozbudowany – jak na podatek samorządowy – system zwolnień i ulg podatkowych, które dodatkowo zmniejszają ciężar podatku. W związku z tym oczywiście można wyobrazić sobie zastosowanie jakiejś skierowanej do rodziny regulacji (np. minimum egzystencji czy zniżek podatku), lecz byłoby to nieco pozorne działanie. Minimum egzystencji, uzależnione od sytuacji rodzinnej podatnika, może natomiast odegrać istotną rolę w przypadku realizacji koncepcji opodatkowania rolnictwa w całości podatkiem dochodowym⁴¹.

10. W podatku od spadków i darowizn pozycja rodziny – w porównaniu do innych danin publicznych – rysuje się najlepiej. Stąd też na obecnym etapie ewentualne zmiany można by ograniczyć jedynie do podwyższenia kwoty wolnej od opodatkowania. W dalszej perspektywie warto by rozważyć zwiększenie ochrony małoletnich spadkobierców osieroconych przez oboje rodziców.

11. Uzasadniając ideę zastosowania minimum egzystencji jako prorodzinnej regulacji, warto podkreślić zalety takiego rozwiązania. Do najważniejszych z nich należy zaliczyć:

⁴¹ Zob. *Biała Księga Podatków Ministerstwa Finansów*, Warszawa 1998, s. 67.

- w czytelny sposób zapewnia ono uwzględnienie w prawie podatkowym sytuacji rodzinnej podatnika,
- minimum bytowe nie prowadzi do nadmiernego skomplikowania treści ustawy i poboru podatku,
- metoda ta może być zastosowana zarówno w obecnym kształcie podatku dochodowego, jak i w przypadku wprowadzenia podatku liniowego lub o spłaszczonej progresji,
- konstrukcja ta jest łatwa w zastosowaniu i nie wiąże się z koniecznością spełnienia dodatkowych warunków, np. przedstawienia rachunków od lekarza czy innych dokumentów potwierdzających poniesione wydatki,
- minimum egzystencji stwarza warunki do prowadzenia długofalowej, jednolitej i spójnej (zwłaszcza po objęciu rolników podatkiem dochodowym) oraz dość skutecznej (o ile zostanie ustalone na odpowiednio wysokim poziomie) polityki prorodzinnej na gruncie prawa podatkowego.

Dodatковым atutem takiej koncepcji jest to, iż jej praktyczna realizacja nie tylko nie prowadzi do nadmiernego skomplikowania systemu podatkowego, ale może nawet sprzyjać jego **uproszczeniu**. Wprowadzenie zróżnicowanego i ustalonego na odpowiednim poziomie minimum dochodu wolnego od podatku winno wiązać się z **rezygnacją** z niektórych obowiązujących obecnie preferencji. W pierwszej kolejności likwidacją należałoby objąć te przywileje, które jedynie pozornie sprzyjają rodzinie. W podobny sposób trzeba byłoby postąpić z tymi regulacjami, które wybitnie sprzyjają nadużyciom podatkowym. Chodzi tutaj zwłaszcza o ulgę z tytułu ustanowienia tzw. trwałych ciężarów. Dzięki temu budżet „zaoszczędzi” sporo traconych corocznie środków finansowych, które będzie można wykorzystać m. in. dla potrzeb ewentualnych zmian prorodzinnych.

12. Proponując przeprowadzenie nowelizacji w polskim prawie podatkowym, które mają sprzyjać rodzinie, warto zwrócić uwagę, że niezależnie od uwzględniania wcześniej wskazanych trudności wypada pamiętać, iż ewentualne prorodzinne modyfikacje podatkowe mogą być jedynie **uzupełnieniem** – w najlepszym razie jednym z wielu – różnorodnych elementów prorodzinnej polityki państwa. Same zmiany w systemie podatkowym – nawet bardzo imponujące z punktu widzenia rodziny – nie mogą zastąpić innych działań państwa, zmierzających do poprawy kondycji i ochrony polskich rodzin.

TAXES IN THE LAW AND THE POLISH FAMILY

Summary

When discussing the legal-tax situation of the Polish family the author poses the basic question whether the binding tax system takes an appropriate approach to the familial circumstances of the taxpayer. Intending to answer the problem, shows first the current binding legal-tax solutions. The discussion of legal status makes us conclude that the catalogue of solutions which actually are conducive to the family is very narrow in the Polish law. The majority of virtual pro-familial regulations are accumulated in tax from legacies and donations. Stressing the insufficient protection of the family in the Polish tax law, the author advocates a broader introduction of pro-familial solutions and formulates the *de lege ferenda* postulates to put it into practice.

Translated by Jan Kłós

PIOTR STANISZ

Lublin

DYSKRYMINACJA OSÓB DUCHOWNYCH W ZAKRESIE UBEZPIECZENIA SPOŁECZNEGO W PRL

Konstytucja PRL z 22 lipca 1952 r.¹ deklarowała równość praw wszystkich obywateli, niezależnie od narodowości, rasy czy wyznania. Zgodnie z przepisami ustawy zasadniczej naruszenie tej zasady przez jakiegokolwiek przywilejowanie lub ograniczenie w prawach podlegało karze (art. 69)². Twierdzenie, że praktyka często odbiegała od tych konstytucyjnych deklaracji, nie wymaga jednak – jak się zdaje – szczególnego uzasadnienia. Reżym komunistyczny, bazujący na materializmie maksistowsko-leninowskim, z założenia traktował ludzi wierzących jako obywateli gorszej kategorii, zamykając przed nimi na przykład dostęp do wyższych stanowisk państwowych³. Dyskryminacyjny kierunek polityki wyznaniowej znalazł swoje odzwierciedlenie również w dziedzinie ubezpieczenia społecznego osób duchownych⁴.

¹ Dz.U. nr 33, poz. 232 ze zm.

² W tekście jednolitym ogłoszonym 16 lutego 1976 r. (Dz.U. nr 7, poz. 36) – art. 81.

³ J. K r u k o w s k i, *Kościół i państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993, s. 196-197; M. P i e t r z a k, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 1999, s. 177.

⁴ Sformułowanie „osoba duchowna” czy „duchowny” w tym opracowaniu rozumiane będzie szeroko, zgodnie z praktyką utrwaloną już w polskim ustawodawstwie ubezpieczeniowym. Zgodnie z nią, a wbrew prawu kanonicznemu, pod tymi określeniami rozumieć się będzie nie tylko osoby, które przyjęły święcenia, lecz także nie mających święceń członków zakonów, zarówno męskich, jak i żeńskich. Zauważyć warto, że według obecnie obowiązującej ustawy z 13 października 1998 r. *o systemie ubezpieczeń społecznych* (Dz.U. nr 137, poz. 887 ze zm.), podobnie jak na gruncie ustawy z 17 maja 1989 r. *o ubezpieczeniu społecznym duchownych* (Dz.U. Nr 29, poz. 156 ze zm.), ubezpieczeniu społecznemu z tytułu pozostawania w stanie duchownym podlegają także alumni seminariów duchownych oraz postulanci, nowicjusze i junioryści, pod warunkiem jednak ukończenia 25 roku życia. Zob. T. B a c h, *Koncepcja prawna ubezpieczenia społecznego osób duchownych*, w: *Kościół i prawo*, t. XII, red. J. Krukowski, F. Lempa, F. Mazurek, Lublin 1994, s. 78-79; W. B a r, *Sytuacja prawna osób zakonnych w Polsce w systemie ubezpieczenia społecznego*,

Zasygnalizowany problem został już dostrzeżony w literaturze przedmiotu. Na dyskryminacyjny charakter uregulowań odnoszących się do osób duchownych wskazywano niejednokrotnie przy omawianiu statusu ubezpieczeniowego członków tej grupy w latach 1945-1989⁵. W okresie intensywnych badań nad polityką wyznaniową realizowaną w PRL, również ta problematyka zasługuje jednak na odrębne podjęcie i opracowanie.

I. UBEZPIECZENIE Z TYTUŁU POZOSTAWANIA W STANIE DUCHOWNYM

Aż do 17 maja 1989 r. osoby duchowne pozostawały poza podmiotowym zakresem ubezpieczenia społecznego⁶. W pierwszych latach po zakończeniu II wojny światowej rozwiązanie to nie mogło budzić zastrzeżeń. Ubezpieczenie społeczne zarezerwowane było w tym czasie wyłącznie dla pracowników. Sytuacja zaczęła się jednak zmieniać już w latach sześćdziesiątych. Podjęto wówczas zadanie rozciągnięcia ochrony ubezpieczeniowej również na grupy pozapracownicze. Realizując ten postulat uchwalano coraz to nowe akty prawne, stanowiące podstawę dla nowych – pozapracowniczych – systemów ubezpieczenia⁷. Do roku 1977 objęto ubezpieczeniem wszystkie niemal grupy społeczno-zawodowe, jednak poza osobami duchownymi. W latach 1977-1989 du-

w: *Slużba i praca*, red. B. Zubert, E. Szczot, Lublin 1996, s. 262-263; P. Stanisławski, *Kto jest osobą duchowną?*, „Gazeta Prawna” 1999, nr 1, s. 30.

⁵ Wskazać trzeba przede wszystkim opracowanie T. Bach, *Ubezpieczenie społeczne osób duchownych i zakonnych w PRL (1945-1989)*, w: *Kościół i prawo*, t. XIII, red. J. Krukowski, F. Lempa, F. Mazurek, Lublin 1998, s. 55-68. Zob. także: H. Misztal, *Polskie prawo wyznaniowe. Zagadnienia wstępne. Rys historyczny*, Lublin 1996, s. 324-327; B. Baran, *Sytuacja prawna*, s. 262; P. Stanisławski, *Ubezpieczenia społeczne osób duchownych*, w: *Prawo wyznaniowe III Rzeczypospolitej*, red. H. Misztal, Lublin-Sandomierz 1999, s. 257-258.

⁶ Od 1972 r. istniał co prawda Fundusz Emerytalny dla Duchownych Członków Zrzeszenia Katolików „Caritas”, który następnie (w 1976 r.) przekształcony został w Fundusz Ubezpieczenia Emerytalnego Duchownych. Prawo przystąpienia do niego bynajmniej nie przysługiwało jednak wszystkim osobom duchownym, lecz – co do zasady – jedynie tym, którzy należeli do podporządkowanego władzom komunistycznym Zrzeszenia Katolików „Caritas”.

⁷ Zob. ustawa z 28 czerwca 1962 r. o zaopatrzeniu emerytalnym członków rolniczych spółdzielni produkcyjnych oraz ich rodzin i domowników (Dz.U. nr 37, poz. 165 ze zm.), ustawa z 29 marca 1965 r. o ubezpieczeniu społecznym rzemieślników (Dz.U. nr 13, poz. 90), ustawa z 27 września 1973 r. o zaopatrzeniu emerytalnym twórców i ich rodzin (Dz.U. nr 38, poz. 225 ze zm.), ustawa z 19 grudnia 1975 r. o ubezpieczeniu społecznym osób wykonujących pracę na podstawie umowy agencyjnej lub umowy zlecenia (Dz.U. z 1995 r., nr 65, poz. 333 ze zm.), ustawa z 27 października 1977 r. o zaopatrzeniu emerytalnym oraz innych świadczeniach dla rolników i ich rodzin (Dz.U. nr 32, poz. 140 ze zm.).

chowni byli jedyną grupą społeczno-zawodową pozbawioną ochrony ubezpieczeniowej⁸.

Istotne z punktu widzenia poruszanej problematyki jest spostrzeżenie, że ukazane rozszerzenie podmiotowego zakresu ubezpieczenia społecznego wynikało z przepisów konstytucyjnych. Konstytucja PRL uznawała prawo wszystkich obywateli do ochrony zdrowia oraz do pomocy w razie choroby lub niezdolności do pracy (art. 60 ust. 1). Według sformułowań zawartych w ustawie zasadniczej urzeczywistnianiu tego prawa miał służyć m. in. „rozwój ubezpieczenia społecznego robotników i pracowników umysłowych na wypadek choroby, starości i niezdolności do pracy” (art. 60 ust. 2 pkt 1).

Przepis o podobnej treści – jednakże już bez ograniczenia do kręgu pracowniczego – znalazł się również w jednolitym tekście konstytucji ogłoszonym dnia 16 lutego 1976 r. Artykuł 70 tekstu jednolitego za jedną z gwarancji obywatelskiego prawa do ochrony zdrowia i pomocy w razie choroby lub niezdolności do pracy uznawał „rozwój ubezpieczenia społecznego na wypadek choroby, starości i niezdolności do pracy” (art. 70 ust. 2 pkt 1).

Przedstawiona norma konstytucyjna, ze względu na swą ogólność, domagała się konkretyzacji w ustawach zwykłych⁹. Nie ulega przy tym wątpliwości, że jej realizacją powinny być rozwiązania prawne składające się na system powszechny pod względem podmiotowym¹⁰. Wyraźnie widoczny rozwój podmiotowego zakresu ubezpieczenia społecznego w Polsce powojennej wskazuje, że ustawodawca rzeczywiście zamierzał zrealizować ten postulat. Tym bardziej więc zwraca uwagę konsekwentne pozostawianie osób duchownych poza zakresem ochrony ubezpieczeniowej.

Na uwagę zasługuje również i to, że rozwój podmiotowego zakresu ubezpieczenia społecznego w Polsce powojennej stanowił odzwierciedlenie tendencji obecnych na arenie międzynarodowej. Waga tej problematyki dostrzeżona została już w pierwszych latach po zakończeniu II wojny światowej. Należy zauważyć, iż akty prawa międzynarodowego często posługują się sformułowaniem „zabezpieczenie społeczne”, które nie jest tożsame z „ubezpieczeniem społecznym”¹¹. Nie ulega jednak wątpliwości, że właśnie ubezpieczenie spo-

⁸ W literaturze formułowano niekiedy twierdzenia, że po 1977 r. ubezpieczeniem objęty został ogół ludzi pracujących, bez względu na tytuł wykonywania pracy. Zob. np.: W. Muszański, *Ubezpieczenia społeczne*, Warszawa 1987, s. 24. Inni autorzy zwracali jednak uwagę, że odsetek ubezpieczonych pod koniec lat siedemdziesiątych wynosił nie 100%, lecz 99,7% ludności kraju. Zob. np.: L. Mackiewicz-Golnik, *Powszechne ubezpieczenie emerytalne*, Warszawa 1983, s. 22; M. Piątkowski, *Ewolucja systemu ubezpieczeń społecznych w Polsce Ludowej*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Iuridica” 1982, nr 8, s. 36-38.

⁹ T. Zieliński, „Zasady” w *teorii i prawie ubezpieczeń społecznych*, w: *Problemy ubezpieczenia społecznego*, red. T. Bińczycka-Majewska, Wrocław 1988, s. 25.

¹⁰ J. Wrątny, *Normy konstytucyjne a prawo pracy i zabezpieczenia społecznego*, „Państwo i Prawo” 1990, nr 2, s. 46.

¹¹ Sformułowanie „zabezpieczenie społeczne” wyraża ideę, zgodnie z którą każdy człowiek

leczne powinny być podstawowym instrumentem w realizacji idei zabezpieczenia społecznego¹².

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r. stanowiła m. in., że „każdy człowiek jako członek społeczeństwa ma prawo do zabezpieczenia społecznego” (art. 22)¹³. Postulat objęcia zabezpieczeniem społecznym jak najszerszego kręgu ludności i jak największej ilości społecznie uzasadnionych potrzeb, postawiony został również przez konwencję nr 102 Międzynarodowej Organizacji Pracy (MOP) z 4 czerwca 1952 r. dotyczącą minimalnych norm zabezpieczenia społecznego¹⁴. Wymienione akty, z prawnego punktu widzenia, nie spowodowały jednak powstania jakichkolwiek zobowiązań ciążących na polskim ustawodawcy. Deklaracja – jako rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ – nie ma charakteru wiążącego¹⁵. Konwencja zaś nr 102 MOP nie została przez Polskę ratyfikowana¹⁶. Wskazywały one jednak, również polskiemu ustawodawcy, podstawowe dążenia polityki społecznej współczesnego świata¹⁷.

Dokumentem o szczególnym znaczeniu jest natomiast Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych z 19 grudnia 1966 r. Zagwarantowane zostało w nim *expressis verbis* prawo każdego człowieka do ubezpieczenia społecznego: „Państwa-Strony niniejszego Paktu uznają prawo każdego do zabezpieczenia społecznego, włączając w to ubezpieczenia społeczne” (art. 9). Co istotne, akt ten został ratyfikowany przez Polskę dnia 3 marca 1977 r.¹⁸ Zgodnie więc z zasadami międzynarodowego prawa publicznego od tego dnia powstał, ciążący na polskim ustawodawcy, prawny obowiązek dostosowania prawa krajowego do ustaleń Paktu¹⁹. Jak na to wskazuje rozwój

powinien mieć w każdej sytuacji zapewniony godziwy poziom życia. Środkami prawnymi, za pomocą których realizowany jest ten cel, są: ubezpieczenie społeczne, zaopatrzenie społeczne i pomoc społeczna. Zob. szerzej: J. Piotrowski, *Zabezpieczenie społeczne. Problematyka i metody*, Warszawa 1966.

¹² W. Szubert, *Ubezpieczenie społeczne. Zarys systemu*, Warszawa 1987, s. 35.

¹³ Tekst w: *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*, opr. A. Przyborowska-Klimczak, Lublin 1995, s. 184-190.

¹⁴ Tekst w: *Konwencje i zalecenia Międzynarodowej Organizacji Pracy 1919-1994*, t. I, opr. R. Henczel, R. Lemieszewska, M. Stefańska, Warszawa 1996, s. 462-486. Zob. K. Kolański, *Modele i funkcje ubezpieczeń społecznych*, Toruń 1990, s. 83-87.

¹⁵ Zob. *Prawo międzynarodowe*, s. 184.

¹⁶ Konwencje MOP podlegają ratyfikacji, w odróżnieniu od zaleceń MOP, i rodzą prawne zobowiązania jedynie dla państw, które je ratyfikowały. Zob. L. Florek, *Zobowiązania międzynarodowe Polski wynikające z ratyfikowanych konwencji Międzynarodowej Organizacji Pracy*, „Studia i Materiały Instytutu Pracy i Spraw Socjalnych” 1989, nr 8, s. 6.

¹⁷ Zob. Cz. Jackowiak, *Normy międzynarodowego prawa pracy w zakresie regulacji zabezpieczenia społecznego*, „Acta Universitatis Lodzianensis. Folia Iuridica” 1981, nr 5, s. 55.

¹⁸ Dz.U. z 1977 r., nr 38, poz. 167.

¹⁹ Pakty Praw Człowieka uchwalone przez ONZ rodzą zobowiązania dla państw, które je ratyfikowały. Zob. L. Florek, M. Seweryński, *Międzynarodowe prawo pracy*, Warszawa 1988, s. 69.

ubezpieczenia społecznego w Polsce powojennej, prawodawca polski zasadniczo przyjął ten postulat, ignorując jedynie osoby duchowne.

Dokonane do tej pory analizy pozwalają na jednoznaczne stwierdzenie, że pozostawianie osób duchownych poza podmiotowym zakresem ubezpieczenia społecznego aż do roku 1989 sprzeczne było z konstytucyjną zasadą równouprawnienia wszystkich obywateli. W czasie, gdy kolejne grupy społeczno-zawodowe systematycznie obejmowane były ochroną ubezpieczeniową, nie pojawiały się nawet inicjatywy ustawodawcze, które zmierzałyby do włączenia również osób duchownych w zakres ubezpieczenia społecznego. O rażącej dyskryminacji osób duchownych należy mówić zwłaszcza w odniesieniu do okresu 1977-1989, kiedy to byli oni jedyną grupą pozbawioną prawa do ubezpieczenia społecznego. Podkreślić należy, iż w tym czasie dążenie do objęcia ubezpieczeniem ogółu ludności kraju stanowiło obowiązek ustawodawcy. Była to konsekwencja nowelizacji Konstytucji PRL oraz ratyfikacji Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych, które zobowiązywały polskiego prawodawcę do upowszechnienia ochrony ubezpieczeniowej.

II. UBEZPIECZENIE Z TYTUŁU POZOSTAWANIA W STOSUNKU PRACY

Fakt, że nie traktowano prowadzenia działalności duszpasterskiej jako tytułu do objęcia ubezpieczeniem społecznym, nie był jedynym nakazującym mówić o dyskryminacji osób duchownych. Na szczególną uwagę zasługuje ponadto spostrzeżenie, że w PRL, przez wiele lat, uniemożliwiano korzystanie z ubezpieczenia społecznego także tym z osób duchownych, które podlegały mu z innego tytułu. Bezprecedensowy charakter miało wyłączenie z ubezpieczenia społecznego sporej grupy osób duchownych mających status pracowników, mianowicie tych, którzy zatrudnieni byli „w ramach organizacji kościelnej”.

Już w pierwszych latach po wojnie zwolniono większość osób duchownych z państwowych zakładów pracy²⁰. W rezultacie możliwości ubezpieczenia ze względu na pozostawanie w stosunku pracy z pracodawcą świeckim zostały wydatnie zredukowane. Dla uniknięcia powstania obowiązku ubezpieczenia z tytułu zatrudnienia osoby duchownej często wykorzystywano ponadto umo-

²⁰ Jako przykład można podać zwolnienie wszystkich siostr i braci zakonnych ze szpitali, i to przy braku wykwalifikowanych pracowników służby zdrowia. Osoby duchowne pozostawione zostały niemal wyłącznie w zakładach specjalnych, w których praca była szczególnie trudna. J. Kowalik, *Polityka władz PRL wobec zakonów*, „Chrześcijanin w Świecie” 1994, nr 1, s. 139, 146.

wy cywilnoprawne²¹. Władze państwowe nie miały jednak wpływu na nawiązywanie stosunków pracy pomiędzy osobami duchownymi i kościelnymi jednostkami organizacyjnymi. Siostry zakonne na podstawie umów o pracę pełniły na przykład funkcje zakrystianek w kościołach parafialnych bądź kucharek w seminariach duchownych. Zgodnie zaś z ustawodawstwem obowiązującym w Polsce powojennej pozostawanie w stosunku pracy powodowało powstanie obowiązku ubezpieczenia społecznego²².

Do roku 1965 praktyka ZUS w kwestii ubezpieczenia społecznego duchownych, związanych stosunkiem pracy z kościelną jednostką organizacyjną, nie była jednolita²³. Zagadnienie to stało się przedmiotem intensywnych rozważań i konsultacji w latach 1963-1965. Zwrócono wówczas w ZUS uwagę na rosnącą liczbę osób duchownych zgłaszanych przez kościelnych pracodawców do ubezpieczenia, co odczytywano jako „zorganizowaną akcję przerzucania troski socjalnej o osoby duchowne i członków zakonów na ubezpieczenie społeczne”²⁴. Wcześniej jednak zdarzały się przypadki, że w wielu konkretnych sytuacjach to właśnie ZUS domagał się opłacania składek ubezpieczeniowych za duchownych zatrudnionych w różnych instytucjach kościelnych²⁵.

O ukształtowaniu jednolitej i podtrzymywanej przez kolejnych kilkanaście lat praktyki ZUS w kwestii ubezpieczenia społecznego osób duchownych, pozostających w stosunku pracy „w ramach organizacji kościelnej”, zdecydował ostatecznie okólnik nr 4 z 25 stycznia 1965 r. *o ubezpieczeniu duchownych, członków zakonu i zgromadzeń zakonnych*, podpisany przez prezesa Zakładu, S. Będkowskiego²⁶. Stanowił on, że nie podlegają obowiązkowi ubezpieczenia i nie mają statusu pracowników duchowni ze wszystkich wyznań religijnych „z tytułu wszelkich czynności wykonywanych w ramach organizacji kościelnej lub zakonnej oraz utworzonych przez takie organizacje zakładach pracy” (pkt 2 lit. a). Wyjątek stanowili jedynie duchowni pracujący w prowadzonych przez organizację kościelną lub zakonną szkołach, które miały uprawnienia szkół

²¹ Zob. np. instrukcja nr 53 MZ z 3 grudnia 1956 r. *w sprawie udzielania posług religijnych chorym przebywającym w szpitalach i sanatoriach*, Dz. Urz. MZ nr 24, poz. 202.

²² Zob. w szczególności: ustawa z 28 marca 1933 r. *o ubezpieczeniu społecznym* (Dz.U. nr 51, poz. 396 ze zm.), dekret z 25 czerwca 1954 r. *o powszechnym zaopatrzeniu emerytalnym pracowników i ich rodzin* (Dz.U. nr 30, poz. 116 ze zm.), ustawa z 23 stycznia 1968 r. *o powszechnym zaopatrzeniu emerytalnym pracowników i ich rodzin* (Dz.U. nr 3, poz. 6 ze zm.), ustawa z 14 grudnia 1982 r. *o zaopatrzeniu emerytalnym pracowników i ich rodzin* (Dz.U. nr 40, poz. 267 ze zm.).

²³ Zob. notatka w sprawie obowiązku ubezpieczenia osób duchownych i zakonnych zatrudnionych w organizacjach kościelnych i zakonnych z 9 lipca 1964 r., Archiwum Akt Nowych, zespolony akt: Urząd do Spraw Wyznań (dalej cyt.: AAN, UdSW) 79/17.

²⁴ AAN, UdSW 77/13, Pismo Prezesa ZUS do Ministra Sprawiedliwości z 30 czerwca 1965 r., znak: Rn-508-6/65.

²⁵ Uznaje to uchwała SN z 21 czerwca 1965 r. (III PO 21/65), OSN IC 1965, nr 11, poz. 182.

²⁶ Znak: ZN-00-6, Archiwum Sekretariatu Episkopatu Polski,teczka: ZUS-ogólne (dalej cyt.: ASEp, ZUS-og.).

państwowych (pkt 1 lit. b). Duchowni zatrudnieni w tych placówkach uznani zostali za pracowników i w konsekwencji objęto ich ubezpieczeniem społecznym, podobnie jak duchownych, którzy zatrudnieni byli przez pracodawców świeckich (zob. pkt 1)²⁷.

Rozwiązania przyjęte w roku 1965, wyłączające z zakresu ubezpieczenia społecznego wszystkie osoby duchowne, pozostające w stosunku pracy „w ramach organizacji kościelnej”, ukształtowały praktykę aż do roku 1977. Nieznaczne złagodzenie tego stanowiska nastąpiło dopiero na skutek wydania okólnika ZUS nr 16 z dnia 7 lipca 1977 r. w sprawie ubezpieczenia społecznego osób zatrudnionych w zakładach opieki społecznej prowadzonych przez zakony. Zawarte w nim przepisy oparte zostały na – dopiero wówczas dokonany – spostrzeżeniu, że „zakłady opieki społecznej prowadzone przez zakony spełniają w zasadzie zadania takie jak państwowe zakłady opieki społecznej”²⁸.

Opierając się na tej przesłance ustalono, że trzynastcie wymienionych taksatywnie w okólniku zakładów opieki społecznej prowadzonych przez zakony²⁹ traktuje się w zakresie ubezpieczenia społecznego na równi z uspołecznionymi zakładami pracy. Jednocześnie ustalono, że osoby zatrudnione w tych zakładach (w tym także osoby zakonne, co zostało zaznaczone *expressis verbis*) traktuje się na równi z pracownikami uspołecznionych zakładów pracy (pkt 1). Oznaczało to m. in., że osoby zakonne zatrudnione w tego typu zakładach od 1 lipca 1977 r. zostały objęte obowiązkowym ubezpieczeniem społecznym, którego im do tej pory odmawiano. Ustalono również, że okresy pracy osób zakonnych w tych zakładach przed 1 lipca 1977 r. zalicza się do okresów zatrudnienia wymaganych do świadczeń emerytalno-rentowych (pkt 4.1).

Kolejna zmiana stanowiska ZUS nastąpiła w roku 1980. W dniu 31 marca tego roku wydany został okólnik nr 6 ZUS w sprawie ubezpieczenia społecznego duchownych, członków zakonów i zgromadzeń zakonnych zatrudnionych w ramach instytucji kościelnych lub zakonnych³⁰. Okólnik zrównywał wreszcie w prawach osoby duchowne zatrudnione w ramach stosunku pracy przez instytucje kościelne z tymi, którzy zatrudnieni byli przez pracodawców świeckich. Od 1 maja 1980 r. obie grupy były w praktyce objęte pracowniczym ubezpie-

²⁷ Zob. B a c h, *Ubezpieczenie*, s. 62-63; M i s z t a l, *Polskie prawo*, s. 325.

²⁸ Znak: Fu-002-14/77, materiały archiwalne ZUS Oddział Główny w Warszawie (dalej cyt.: AZUS).

²⁹ Były to: Dom Opieki dla Dorosłych w Warszawie (ul. Kawęczyńska), Dom Opieki dla Dorosłych im. Franciszka Salezego w Warszawie (ul. Solec), Dom Opieki dla Dorosłych w Kutnie, Zakład dla Chronicznie Chorych w Nowym Mieście n/Pilicą, Zakład dla Dzieci Głęboko Upośledzonych w Fiszorze, Zakład Specjalny dla Dzieci Głęboko Upośledzonych w Pruszkowie, Dom Opieki w Gliwicach, Dom dla Niewidomych w Żułowie, Zakład dla Chronicznie Chorych w Warszawie (ul. Nowowiejska), Zakład dla Chronicznie Chorych w Warszawie (ul. Żywiczna), Zakład dla Chorych w Jadwinowie, Zakład dla Dzieci Debilnych w Pruszkowie, Zakład Wychowawczy dla Dzievcząt w Chotomowie.

³⁰ Znak: Fu-002-7/80, AZUS.

zeniem społecznym³¹. Na szczególnie podkreślenie zasługuje fakt, że zasygnalizowana zmiana stanowiska ZUS nie została spowodowana żadną zmianą stanu prawnego w zakresie ubezpieczenia społecznego pracowników. Ukształtowana w roku 1980 praktyka ZUS w kwestii ubezpieczenia społecznego osób duchownych, pozostających w stosunku pracy „w ramach organizacji kościelnej”, nie zmieniła się już w następnych latach.

Oceniając stanowisko ZUS w latach 1965-1980 wskazać trzeba przede wszystkim na stosowaną argumentację. Okólnik z 25 stycznia 1965 r. podawał m. in., jak należy uzasadniać decyzje o nieistnieniu obowiązku ubezpieczenia osób duchownych zatrudnionych „w ramach organizacji kościelnej”. W sugerowanym uzasadnieniu twierdzono, że wszelkie czynności wykonywane przez duchownych „w ramach organizacji kościelnej” zawsze wynikają bezpośrednio z powołania duchownego „i nie mogą być uważane za zatrudnienie wynikające ze stosunku pracy, nawet gdy została zawarta umowa o pracę” (pkt 3.2). Stanowisko to, w odniesieniu do zakonników, wyrażone zostało również w cytowanej już uchwale SN z 21 czerwca 1965 r.: „Członkowie zakonu nie mogą być [...] z tytułu prac wykonywanych w zakonach lub innych organizacjach kościelnych uznani za pracowników w rozumieniu dekretu o powszechnym zaopatrzeniu emerytalnym pracowników i ich rodzin, ponieważ umowa zawarta w tej sytuacji »jest w gruncie rzeczy pozorną umową o pracę«”.

Twierdzenie, że w ogóle nie może zostać nawiązany stosunek pracy pomiędzy osobą duchowną a jakkolwiek kościelną jednostką organizacyjną jest jednak kontrowersyjne. Należy zauważyć, że od strony formalnej norma prawa pracy nie ograniczały i nie ograniczają w żaden sposób zdolności osób duchownych do nawiązywania stosunków pracy. Wynika z tego, że powinna być uszanowana wola stron również wówczas, gdy stosunek pracy zdecydowały się nawiązać osoba duchowna i pracodawca kościelny³².

Szczególnie krytycznie należy odnieść się do twierdzenia, że umowy o pracę zawierane pomiędzy osobami duchownymi a kościelnymi jednostkami organizacyjnymi zawsze były umowami pozornymi. Prawdą jest, że klasyczne relacje osoby duchownej do kompetentnej władzy kościelnej nie przejawiają cech stosunku pracy, nie ulega bowiem żadnej kwestii, że są to relacje zupełnie innego rodzaju. Nie można jednak wyciągać z tego wniosku, iż osoba duchowna nie może w ogóle, ze względu na specyficzny charakter organizacji kościelnej, nawiązać stosunku pracy z pracodawcą kościelnym.

³¹ Zob. B a c h, *Ubezpieczenie*, s. 65-67.

³² Zob. art. 10-22 ustawy z 23 kwietnia 1964 r. *Kodeks cywilny* (Dz.U. nr 16, poz. 93 ze zm.) w powiązaniu z modyfikującymi je w odniesieniu do stosunków pracy: art. 52 ustawy z 18 lipca 1950 r. *Przepisy ogólne prawa cywilnego* (Dz.U. nr 34, poz. 311 ze zm.), utrzymanym w mocy przez art. XII § 2 ustawy z 23 kwietnia 1964 r. *Przepisy wprowadzające Kodeks cywilny* (Dz.U. nr 16, poz. 94) – do dnia 1 stycznia 1975 r. – oraz art. 22 § 2-3 ustawy z 26 czerwca 1974 r. *Kodeks pracy* (Dz.U. nr 24, poz. 141 ze zm.) – od dnia 1 stycznia 1975 r.

Wszystkie kościoły i związki wyznaniowe, jakkolwiek stanowią organizacje uporządkowane w specyficzny dla siebie sposób, złożone są z jednostek organizacyjnych mających względem siebie znaczny niekiedy stopień niezależności³³. Niektóre z nich w ogóle nie pozostają w stosunku podległości (np. różne zgromadzenia zakonne względem siebie). Oznacza to, że z samej natury funkcji pełnionej przez duchownego należącego do jednej jednostki nie wynika bynajmniej prawny obowiązek wykonywania pracy na rzecz innej kościelnej jednostki organizacyjnej.

Nie można się zgodzić z założeniem SN, że jednakowo należy oceniać pracę członka zakonu we własnym zgromadzeniu zakonnym i w innej kościelnej jednostce organizacyjnej. Wykonywanie przez zakonnika pracy na rzecz własnego zgromadzenia rzeczywiście może być kwalifikowane jako wynikające z łączącego strony pierwotnego stosunku prawnego, jakim jest przynależność do zgromadzenia. Inaczej jest jednak, gdy chodzi o pracę na rzecz innej niż własne zgromadzenie kościelnej jednostki organizacyjnej. W tej sytuacji trudno bowiem wskazać jakiś pierwotny stosunek prawny, z którego miałyby wynikać obowiązek świadczenia pracy³⁴. Ocena charakteru konkretnego stosunku prawnego łączącego podmioty należące do jednej organizacji kościelnej powinna być zatem dokonywana z uwzględnieniem określonej sytuacji. Jakkolwiek bowiem nieuzasadnione byłoby stwierdzenie, iż wszystkie stosunki prawne wchodzące w grę są stosunkami pracy, to jednak nie można również uznać, iż w ogóle takimi być nie mogą.

Okoliczności towarzyszące podejmowaniu decyzji o wyłączeniu osób duchownych, zatrudnionych „w ramach organizacji kościelnej”, z ubezpieczenia społecznego, w latach 1965-1980, wskazują jednak na jej pozaprawne uzasadnienie. Zasadnicze znaczenie dla stanowiska zajętego przez ZUS miał pogląd wyrażony przez UdSW³⁵. Przywołana natomiast wyżej uchwała SN „wywołana” została w następstwie decyzji podjętej 5 maja 1965 r. na konferencji przedstawicieli wymiaru sprawiedliwości oraz UdSW i ZUS. Na konferencji obecni byli również prezesi: Trybunału Ubezpieczeń Społecznych oraz Sądu Najwyż-

³³ Zob. np. *Autonomia zakonów a Kościół partykularny*, red. B. Zubert, Lublin 1991.

³⁴ Por. Z. Salwa, W. Szubert, M. Świącicki, *Podstawowe problemy prawa pracy*, Warszawa 1957, s. 14-15. Na konieczność takiego rozróżnienia czynności wykonywanych przez osoby duchowne „w ramach organizacji kościelnej” zwracał uwagę m. in. poseł S. Stomma w piśmie z 6 lipca 1964 r. adresowanym do Prezesa ZUS (AAN, UdSW 79/17).

³⁵ Wzmianka o konsultowaniu tej sprawy z UdSW znajduje się w piśmie okólnym z 7 kwietnia 1964 r., podpisanym przez wiceprezesa ZUS, S. Balcerskiego (znak: Zn-02-33/64, ASEp). W późniejszym czasie nie pojawiają się już tego rodzaju informacje. Jest to prawdopodobnie konsekwencja interwencji dyrektora UdSW, T. Żabińskiego, który w poufnym piśmie do Prezesa ZUS S. Będkowskiego, z 9 czerwca 1964 r., krytycznie odniósł się do podawania takich faktów do publicznej wiadomości: „[...] każde uzgodnienie między właściwym resortem a Urzędem do Spraw Wyznań ma charakter ściśle wewnętrzno-urzędowy i nie może być podawane do wiadomości stron” (AAN, UdSW 79/17).

szego. Pierwszego z nich zobowiązano do przekazania Sądowi Najwyższemu sprawę toczącej się wówczas przed Trybunałem. Prezes SN natomiast przewodniczył składowi orzekającemu 21 czerwca 1965 r.³⁶

Od początku istnienia omawianej kontrowersji przedstawiciele strony kościelnej twierdzili, że jedynym uzasadnieniem decyzji ZUS była realizacja dyskryminacyjnej polityki wyznaniowej, którą prowadziły ówczesne władze państwowe. Szukając przyczyn przyjętych rozwiązań, wskazywano na „chęć ugodzenia w żywotne interesy Kościoła”³⁷. W przepisach okólnika z 25 stycznia 1965 r. widziano „oczywistą dyskryminację wyznaniową”³⁸. Przeprowadzona wyżej ocena legalności praktyki ZUS nakazuje uznać za słuszną tę interpretację. Wobec wyraźnie widocznej wówczas tendencji do rozszerzania podmiotowego zakresu ochrony ubezpieczeniowej oraz w zestawieniu z jasnymi przepisami obowiązującego prawa, dotyczącymi ubezpieczenia społecznego pracowników, za jedyne uzasadnienie przyjętych rozwiązań rzeczywiście uznać trzeba chęć realizacji dyskryminacyjnej polityki wyznaniowej.

III. UBEZPIECZENIE Z TYTUŁU WYKONYWANIA RZEMIOSŁA

Utworzenie w 1965 r. odrębnego systemu ubezpieczenia społecznego rzemieślników³⁹ otwarło przed niektórymi z osób duchownych szansę na objęcie ich ochroną ubezpieczeniową. Niewielka liczba osób z tej grupy, zwłaszcza członkinie żeńskich zgromadzeń zakonnych, zajmowała się bowiem działalnością posiadającą cechy rzemiosła, np. wykonując szaty liturgiczne. Wywiązując się z obowiązku nałożonego przez ustawodawcę na wszystkich rzemieślników, również te osoby zgłosiły się do ubezpieczenia. Przez pierwsze lata korzystały one z ochrony ubezpieczeniowej na równi z innymi objętymi ubezpieczeniem społecznym rzemieślników.

22 stycznia 1969 r. w ZUS wydany został okólnik nr 1, w którym podjęto kwestię obowiązku ubezpieczenia społecznego rzemieślników będących członkami zgromadzeń zakonnych⁴⁰. Powołując się na niepublikowane pismo KPiP

³⁶ Zob. AAN, UdSW 77/13, notatka w sprawie uprawnień rentowych duchownych, członków zakonów i zgromadzeń zakonnych z 5 maja 1965 r.

³⁷ AAN, UdSW 79/17, Pismo abpa K. Wojtyły do Przewodniczącego Prezydium WRN w Krakowie z 9 czerwca 1964 r.

³⁸ AAN, UdSW 79/17, Pismo bpa J. Pietraszko do Sejmu i Rady Państwa PRL z dnia 30 marca 1965 r.

³⁹ Zob. cytowana wyżej ustawa z dnia 29 marca 1965 r. o ubezpieczeniu społecznym rzemieślników.

⁴⁰ Znak: Fs-003-1/69, AZUS.

z 14 stycznia 1969 r. stwierdzono w nim, że wyżej wskazane osoby nie podlegają obowiązkowi ubezpieczenia, ponieważ nie spełniają warunków art. 1 i art. 2 ust. 1 ustawy z 29 marca 1965 r. *o ubezpieczeniu społecznym rzemieślników*. W związku z przedstawionym stanowiskiem zarządzono, aby wydać w każdym przypadku indywidualną decyzję o nieistnieniu obowiązku ubezpieczenia.

Omówiony okólnik ZUS z 22 stycznia 1969 r. stosowany był przez ponad cztery lata. Został uchylony 11 września 1973 r., w związku z wydaniem okólnika nr 34 w sprawie obowiązku ubezpieczenia społecznego rzemieślników będących członkami zgromadzeń zakonnych⁴¹. Powoływał się on na przepisy uchwalonej w tym czasie nowej ustawy regulującej ubezpieczenie społeczne rzemieślników⁴².

Przechodząc do oceny stanowiska ZUS wobec zakonników wykonujących rzemiosło, zauważyć trzeba najpierw, że okólnik z 22 stycznia 1969 r. wydany został w okresie obowiązywania ustawy z 29 marca 1965 r. *o ubezpieczeniu społecznym rzemieślników*. Zgodnie z przepisami tego aktu prawnego obowiązek ubezpieczenia społecznego obciążał wszystkich rzemieślników oraz osoby z nimi współpracujące (art. 1)⁴³.

Ustawa podawała własną definicję rzemieślnika. Art. 2 ust. 1 stanowił, że „rzemieślnikiem w rozumieniu ustawy jest osoba, która wykonuje samoistnie rzemiosło na podstawie wymaganego uprawnienia przemysłowego (zezwolenia, karty rzemieślniczej)”. Dla określenia sytuacji prawnej zakonników wykonujących rzemiosło podstawowe znaczenie w zacytowanej definicji miało wyrażenie o samoistnym wykonywaniu rzemiosła. Orzekając o statusie rzemieślniczym osoby, wymagano bowiem takiego właśnie wykonywania działalności. Na tej podstawie zaś doprowadzono do praktycznego wyłączenia osób zakonnych poza zakres ubezpieczenia.

Przez samoistne (samodzielne) wykonywanie rzemiosła należało rozumieć prowadzenie zakładu rzemieślniczego we własnym imieniu i na własny rachunek lub we wspólnym imieniu i na wspólny rachunek. Taką definicję podawały zarówno przepisy prawa przemysłowego⁴⁴, jak i ówczesna doktryna⁴⁵ oraz orzecznictwo⁴⁶.

Wyłączając w 1969 r. osoby zakonne z ubezpieczenia społecznego rzemieślników stwierdzono, że należy przyjąć, iż członek zakonu nie wykonuje rzemios-

⁴¹ Znak: Fs-003-14/73, AZUS.

⁴² Ustawa z 8 czerwca 1972 r. *o ubezpieczeniu społecznym rzemieślników*, Dz.U. nr 23, poz. 165 ze zm.

⁴³ Zob. Z. Ostrowski, *Przepisy prawne dla rzemieślników*, Warszawa 1971, s. 128.

⁴⁴ Zob. art. 40 ustawy z 7 czerwca 1927 r. *Prawo przemysłowe*, Dz.U. nr 53, poz. 468 ze zm.

⁴⁵ Zob. T. G l e i x n e r, *Rzemieślnicze ubezpieczenie społeczne*, Warszawa 1969, s. 10; *Zaopatrzenia emerytalne*, red. K. Niementowski, Warszawa 1969, s. 466.

⁴⁶ Zob. Wyrok TUS z 29 października 1966 r. (I TR 1042/66), za: *Tezy orzeczeń Trybunału Ubezpieczeń Społecznych i Sądu Najwyższego z lat 1965-1968 w sprawach rent i zaopatrzeń*, opr. T. Swinarski, Warszawa 1970, s. 122.

ła samoistnie, lecz – „ze względu na więź łączącą go z zakonem” – „w imieniu i na rachunek zakonu”, przez co nie spełnia warunków do uznania go za rzemieślnika i w konsekwencji do objęcia obowiązkiem ubezpieczenia⁴⁷. Stwierdzenie to budzi jednak poważne wątpliwości, i to również z punktu widzenia obowiązującego wówczas prawa. Trudno się zwłaszcza zgodzić z poglądem, że każdy zakonnik, prowadząc działalność rzemieślniczą, działa w imieniu danego zakonu.

Zgodnie z zasadami prawa cywilnego do ważnego działania w cudzym imieniu konieczne jest, aby przedstawiciel miał stosowne umocowanie. Wynikać ono może bądź z mocy ustawy, bądź z oświadczenia woli reprezentowanego (art. 96 k.c.). Jednakże w typowej relacji zakonnik–zgromadzenie zakonne nie weryfikował się żaden ze wskazanych warunków.

Warto wskazać ponadto, że członkowie zgromadzeń zakonnych, którzy prowadzili działalność rzemieślniczą, otrzymywali na swoje nazwisko kartę rzemieślniczą uprawniającą do wykonywania tej działalności. Uznawał to także okólnik ZUS z 22 stycznia 1969 r. Rzemiosło wykonywali również pod swoim nazwiskiem, będąc podmiotem praw i obowiązków związanych z prowadzoną działalnością.

Potwierdzeniem dla przedstawionych wniosków, dotyczących niezgodności z obowiązującym prawem wyłączenia zakonników wykonujących rzemiosło z zakresu ubezpieczenia społecznego, było objęcie ich ubezpieczeniem od 1 stycznia 1973 r. Formalnie związane to było z uchwaleniem nowej ustawy *o ubezpieczeniu społecznym rzemieślników*. Faktycznie jednak ustawa ta stała się dla ZUS jedynie okazją do wycofania się z bezprawnej praktyki.

Wspomniany wcześniej nowy akt prawny, regulujący ubezpieczenie społeczne rzemieślników, podawał odmienną od poprzedniej definicję rzemieślnika. Zgodnie z art. 2 ust. 1 taki status miała „osoba fizyczna wykonująca we własnym imieniu na podstawie wymaganego uprawnienia rzemiosło, to jest działalność gospodarczą, określoną w ustawie z 8 czerwca 1972 r. o wykonywaniu i organizacji rzemiosła (Dz.U. z 1972 r., nr 23, poz. 164)”. Zwróćmy uwagę, że użyty w definicji obowiązującej na gruncie poprzedniej ustawy warunek wykonywania rzemiosła samoistnie, w nowej ustawie zastąpiony został wymogiem wykonywania go we własnym imieniu. Jednak – jak już ukazano powyżej – wyrażenie: „wykonywanie rzemiosła samoistnie” rozumiane było we wcześniejszej ustawie – jako „wykonywanie rzemiosła we własnym imieniu i na własny rachunek”. Warto zatem podkreślić, że w myśl obydwu definicji – bez żadnej różnicy – do uznania danej osoby za rzemieślnika konieczne było wykonywanie działalności we własnym imieniu. O ile jednak w 1973 r. uznano, że zakonnicy podlegają obowiązkowi ubezpieczenia, stwierdzając tym samym, iż mogą oni wykonywać rzemiosło we własnym imieniu,

⁴⁷ Okólnik ZUS z 22 stycznia 1969 r.

o tyle w 1969 r. twierdzono, że tego rodzaju działalność prowadzą zawsze „w imieniu zakonu”.

Przeprowadzona analiza pozwala na stwierdzenie, że wyłączenie zakonników wykonujących rzemiosło z zakresu ubezpieczenia społecznego na podstawie twierdzenia, że prowadzą oni działalność „w imieniu i na rachunek zakonu”, było działaniem nie mającym podstaw w obowiązującym prawie. Warto wskazać ponadto, że pozostawało ono również w sprzeczności z założeniami polityczno-społecznymi, które leżały u podstaw utworzenia systemu ubezpieczenia społecznego rzemieślników. Objęcie ubezpieczeniem także grupy rzemieślników wynikało z dążenia państwa do rozciągnięcia ochrony ubezpieczeniowej na wszystkich pracujących osobiście, a nie utrzymujących się wyłącznie z kapitału⁴⁸. Nie ulega natomiast żadnej kwestii, że zakonnicy, o których mowa, przez własną pracę zdobywali środki na utrzymanie, nie tylko zresztą swoje, lecz również na utrzymanie innych członków zgromadzenia i na dzieła charytatywne. Tymczasem, posługując się okólnikiem ZUS, pozostawiono ich poza zakresem ubezpieczenia, chociaż w tym samym czasie, zgodnie z rozporządzeniami RM wydanymi na podstawie art. 47 ustawy z 29 marca 1965 r. *o ubezpieczeniu społecznym rzemieślników*, rozciągnięto zasady tego ubezpieczenia na inne, poza rzemieślnikami, grupy utrzymujące się z własnej pracy⁴⁹.

*

Jedną z najżywoźniejszych tendencji rozwojowych prawa ubezpieczeń społecznych w Polsce powojennej było dążenie do objęcia ochroną ubezpieczeniową ogółu ludności kraju. System ubezpieczenia społecznego, który do roku 1962 miał wyłącznie pracowniczy charakter, w następnych latach był systematycznie rozszerzany na kolejne grupy pozapracownicze. Działanie to zgodne było z przepisami Konstytucji PRL oraz z aktami prawa międzynarodowego, w tym także ratyfikowanymi przez Polskę.

Jednak od tego modelu, realizowanego wobec innych grup społeczno-zawodowych, wyraźnie odbiegała w latach 1945-1989 sytuacja prawna osób duchownych. Po roku 1977 byli oni jedyną grupą, która – wbrew gwarancjom

⁴⁸ Zob. T. Gleixner, *Ubezpieczenie społeczne rzemieślników i innych osób objętych zasadami tego ubezpieczenia*, Warszawa 1970, s. 5.

⁴⁹ Zob. np. rozporządzenie RM z 6 września 1966 r. w sprawie ubezpieczenia społecznego osób prowadzących zakłady gastronomiczne oraz stacje benzynowe na podstawie umowy zlecenia lub umowy agencyjnej (Dz.U. nr 40, poz. 237), rozporządzenie RM z 24 maja 1968 r. w sprawie ubezpieczenia społecznego osób prowadzących urzędzenia turystyczne i kolektury państwowego przedsiębiorstwa „Totalizator Sportowy” oraz przewodników turystycznych (Dz.U. 1968, nr 16, poz. 100), rozporządzenie RM z 20 marca 1969 r. w sprawie ubezpieczenia społecznego właścicieli taksówek (Dz.U. 1969, nr 9, poz. 66).

konstytucyjnym i zobowiązaniom międzynarodowym Polski – nie była objęta ubezpieczeniem społecznym. Ponadto w latach 1965-1980, mimo istnienia obowiązku ubezpieczenia pracowników, ochrony ubezpieczeniowej pozbawieni byli także duchowni zatrudnieni „w ramach organizacji kościelnej”. Za podstawę takich praktyk posłużyły, nie mające uzasadnienia w ustawach, akty instrukcyjne wydane przez prezesa ZUS. W podobny sposób, w latach 1969-1973, wbrew ustawowemu obowiązkowi ubezpieczenia rzemieślników, wyłączono z ubezpieczenia również osoby zakonne wykonujące rzemiosło. Opisane działania władz stały w jaskrawej sprzeczności z tendencjami rozwojowymi prawa ubezpieczeń społecznych oraz z obowiązującymi w tej dziedzinie uregulowaniami ustawowymi. Harmonijnie wpisywały się natomiast w nurt działań dyskryminacyjnych, które były skierowane przeciwko osobom duchownym.

Charakterystyczne jest, że z dyskryminacji osób duchownych w zakresie ubezpieczenia społecznego całkowicie zrezygnowano dopiero wówczas, gdy upadek idei komunistycznych w Polsce stawał się już faktem. Tworząc u schyłku Polski Ludowej, na mocy ustawy z 17 maja 1989 r., system ubezpieczenia społecznego duchownych usunięto jednocześnie rażąco wyłom w realizacji zasady równouprawnienia obywateli.

THE DISCRIMINATION OF THE CLERGYMEN AS REGARDS SOCIAL INSURANCE IN THE POLISH PEOPLE'S REPUBLIC

Summary

The present study sought to show legal regulations which discriminated the clergymen as regards social insurance in the period of the Polish People's Republic. The author discusses in turn: the lack of insurance until 1989 all those who were clergymen, exclusion of from social insurance the clergymen who worked in a church institution (in the years 1965-1980) and the exclusion from insurance those religious who were craftsmen (in the years 1969-1973). The author evaluates the legal status as regards the clergymen, taking into consideration both the solutions towards other socio-professional groups, and the constitutional norms and the international legal regulations.

Translated by Jan Kłós

WOJCIECH SZ. STASZEWSKI

Lublin

KLAUZULE UMOWNE W KONKORDATACH

Konkordat jest powszechnie używaną nazwą umów międzynarodowych zawieranych między Stolicą Apostolską a państwem, regulujących sprawy wspólnie interesujące te dwa podmioty prawa międzynarodowego publicznego¹. Na oznaczenie tego rodzaju umowy używano w historii także określeń: *concordia*, *pactum*, *pax*, *concordata*, *conventio*, *modus vivendi*².

Forma konkordatów – tak jak i innych umów międzynarodowych – nie jest uregulowana normami prawa międzynarodowego publicznego³. Jednak w ra-

¹ S. E. Nahlik, *Konkordat*, w: *Encyklopedia prawa międzynarodowego i stosunków międzynarodowych*, Warszawa 1976, s. 139; J. Czaja, *Prawnomiędzynarodowy status Watykanu*, Warszawa 1983, s. 258-259; J. Krukowski, *Konkordaty współczesne. Doktryna. Teksty (1964-1994)*, Warszawa 1995, s. 22-23. J. Wiślicki, definiując konkordat, pisał: „W ściślejszym jednak znaczeniu rozumiemy przez konkordat tylko umowę, zawartą w sprawach religijno-politycznych, między władzą kościelną a państwem. W następujący sposób określamy konkordat: jest to prawo papieskie i państwowe, normujące na podstawie uroczystej i obustronnej umowy między Stolicą Apostolską a danym państwem, wzajemne, w jakikolwiek sposób, obydwóch społeczności dotyczącej stosunki” (*Konkordat. Studium prawne*, Lublin 1926, s. 10). Zob. też: H. Świątkowski, *Wyznaniowe prawo państwowe*, cz. IV, Warszawa 1950, s. 82.

² Krukowski, *Konkordaty*, s. 23. O nazwie, pojęciu, formie, istocie konkordatów pisze szerzej T. Włodarczyk, *Konkordaty. Zarys historii ze szczególnym uwzględnieniem XX wieku*, wyd. 2 rozszerzone, t. I, Warszawa 1986, s. 9 nn. Zob. też: Świątkowski, *Wyznaniowe prawo*, s. 83; Czaja, *Prawnomiędzynarodowy status*, s. 263-264.

³ Problematykę umów międzynarodowych w prawie międzynarodowym publicznym reguluje Konwencja wiedeńska o prawie traktatów, przyjęta w Wiedniu w dniu 22 maja 1969 r. i otwarta do podpisu w dniu 23 maja 1969 r. (tekst: A. Przyborska-Klimczak, *Prawo międzynarodowe publiczne. Wybór dokumentów*, wyd. 4 zmienione i uaktualnione, Lublin 1998, s. 47-73). Konwencję analizuje i przedstawia przebieg prac nad nią S. E. Nahlik, *Kodeks prawa traktatów*, Warszawa 1976. W Polsce zasady oraz tryb zawierania, ratyfikowania, zatwierdzania, ogłaszania, wykonywania i zmian zakresu obowiązywania umów międzynarodowych reguluje ustawa z dnia 14 kwietnia 2000 r. o umowach międzynarodowych (Dz. U. 2000, nr 39, poz. 443). Aktem wykonawczym do ustawy jest rozporządzenie Rady Ministrów z dnia 28 sierpnia 2000 r. w sprawie wykonania niektórych przepisów ustawy o umowach międzynarodowych (Dz. U. 2000, nr 79, poz. 891); Zgodnie z § 1 rozporządzenia, określa ono: 1) tryb opracowania projektu umowy

mach praktyki zawierania umów wytworzyły się reguły dotyczące sposobów ujmowania pewnych postanowień lub nadawania negocjowanym postanowieniom odpowiedniej struktury. Wypracowano zatem typy postanowień o ściśle określonej treści (ujęte identycznie albo w sposób analogiczny), oparte na ustalonych w ramach tej praktyki wzorcach. Użycie takich postanowień zwalnia strony z konieczności ustalania w danym zakresie rozwiązań szczegółowych, odnośne formuły są bowiem powszechnie znane i określa się je mianem klauzul umownych⁴.

W konkordatach po Soborze Watykańskim II – w odróżnieniu od konkordatów przedsoborowych – nie zamieszcza się klauzul uznania przez państwo religii katolickiej, jako prawdziwej, narodowej lub państwowej, co stwarzało Kościołowi katolickiemu uprzywilejowaną pozycję w stosunku do innych Koś-

międzynarodowej i instrukcji negocjacyjnej, 2) sposób uzasadniania projektów umów międzynarodowych, 3) wzór wniosku o udzielenie zgody na rozpoczęcie negocjacji umowy międzynarodowej, 4) wzór wniosku o udzielenie zgody na podpisanie umowy międzynarodowej, 5) wzór wniosku w sprawie sprzeciwu wobec zastrzeżenia innej umawiającej się strony, złożonego do międzynarodowej umowy wielostronnej, 6) wzory i terminy składania wniosków o udzielenie pełnomocnictwa do prowadzenia negocjacji, przyjęcia tekstu oraz podpisania umowy międzynarodowej, 7) wzory wniosków o ratyfikację lub zatwierdzenie umowy międzynarodowej oraz rodzaje dokumentów, które dołącza do tych wniosków minister właściwy do spraw zagranicznych, 8) szczegółowe zasady ogłaszania i przechowywania umów międzynarodowych, 9) wzór wniosku o wypowiedzenie umowy międzynarodowej oraz rodzaje dokumentów, które przygotowuje i dołącza do wniosku minister właściwy do spraw zagranicznych, 10) wzory wniosków o zmianę zakresu obowiązywania umowy międzynarodowej oraz rodzaje dokumentów, które przygotowuje i dołącza do wniosków minister właściwy do spraw zagranicznych, dotyczących: a) przedłużenia obowiązywania umowy międzynarodowej, która nie zawiera klauzuli o automatycznym przedłużeniu mocy obowiązującej, b) zmiany, która nie polega na zawarciu nowej umowy międzynarodowej, w tym wycofanie zastrzeżenia złożonego przez Rzeczpospolitą Polską, c) zawieszenia lub przywrócenia stosowania umowy międzynarodowej).

Zgodnie z art. 2 pkt 1 ustawy umowa międzynarodowa oznacza porozumienie między Rzeczpospolitą Polską a innym podmiotem lub podmiotami prawa międzynarodowego, regulowane przez prawo międzynarodowe, niezależnie od tego, czy jest ujęte w jednym dokumencie czy w większej liczbie dokumentów, bez względu na jego nazwę oraz bez względu na to, czy jest zawierane w imieniu państwa, rządu czy ministra kierującego działem administracji rządowej właściwego do spraw, których dotyczy umowa międzynarodowa. W uzasadnieniu projektu stwierdzono, że: „Ustawa oraz rozporządzenie dotyczą umów międzynarodowych zawieranych z państwami, organizacjami międzynarodowymi, Stolicą Apostolską i wszelkimi innymi podmiotami prawa międzynarodowego, regulowanych prawem międzynarodowym” (Tekst rządowego projektu ustawy i rozporządzenia Rady Ministrów wraz z uzasadnieniami – Druk Sejmowy nr 1349).

⁴ S. E. Nahlík, *Klauzule umowne*, w: *Encyklopedia prawa międzynarodowego i stosunków międzynarodowych*, s. 123-124; tenże, *Wstęp do nauki prawa międzynarodowego*, Warszawa 1967, s. 209; M. Frankowska, *Prawo traktatów*, Warszawa 1997, s. 47; G. Grabowska, *Klauzula umowna*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, Białystok–Warszawa 2000, s. 335. Zob. też § 10 Instrukcji o formie umów międzynarodowych stanowiącej załącznik do zarządzenia nr 20 Prezesa Rady Ministrów z dnia 14 lutego 1969 r. w sprawie formy umów międzynarodowych. Fragmenty Instrukcji: B. Wierzbicki, M. Zdanowicz, *Prawo międzynarodowe publiczne. Materiały do studiów*, Białystok 1995, s. 63-74.

ciół i wspólnot religijnych⁵. Wiąże się to z przyjęciem przez strony konkordatu zasady, że podstawowym tytułem regulacji stosunków między państwem a Kościołem katolickim jest ochrona wolności religijnej. Stanowi to też ułatwienie w wypadku zawierania konkordatów z państwami laickimi lub wyznaniowymi niekatolickimi⁶. Konsekwencją przyjęcia zasady, iż przedmiotem konkordatów stały się gwarancje wolności religijnej, było też dokonanie rewizji konkordatów przedsoborowych, za zgodą obu stron, w celu wyłączenia tego rodzaju klauzul⁷.

We współczesnych konkordatach – w ich postanowieniach materialno-prawnych – zamieszczane są niekiedy klauzule federalne i klauzule dotyczące stosunków dyplomatycznych.

1. KLAUZULA FEDERALNA

Klauzula federalna występuje w przypadku zawarcia konkordatu z państwem związkowym. Uzależnia ona wejście w życie postanowień konkordatu, które dotyczą spraw podległych kompetencji władz ich części składowych, od decyzji tych władz. Zastosowano ją w art. 2 Konkordatu zawartego między Stolicą Apostolską a III Rzeszą Niemiecką, podpisanego w dniu 20 lipca 1933 r. Zgodnie z tym artykułem: „Konkordaty zawarte z Bawarią (1924), Prusami (1929) i Badenią (1932) pozostają w mocy, a uznane w nich prawa i swobody Kościoła katolickiego pozostają nie zmienione na terytoriach odnośnych krajów. Dla innych krajów stosowane będą w całości ustalenia zawarte w niniejszym konkordacie. Te ostatnie są obowiązujące także odnośnie do wymienionych wyżej trzech krajów, o ile dotyczą spraw, które nie zostały uregulowane w wyżej wymienionych konkordatach szczegółowo albo o ile uzupełniają one przepisy uprzednio ustalone.

W przyszłości zawieranie konkordatów z poszczególnymi krajami może być dokonywane wyłącznie za zgodą Rządu Rzeszy”⁸.

⁵ O zasadach soborowych współdziałania Kościoła katolickiego i wspólnoty międzynarodowej zob.: H. Kościusz, *Zasady współdziałania Kościoła i wspólnoty międzynarodowej według nauki Soboru Watykańskiego II*, w: *Kościół i prawo*, t. VIII, red. J. Krukowski, F. Lempa, Lublin 1992. Zob. też: T. Bertone, *Analiza i ocena umów między Kościołem a wspólnotami politycznymi zawartych po Soborze Watykańskim II*, w: *Kościół i prawo*, t. IV, red. J. Krukowski, H. Misztal, Lublin 1985.

⁶ J. Krukowski stwierdza, iż „doświadczenia wykazały, że zastosowanie doktryny soborowej nie tylko nie spowodowało wygaśnięcia praktyki zawierania konkordatów, ale otwarło szersze możliwości zawierania konkordatów aniżeli w epoce przedsoborowej” (*Konkordat polski. Znaczenie i realizacja*, Lublin 1999, s. 29).

⁷ J. Krukowski, *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 1993, s. 173. Zob. też: J. Grucza, *Spór o konkordat*, Warszawa 1994, s. 14; Krukowski, *Konkordat polski*, s. 29.

⁸ Tekst Konkordatu wraz z Protokołem końcowym: Włodarczyk, *Konkordaty*, t. II, s. 569-576.

2. KLAUZULA DOTYCZĄCA STOSUNKÓW DYPLOMATYCZNYCH

Klauzula dotycząca stosunków dyplomatycznych przewiduje nawiązanie stosunków dyplomatycznych (jeżeli dotychczas nie istniały) lub utrzymywanie stosunków już istniejących, ponieważ stosunki dyplomatyczne ułatwiają stronom pokojowe współżycie i efektywne wykonywanie postanowień konkordatu. Przykładem zastosowania tej klauzuli jest art. 2 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie w dniu 28 lipca 1993 r. Strony stwierdziły w nim, iż „w celu utrzymania i umacniania więzi pomiędzy Układającymi się Stronami oraz w celu wypełnienia powierzonej każdemu z nich misji, Nuncjusz Apostolski rezyduje, jak dotychczas, w stolicy Polski, a polski Ambasador nadzwyczajny i pełnomocny przy Stolicy Apostolskiej w Rzymie”⁹.

Wiele typów klauzul umownych występuje wśród formalnoprawnych postanowień konkordatów, stanowiących zazwyczaj końcową część umowy. Należą do nich klauzule: derogacyjna, interpretacyjna, rozstrzygania sporów, ratyfikacyjna, dotycząca wejścia w życie, określająca języki umowy, rewizyjna.

3. KLAUZULA DEROGACYJNA

Klauzulę derogacyjną¹⁰, uchylającą w całości lub części postanowienia umowy wcześniejszej, zastosowano w art. 13 ust. 1 Układu między Stolicą Apostolską i Republiką Włoską w sprawie rewizji Konkordatu Laterańskiego, podpisanego w Rzymie w dniu 18 lutego 1984 r.¹¹ Stanowi on: „Powyższe dyspozycje, stanowiące modyfikację Konkordatu Laterańskiego, zaakceptowane przez obie Strony, wejdą w życie w dniu wymiany dokumentów ratyfikacyjnych. Z wyjątkiem spraw przewidzianych w art. 7 n. 6, dyspozycje owego Konkordatu, które nie zostały powtórzone w niniejszym tekście, zostały zniesione”¹².

⁹ Tekst Konkordatu – Dz.U. 1998, nr 51, poz. 318; Krukowski, *Konkordat polski*, s. 283-293. Zob. J. Krukowski, *Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany 28 lipca 1993 r. – zagadnienia prawnoustrojowe*, w: *Nowy Konkordat a prawo polskie*, red. J. Krukowski, Warszawa 1994, s. 34-35. Art. 2 analizuje J. Krukowski, *Realizacja Konkordatu z 1993 r. w prawie polskim*, „*Studia Prawnicze*” 1999, z. 3, s. 11.

¹⁰ Nazywana w prawie międzynarodowym klauzulą uchylającą. Zob. § 18 Instrukcji o formie umów międzynarodowych; Nahlík, *Wstęp do nauki*, s. 308.

¹¹ Tekst: Krukowski, *Konkordaty współczesne*, s. 423-428.

¹² Por. tamże, s. 54; E. Smoktunowicz, *Klauzula derogacyjna*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, s. 334. O rozwiązaniu przyjętym w Konkordacie z Polską z 1993 r.: Krukowski, *Realizacja Konkordatu*, s. 31.

4. KLAUZULE: INTERPRETACYJNA I O TRYBIE ROZSTRZYGANIA SPORÓW

W celu uniknięcia trudności, jakie mogą powstać w trakcie stosowania i wykonywania konkordatu w związku z interpretacją¹³ jego postanowień, umawiające się strony zamieszczają klauzulę interpretacyjną. Konkordaty, jako układy dwustronne, są wyrazem „dobrej woli” obu stron, zatem także wszelkie spory interpretacyjne, obok prawa międzynarodowego publicznego¹⁴, muszą uwzględniać ten element „dobrej woli”.

Zazwyczaj w tym samym zdaniu co klauzula interpretacyjna zawarta jest klauzula o trybie rozstrzygania sporów, jakie mogą powstać na tle stosowania konkordatu. Art. XVI Konwencji między Stolicą Apostolską i Republiką Wenezueli, podpisanej w Caracas w dniu 6 marca 1964 r. stanowi: „Wysokie Układające się Strony zobowiązują się do przyjaznego rozwiązywania ewentualnych trudności, które w przyszłości mogą powstać tak w interpretacji lub stosowaniu jakiegokolwiek postanowienia niniejszej Konwencji, jak w ogólności we wzajemnych relacjach między Kościołem i Państwem”¹⁵. Podobnie uregulowano te zagadnienia w Konwencji między Stolicą Apostolską i Księstwem Monako, podpisanej w Watykanie w dniu 15 lipca 1981 r.¹⁶ W Konkordacie między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, w art. 28, stwierdzono, że „Układające się Strony będą usuwać na drodze dyplomatycznej zachodzące między nimi różnice dotyczące interpretacji lub stosowania niniejszego Konkordatu”¹⁷. Inne rozwiązanie przyjęto w postanowieniach Układu między Stolicą Apostolską i Republiką Włoską w sprawie rewizji Konkordatu Laterańskiego, podpisanego w Rzymie w dniu 18 lutego 1984 r. Art. 14 przewiduje, że „jeżeli w przyszłości zaistnieją trudności w interpretacji lub stosowaniu powyższych dyspozycji, Stolica Apostolska i Republika Włoska powierzą ich rozwiązanie dwustronnej komisji parytetowej, która zostanie przez nie mianowana”.

¹³ Interpretacja polega na wyjaśnieniu tekstu umowy. Strony nie są w stanie przewidzieć wszystkich przypadków, które mogą zdarzyć się w trakcie realizacji postanowień umowy. Zagadnienie interpretacji umów międzynarodowych omawia M. Frankowska, *Prawo*, s. 119 nn. O zasadach interpretacji konkordatów zob.: Krukowski, *Konkordaty współczesne*, s. 58-59; Czaja, *Prawnomiędzynarodowy status*, s. 269-270.

¹⁴ Dział 3 Części III Konwencji wiedeńskiej o prawie traktatów reguluje zagadnienia dotyczące interpretacji traktatów. Interpretację traktatów w świetle Konwencji wiedeńskiej omawia M. Frankowska, *Prawo*, s. 122-126.

¹⁵ Tekst: Krukowski, *Konkordaty współczesne*, s. 418-421.

¹⁶ Art. VIII stanowi: „Jeśli zaistniały trudności, które trzeba rozwiązać, dotyczące interpretacji lub stosowania jakiegokolwiek dyspozycji niniejszej Konwencji, Strony Układające się znajdują wspólnie przyjazne rozwiązanie”. Tekst: tamże, s. 358-359.

¹⁷ Por. Krukowski, *Konkordat między Stolicą Apostolską*, s. 52; tenże, *Konkordaty współczesne*, s. 58-59; J. Wiśłocki, *Konkordat polski 1993. Tak czy nie?*, Poznań 1993, s. 163.

5. KLAUZULE: RATYFIKACYJNA I DOTYCZĄCA WEJŚCIA W ŻYCIE

Postanowienia regulujące tryb zawarcia konkordatu i jego wejścia w życie należą do najbardziej istotnych postanowień końcowych¹⁸.

Klauzula ratyfikacyjna (dotycząca trybu zawarcia konkordatu) przewiduje, iż konkordat wymaga lub podlega ratyfikacji¹⁹. W postanowieniach konkordatu nie określa się daty dokonania ratyfikacji, gdyż jest to zdarzenie przyszłe i niepewne w momencie podpisania konkordatu²⁰. Wytworzyła się praktyka, iż Stolica Apostolska zwykle nie podpisuje konkordatu, jeśli nie ma moralnych gwarancji jego ratyfikowania²¹.

Klauzula dotycząca wejścia w życie, określająca warunki i termin wejścia w życie konkordatu, ujęta jest zazwyczaj łącznie z klauzulą ratyfikacyjną. Konkordat wchodzi w życie w dniu wymiany dokumentów ratyfikacyjnych lub w pewnym czasie po tej wymianie. Określając ten okres, należy wziąć pod uwagę względy praktyczne – jaki okres między wymianą dokumentów ratyfikacyjnych a jego wejściem w życie jest niezbędny dla zapewnienia właściwej realizacji postanowień konkordatu (np. wówczas, gdy konkordat dla swego wykonania wymaga wydania odpowiednich przepisów wewnętrznych)²². W myśl art. 29 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską postanowiono, iż „Konkordat niniejszy podlega ratyfikacji. Wejdzie on w życie po upływie jednego miesiąca od dnia wymiany dokumentów ratyfikacyjnych”. W art. XXXII Konkordatu między Stolicą Apostolską i Republiką Kolumbii, podpisanego w Bogocie w dniu 12 lipca 1973 r., przewidziano, iż „niniejszy Konkordat wejdzie w życie w dniu wymiany dokumentów ratyfikacyjnych przez wysokie układające się Strony”²³.

¹⁸ Są to przepisy dotyczące przyjęcia umowy. Termin ten („przyjęcie umowy”) oznacza – w rozumieniu Instrukcji o formie umów międzynarodowych – ratyfikację albo zatwierdzenie przez rząd, szefa rządu lub ministra albo inny analogiczny akt właściwego organu danego państwa, wyrażający zgodę tego państwa na związanie się podpisaną uprzednio umową.

¹⁹ Ratyfikacja – w doktrynie prawa międzynarodowego – „jest to formalny akt najwyższego w państwie czynnika, którym wyraża on w imieniu państwa wolę ostatecznego związania się traktatem międzynarodowym podpisanym przez swego pełnomocnika” (S. E. N a h l i k, *Ratyfikacja*, w: *Encyklopedia prawa międzynarodowego i stosunków międzynarodowych*, s. 325). Zob.: F r a n k o w s k a, *Prawo*, s. 82-85. O instytucji ratyfikacji umów międzynarodowych w polskim prawie konstytucyjnym zob.: M. M a s t e r n a k - K u b i a k, *Umowa międzynarodowa w prawie konstytucyjnym*, Warszawa 1997, s. 19 nn.

²⁰ Gdyby w tej klauzuli oznaczono konkretny termin, to zobowiązywałoby to organy powołane do decydowania o ratyfikacji, co jest niedopuszczalne. Błędne jest także stwierdzenie, że umowa „będzie” ratyfikowana. Por. § 20 Instrukcji o formie umów międzynarodowych. (W historii prawa międzynarodowego znana jest praktyka określania terminu, w jakim ratyfikacja miała być dokonana. Zob. W. W e h r, *Prawo zawierania umów międzynarodowych*, Warszawa 1925, s. 77).

²¹ Szerzej na ten temat: G r u c a, *Spór*, s. 12.

²² Por. F r a n k o w s k a, *Prawo*, s. 49.

6. KLAUZULA OKREŚLAJĄCA JĘZYKI UMOWY

Klauzula określająca języki umowy występuje zwykle w wypadku sporządzenia konkordatu w dwu wersjach językowych. Stanowi ona, iż obie wersje językowe są autentyczne (np. w myśl art. XXXI Konkordatu między Stolicą Apostolską i Republiką Kolumbii ustalono, że „niniejszy Konkordat został podpisany w dwóch egzemplarzach i w języku włoskim i hiszpańskim, którego teksty są jednakowo autentyczne i wiarygodne”). Postanowienia dotyczące języków, w jakich sformułowano konkordat, zamieszczane są niekiedy w *testimonium* (w zakończeniu konkordatu). Takie rozwiązanie zastosowano np. w Konkordacie między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską: „Konkordat niniejszy sporządzono w Warszawie dnia 28 lipca 1993 roku, w dwóch egzemplarzach, każdy w języku polskim i włoskim, przy czym obydwie teksty są jednakowo autentyczne”²⁴.

7. KLAUZULA REWIZYJNA

W postanowieniach końcowych zamieszczana jest też czasem klauzula rewizyjna. Określa ona sposób, w jaki można przeprowadzić zmianę postanowień konkordatu²⁵. Zgodnie z postanowieniem art. 19 ust. 2 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Dolną Saksonią, podpisanego w Hannoverze w dniu 26 lutego 1965 r., „Strony układające się rezerwują sobie prawo do zawarcia nowego Układu – w wypadku istotnej zmiany w aktualnej strukturze publicznego porządku – z punktu widzenia dostosowania niniejszej Konwencji do jej ducha”²⁶.

Do klauzul końcowych zaliczamy także klauzule: dotyczącą czasu obowiązywania konkordatu, denuncjacyjną i prolongacyjną.

8. KLAUZULA DOTYCZĄCA CZASU OBOWIĄZYWANIA KONKORDATU

Konkordaty zazwyczaj uznaje się za umowy zawarte na czas nieokreślony. Wyjątkowo występuje w nich klauzula dotycząca czasu obowiązywania kon-

²³ Tekst Konkordatu wraz z Protokołem Kończącym: Krukowski, *Konkordaty współczesne*, s. 333-340.

²⁴ O używanych językach w konkordatach zob.: B. Wilanowski, *Stosunek Kościoła do Państwa w świetle ostatnich konkordatów* [Odbitka z „Rocznika Prawniczego Wileńskiego” za rok 1930], Wilno 1930, s. 79-83; Czaja, *Prawnomiędzynarodowy status*, s. 265.

²⁵ Por. Krukowski, *Konkordaty współczesne*, s. 58.

²⁶ Tekst Konkordatu i Układów wprowadzających zmiany do Konkordatu – tamże, s. 275-298.

kordatu. Zamieszczono ją w Konkordacie zawartym przez Stolicę Apostolską z Łotwą, podpisanym w dniu 30 maja 1922 r. W art. 20 przewidziano, iż Konkordat będzie obowiązywał przez trzy lata od dnia, w którym dokonano wymiany dokumentów ratyfikacyjnych²⁷.

9. KLAUZULA DENUNCJACYJNA

Klauzula denuncjacyjna przewiduje możliwość wypowiedzenia konkordatu przez każdą ze stron, zazwyczaj tylko w określonych terminach i ze skutkiem po upływie pewnego czasu. Konkordat z Łotwą przewidywał w art. 20 sześciomiesięczny okres wypowiedzenia²⁸.

10. KLAUZULA PROLONGACYJNA

W postanowieniach dotyczących czasu obowiązywania konkordatu może wystąpić tzw. klauzula prolongacyjna. Występuje ona – podobnie jak klauzula dotycząca czasu obowiązywania konkordatu – bardzo rzadko. Przewiduje się w niej możliwość przedłużenia czasu stosowania konkordatu. Klauzula taka zamieszczana jest w konkordatach zawartych na określony czas i zgodnie z nią w wypadku braku wypowiedzenia konkordatu w terminie w nim ustalonym, moc obowiązująca konkordatu zostaje przedłużona na taki sam lub inny okres lub też na czas nieoznaczony. Zastosowano ją w art. 20 Konkordatu z Łotwą (z 1922 r.), który przewidywał, iż okres, na który został zawarty (na okres trzech lat), będzie milcząco przedłużany z roku na rok, chyba że zostałyby wypowiedziany przez jedną ze stron i utraciłby moc po upływie sześciu miesięcy od dnia wypowiedzenia²⁹.

W konkordatach nie występują klauzule: największego uprzywilejowania, wzajemności lub narodowa, które zamieszczane są w postanowieniach merytorycznych innych umów międzynarodowych³⁰. Wynika to ze specyfiki przedmiotu regulacji³¹. W niektórych natomiast konkordatach umieszcza się klauzule wskazujące zagadnienia nie uregulowane w postanowieniach konkordatu.

²⁷ Włodarczyk, *Konkordaty*, t. I, s. 34 i 249. Zob. Czaja, *Prawnomiędzynarodowy status*, s. 270; E. Bursche, *Konkordaty. Studium historyczne*, Warszawa 1930, s. 77-78.

²⁸ Włodarczyk, *Konkordaty*, s. 249. T. Włodarczyk podaje, iż artykuł ten zawierał jeszcze klauzulę przewidującą sytuację prawną Kościoła w okresie ewentualnego wypowiedzenia konkordatu. W takiej sytuacji dobra nieruchomości, które były uregulowane w konkordacie, łącznie z prawem immunitetu, pozostałyby nadal we władaniu Kościoła katolickiego, natomiast osoby wymienione w konkordacie miały podlegać ogólnemu prawodawstwu łotewskiemu.

²⁹ Tamże, s. 249.

³⁰ Na temat tych klauzul zob.: Frankowska, *Prawo*, s. 47-48.

³¹ Szerzej na ten temat: Krukowski, *Konkordaty współczesne*, s. 49-51.

Art. 27 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 1993 r. stanowi, iż „sprawy wymagające nowych lub dodatkowych rozwiązań będą regulowane na drodze nowych umów międzynarodowych między Układającymi się Stronami albo uzgodnień między Rządem Rzeczypospolitej Polskiej i Konferencją Episkopatu Polski upoważnioną do tego przez Stolicę Apostolską”. Zgodnie z art. 13 ust. 2 Układu między Stolicą Apostolską i Republiką Włoską w sprawie rewizji Konkordatu Laterańskiego z 1984 r. przyjęto, że „inne sprawy, co do których zaistnieje potrzeba współpracy między Kościołem katolickim i Państwem, będą mogły być regulowane zarówno w drodze nowych Układów między Stronami, jak również w drodze porozumień między kompetentnymi organami Państwa i Konferencji Episkopatu Włoskiego”.

THE CONVENTIONAL CLAUSES IN CONCORDATS

Summary

The form of concordats – like other international agreements – is not regulated by the norms of the international law. The practice of entering into those agreements has established certain rules which refer to the manner in which some resolutions are formulated or the manner in which they take appropriate structures. The author has shown here the specific character and range of the conventional clauses in use, both in the recent concordats and in the interwar period.

Translated by Jan Kłós

ADAM STRZEMBOSZ
Warszawa

POZYCJA PRAWNA PIERWSZEGO PREZESA SĄDU NAJWYŻSZEGO

I

Przedstawienie roli, jaką spełnia w polskim wymiarze sprawiedliwości Pierwszy Prezes Sądu Najwyższego, wynika nie tyle z braku publikacji na ten temat, ile z potrzeby przeciwstawienia się dwóm skrajnościom: szerokiemu przekonaniu opinii publicznej, w tym także polskiej inteligencji, że odpowiada on za stan całego wymiaru sprawiedliwości, gdyż rzekomo stoi na jego czele, jak też – z drugiej strony – przekonaniu, iż jest jedynie symbolicznym przedstawicielem „trzeciej władzy” oraz osobą w równie symboliczny sposób reprezentującą Sąd Najwyższy, nie mającą żadnych realnych uprawnień.

W pierwszym przypadku oczekuje się od Pierwszego Prezesa działań prawnie niedopuszczalnych. W drugim neguje jego wpływ na rzeczywistość i usprawiedliwia przy okazji jego zupełną bierność w wypadku naruszania zasad praworządności. Temu drugiemu pogładowi sprzyja utrata przez Pierwszego Prezesa prawa do wnoszenia rewizji nadzwyczajnych w sprawach karnych i cywilnych, w tym także opartych na prawie pracy i ubezpieczeń społecznych.

Wśród prawników o dłuższym stażu zawodowym pozostała także pamięć o czasach, gdy Pierwszy Prezes, w dużej mierze sterowany przez aparat polityczny i sam poszukujący w nim oparcia, podejmował działania pozaprawne (delikatnie mówiąc) w kierunku wydawania przez Sąd Najwyższy orzeczeń oczekiwanych przez władze, a także usiłował wpływać na całe sądownictwo powszechne za pomocą wytycznych wymiaru sprawiedliwości i praktyki sądowej. Nie są to dobre dla współczesnego Pierwszego Prezesa skojarzenia, tym bardziej że na rzeczywistą sytuację Prezesa sprzed 1990 r. składała się całkowicie realna groźba „niewybrania” przez Radę Państwa niepokornego sędziego na następną 5-letnią kadencję.

Jakaż zatem jest pozycja prawna Pierwszego Prezesa SN w praworządnym państwie, a wraz z nią rzeczywista rola odgrywana w sferze wymiaru sprawied-

liwości, a może – szerzej – w życiu społecznym i politycznym kraju. Trzeba bowiem rozróżnić to, co przewidują ustawy i rozporządzenia regulujące pozycję prawną Pierwszego Prezesa od jego realnego wpływu na stosunki panujące w kraju, wynikające z osobistego autorytetu. Zajmowane stanowisko ułatwia jego pozyskanie, ale nie wystarcza do tego, aby głos Pierwszego Prezesa liczył się w dyskusjach toczonych przed podjęciem decyzji lub współkształtował opinię publiczną.

II

Przed przejściem do określenia i systematyzacji uprawnień Pierwszego Prezesa należy omówić sposób jego powołania, który nie jest pozbawiony znaczenia dla pozycji Pierwszego Prezesa w państwie oraz dla relacji Pierwszy Prezes–sędziowie SN–Sejm–Prezydent.

Ustawa z 20 grudnia 1989 r. o zmianie ustaw – *Prawo o ustroju sądów powszechnych, o Sądzie Najwyższym, o Naczelnym Sądzie Administracyjnym, o Trybunale Konstytucyjnym, o ustroju sądów wojskowych i Prawo o notariacie*¹, przygotowana jeszcze częściowo w starym systemie „realnego socjalizmu”, lecz na podstawie ustaleń „okrągłego stołu”, a uchwalona po niewielkich zmianach poczynionych przez Sejm „kontraktowy” przewidywała powołanie Pierwszego Prezesa SN przez Sejm, na wniosek Prezydenta, ale spośród aktualnych sędziów SN (art. 29 ust. 2 znowelizowanej ustawy *o Sądzie Najwyższym*). Przyjęto zatem pośrednią formę między rozwiązaniem sytuującym Prezesa Sądu Najwyższego jakby obok sędziów SN, gdyż może być powołany nie spośród ich grona (Norwegia), a możliwie daleko idącym ujednoczeniem sposobu powoływania prezesa i sędziów SN (w Chorwacji specjalny organ, zwany Radą Państwa, powołuje zarówno prezesa, jak i sędziów SN, w Czechach czyni to Prezydent, przy czym wszystkie nominacje są kontrasygowane przez Prezesa Rady Ministrów, a na Litwie prezes i sędziowie są wybierani przez Sejm spośród zaproponowanych przez Prezydenta, przy czym okres sprawowania funkcji prezesa wynosi 9 lat)².

Podobny sposób powoływania prezesa SN, jak w Polsce w latach 1989-1997, utrzymał się w wielu krajach. Na przykład na Węgrzech prezes SN jest wybie-

¹ Dz.U. nr 73, poz. 436.

² W Mołdawii, Rumunii, na Słowacji, Ukrainie również powołanie prezesa SN następuje spośród sędziów Sądu Najwyższego i zasadniczo nie różni się od sposobu powoływania sędziów (sprawozdania poszczególnych krajów zawarte w materiałach konferencji prezesów najwyższych sądów, która odbyła się w Kijowie w dniach 12-14 października 1998 r., a była współorganizowana przez Radę Europy – tzw. plan „Themis” – i Sąd Najwyższy Ukrainy).

rany przez Parlament, na okres 6 lat, większością 2/3 głosów, na wniosek Prezydenta, a sędziowie SN są powoływani przez Prezydenta na zgodny wniosek prezesa SN i ministra sprawiedliwości. Różnice są zatem drugorzędne (kadencyjność i kwalifikowana większość w Parlamencie)³.

Przedstawiona wyżej regulacja z 1989 r. miała swoje konsekwencje. Sytuowała Pierwszego Prezesa bardzo wysoko, gdyż wybieranie przez Sejm jest procedurą stosowaną tylko wobec osób sprawujących następnie najwyższe urzędy w państwie. W ślad za tym szło usytuowanie łoży Pierwszego Prezesa w Sejmie zaraz za fotelem Prezydenta, uprawnienie do zabierania głosu w Sejmie i Senacie poza kolejnością mówców itp. Z drugiej jednak strony taki sposób powoływania czynił Pierwszego Prezesa osobą w tym sensie polityczną, że kandydat Prezydenta musiał uzyskać poparcie posłów, a brak wymogu kwalifikowanej większości pozwalał na wybór Pierwszego Prezesa przez aktualnie rządzącą partię (partie) polityczną. Wprawdzie pierwszy i – jak się okazało – jedyny taki wybór został dokonany zarówno głosami rządzącej koalicji, jak i opozycji (7 głosów sprzeciwu), ale chodzi tu o zasadę, a nie fakty. Ponadto to, kto spośród urzędujących sędziów SN zostanie Pierwszym Prezesem, pozostawało całkowicie poza preferencjami samych sędziów SN. Wiele kwestii nie było też należycie dookreślonych. Art. 29 ust. 2 stanowił wprawdzie, że Pierwszy Prezes może być odwołany w takim samym trybie, w jakim ma być powołany, ale w praktyce funkcja Pierwszego Prezesa stawała się dożywotnią, gdyż tylko jakiś skandal obyczajowy lub poważne naruszenie obowiązków i uprawnień mogło spowodować wniosek Prezydenta o odwołanie i jego aprobatę przez Sejm. Praktyczną zatem granicą pełnienia funkcji Pierwszego Prezesa stawał się moment, w którym Pierwszy Prezes tracił status sędziego SN (ze względu na wiek, stan zdrowia, inne przyczyny wyraźnie określone w ustawie). Taki pogląd można było wyinterpretować z ustawy o *Sądzie Najwyższym*, skoro bowiem Pierwszy Prezes był powoływany spośród sędziów SN, to utrata statusu sędziego powinna skutkować utratą tej funkcji, do której powoływano wyłącznie jednego z sędziów SN. Obrona przeciwnego stanowiska nie byłaby jednak bez szans, gdyż trudno mówić o automatyzmie w utracie omawianej funkcji, a zatem gdyby Prezydent nie wystąpił do Sejmu z odpowiednim wnioskiem albo Sejm nie chciał go uwzględnić – emerytowany sędzia SN mógłby dalej kierować Sądem Najwyższym, skoro spełniał wymagania przy powołaniu, a nie zostały określone warunki odwołania z mocy samego prawa.

Powyższy stan prawny uległ zasadniczej zmianie z chwilą wejścia w życie Konstytucji RP z 2 kwietnia 1997 r. Zawiera ona bowiem zmienioną formułę powoływania Pierwszego Prezesa SN (art. 183 ust. 3), a także prezesów Trybunału Konstytucyjnego i Naczelnego Sądu Administracyjnego.

³ Tamże.

Zgodnie z powołanym przepisem Pierwszego Prezesa powołuje nie Sejm a Prezydent, nie na czas nieokreślony (do odwołania), ale na 6-letnią kadencję i nie w sposób niezależny od woli sędziów SN, gdyż wyłącznie spośród kandydatów przedstawionych Prezydentowi przez Zgromadzenie Ogólne Sędziów Sądu Najwyższego.

Powyższy przepis, jako zawarty w ustawie zasadniczej, automatycznie wyłączył regulację zawartą w ustawie *o Sądzie Najwyższym*. Związał on mocniej Pierwszego Prezesa z sędziami SN, gdyż może być nim tylko jedna z osób wskazana przez Zgromadzenie Ogólne. Ograniczył też, i to dalece, swobodę wyboru przez Prezydenta kandydata na Pierwszego Prezesa (wystarczy przedstawienie 2 kandydatów, aby został spełniony wymóg konstytucyjny, a jest oczywiste, że sędziowie SN będą korzystali, co się już potwierdziło, z takiej właśnie możliwości), wprowadził kadencyjność sprawowania funkcji Pierwszego Prezesa (6 lat), ale nie wyłączył nie tylko możliwości powoływania na drugą kadencję, ale też na każdą następną, pod warunkiem, że urzędujący Pierwszy Prezes będzie kolejny raz wśród kandydatów zgłoszonych przez Zgromadzenie, a Prezydent uzna za wskazane jego kolejne powołanie na ten urząd.

Konstytucja, z natury rzeczy, nie rozstrzyga kwestii szczegółowych. Nie rozstrzyga między innymi, co się dzieje, jeżeli Pierwszy Prezes w czasie kadencji przejdzie w stan spoczynku. Wydaje się, że jest to powodem zakończenia przez niego urzędowania, szczególnie jeżeli przejście w stan spoczynku zostało spowodowane złym stanem zdrowia. Problem ten powinna rozstrzygnąć nowa lub znowelizowana ustawa *o Sądzie Najwyższym*.

Wydaje się, że przyjęte rozwiązanie jest do zaakceptowania, chociaż te same cele (ograniczenia swobody w powoływaniu Pierwszego Prezesa poprzez uwzględnianie sędziowskiego *vox populi*) można było osiągnąć również w wypadku powoływania go (a także prezesów TK i NSA) przez Sejm lub Senat spośród kandydatów wskazanych przez Zgromadzenie Sędziów Sądu Najwyższego. Dodatkowym argumentem za powoływaniem przez Sejm jest okoliczność powoływania przez Sejm (art. 199 Konstytucji) sędziów Trybunału Stanu, któremu to Trybunałowi przewodniczy – z urzędu – Pierwszy Prezes. Wówczas wszyscy sędziowie tego Trybunału byłiby wybierani przez ten sam organ. Ponieważ zarówno Sejm, jak i Prezydent są organami politycznymi, kto z nich wybierze jednego spośród dwóch kandydatów – nie ma żadnego znaczenia. Trzeba też pamiętać, że może się zdarzyć, że Prezydent stanie przed Trybunałem, któremu będzie przewodniczyć wybrana przez niego osoba, a to uczyni sytuację Pierwszego Prezesa wyjątkowo delikatną.

Na koniec należy postulować, aby w nowej czy też znowelizowanej ustawie *o Sądzie Najwyższym* wprowadzić podobny do wyboru Pierwszego Prezesa sposób powoływania przez Prezydenta prezesów SN, tj. również 6-letnią kadencję. Przemawiają za tym takie same argumenty, jakie uzasadniały zmianę sposobu powoływania ich zwierzchnika.

III

Uprawnienia Pierwszego Prezesa można podzielić na 3 grupy. Pierwsza – to czynności ściśle administracyjne, odnoszące się do Sądu Najwyższego, pozbawione związku z wymiarem sprawiedliwości, który rozumiem szerzej, niż samo orzekanie. Druga grupa – to uprawnienia związane z merytoryczną działalnością Sądu Najwyższego, a więc różnymi aspektami szeroko rozumianego wymiaru sprawiedliwości. Są one skierowane „na wewnątrz” Sądu Najwyższego. Trzecia grupa – to uprawnienia Pierwszego Prezesa o charakterze merytorycznym, jednakże skierowane „na zewnątrz” Sądu Najwyższego.

Pierwsza grupa uprawnień nie zasługuje na szczególną uwagę, gdyż nie wykracza poza zadania każdego kierującego określoną grupą pracowników i zabezpieczającego środki materialne przeznaczone na działalność kierowanej przez niego, samodzielnie, instytucji. Występują tu jednak pewne specyficzne uprawnienia związane z tym, kto jest pracownikiem (mam tu na myśli sędziów i członków Biura Orzecznictwa) i jaka to jest instytucja.

Sama ustawa *o Sądzie Najwyższym* niewiele poświęca miejsca zadaniom administracyjnym Pierwszego Prezesa. Stwierdzając bowiem, że „na czele Sądu Najwyższego stoi Pierwszy Prezes, który kieruje jego pracami” (art. 8 ust. 1), i wymieniając różne związane z tym jego obowiązki, zaznacza w końcu, że Pierwszy Prezes „ponadto wykonuje w stosunku do Sądu Najwyższego czynności administracji sądowej” (art. 8 ust. 2 *in fine*). A administracja sądowa, w większości wypadków, niczym się nie różni od administracji *tout court*, o czym świadczą zadania podległego Pierwszemu Prezesowi Biura Prezydialnego, o którym ustawa jedynie wspomina, jako o jednej z komórek organizacyjnych Sądu Najwyższego o charakterze pomocniczym (art. 6). Więcej jednak, z natury rzeczy, poświęca mu uwagi rozporządzenie Prezydenta RP z 29 marca 1991 r. w sprawie organizacji i zasad wewnętrznego postępowania Sądu Najwyższego⁴, znowelizowane 31 marca 1999 r.⁵ Biuro to dzieli się na zespoły: administracji ogólnej, finansowo-budżetowy, gospodarczy, informatyki i spraw pracowniczych (§ 8). Zakres działania tych zespołów został w sposób ogólny określony w § 19 rozporządzenia. Tylko w niektórych wypadkach można mówić o specyfice sądowej w pracy tych zespołów. Tu można wymienić sprawowanie obsługi przez zespół organizacyjny posiedzeń pełnego składu Sądu Najwyższego i prowadzenie sekretariatu Trybunału Stanu. To ostatnie jest niewątpliwie następstwem przewodniczenia Trybunałowi przez Pierwszego Prezesa SN. Jest to jedyny element wiążący Sąd Najwyższy z Trybunałem, gdyż polski ustawodawca nie zdecydował się na przekazanie Sądowi Najwyższemu tych

⁴ Dz.U. nr. 34, poz. 244.

⁵ Dz.U. nr. 27, poz. 244.

zadań, które pełni Trybunał. Podobne wyjście poza Sąd Najwyższy nie w administrowaniu w ścisłym znaczeniu tego słowa, ale w obsłudze administracyjnej, ma miejsce w wypadku zespołu spraw pracowniczych, który „wykonuje czynności administracyjne związane z działalnością sądów dyscyplinarnych”.

Sądy te nie wchodzi w skład Sądu Najwyższego, który nie ma żadnych uprawnień do rozpatrywania przewinień dyscyplinarnych sędziów (takie obowiązki ciążyą np. na Najwyższym Sądzie Kasacyjnym Bułgarii). Jedyne z przyczyn ściśle pragmatycznych sądy dyscyplinarne są obsługiwane przez personel administracyjny Sądu Najwyższego, który – ze względu na swój charakter – w niczym nie może zagrażać niezależności tych sądów.

Mówiąc o pewnej specyfice administracyjnej Sądu Najwyższego, trzeba też zwrócić uwagę na dodatkowe zadania Biura Prezydialnego, a więc i nadzorującego to Biuro Pierwszego Prezesa, o których nie wspomina rozporządzenie Prezydenta. Chodzi tu o zadania związane z kontaktami zagranicznymi Sądu Najwyższego, wynikające z wyjazdów delegacji SN do najwyższych organów sądowych w innych krajach (przeciętnie 3 rocznie) oraz związane z przyjmowaniem podobnej liczby delegacji zagranicznych.

Bezpośrednia odpowiedzialność za działania Biura spoczywa na jego dyrektorze, jednak Pierwszy Prezes musi być szczególnie aktywny w wielu kwestiach administracyjnych, w tym przy ustalaniu budżetu Sądu Najwyższego, który określa bezpośrednio Sejm i Senat, wobec samodzielności budżetowej najwyższych organów sądowych. Trzeba też pamiętać, że to Pierwszy Prezes występuje do Krajowej Rady Sądownictwa z wnioskiem o wyrażenie zgody na dalsze zajmowanie stanowiska przez sędziego, który ukończył 65 lat (art. 33 ust.1 pkt 3 ustawy *o Sądzie Najwyższym*) oraz do ministra sprawiedliwości o delegowanie sędziego sądu apelacyjnego lub okręgowego albo NSA do pełnienia czynności sędziowskich w Sądzie Najwyższym na okres do 3 miesięcy (art. 36 ust. 1), a także o delegowanie, na czas nieokreślony, za zgodą sędziego, sędziego sądu powszechnego lub wojskowego do pełnienia czynności w Biurze Orzecznictwa albo w Biurze Nadzoru Pozainstancyjnego Izby Wojskowej (art. 36 ust. 3, odnośnie do członków Biura Nadzoru Pozainstancyjnego IW jest taka praktyka, ale ustawa *o Sądzie Najwyższym* milczy na ten temat).

Pierwszy Prezes może też złożyć wniosek do sądu dyscyplinarnego o wszczęcie postępowania dyscyplinarnego (art. 53). Jest dyskusyjne, czy wniosek taki może dotyczyć sędziów pracujących w Sądzie Najwyższym, nie będących jednak sędziami Sądu Najwyższego.

Ważniejsze decyzje Pierwszego Prezesa o charakterze organizacyjnym to określenie właściwości izb, gdy brak jest regulacji przypisującej dany rodzaj spraw do określonej izby, rozstrzygnięcie sporów między izbami co do ich właściwości, dzielenie izb na wydziały, a biur na działy i zespoły, powoływanie innych samodzielnych stanowisk pracy. Pierwszy Prezes powołuje też przewodniczących wydziałów i dyrektorów oraz kierowników w biurach, a także wydaje

zarządzenia w sprawie organizacji i zakresu działania sekretariatów sądowych oraz innych jednostek administracyjnych w Sądzie Najwyższym. Przed wydaniem decyzji zasięga opinii kolegium SN. Do jego kompetencji należy zatrudnianie i zwalnianie członków Biura Orzecznictwa nie będących sędziami. Nawiązywanie i rozwiązywanie stosunku pracy z pracownikami administracyjnymi i obsługi deleguje, z reguły, na dyrektora Biura Prezydialnego, a sam wydaje mu jedynie ogólne dyspozycje w tym przedmiocie.

IV

Podstawowe uprawnienie Pierwszego Prezesa, wywierające wpływ na działalność uchwałodawczą i orzecznictwo SN, to prawo do wnioskowania o podjęcie uchwał mających na celu wyjaśnienie przepisów prawnych budzących wątpliwości w praktyce lub których stosowanie wywołało rozbieżności w orzecznictwie (art. 16 ust. 2 w związku z art. 13 pkt 3), przy czym Pierwszy Prezes może określić, czy uchwałę w tym przedmiocie ma podjąć Sąd Najwyższy w składzie siedmiu sędziów, w składzie całej izby, połączonych izb lub w pełnym składzie SN (art. 16 ust. 1). Wydanie uchwały w składzie całej izby, lub jeszcze szerszym, automatycznie powoduje, że uchwała uzyskuje moc zasady prawnej (art. 21). Nadanie uchwał siedmiu sędziów takiej rangi zależy od decyzji samych sędziów podejmujących tę uchwałę.

Oczywiście skład, w którym zapadnie uchwała, nie powinien być kształtowany dowolnie przez Pierwszego Prezesa. Jeżeli dana kwestia wymaga rozstrzygnięcia, gdyż występowały rozbieżności w orzecznictwie sądów, a dotąd Sąd Najwyższy nie wypowiedział się w tej sprawie, jest rzeczą oczywistą, że uchwała powinna zapaść w składzie siedmioosobowym. Jeżeli SN już się zajmował danym problemem, ale wydawał orzeczenia lub podejmował uchwały w składach trzyosobowych – także wystarczy skład siedmioosobowy. Podobnie należy procedować, gdy zapadały uchwały (orzeczenia) o sprzecznej treści w dwóch różnych izbach, a także w składach trzyosobowych. Jedynie wówczas skład siedmioosobowy powinien być ukształtowany – zgodnie z § 27 ust. 1 rozporządzenia Prezydenta – w ten sposób, że wejdą do niego sędziowie z tych izb, a składowi przewodniczyć będzie ten prezes kierujący izbą, do której wpłynął wniosek Pierwszego Prezesa. Skierowanie zatem wniosku do określonej izby jest równoznaczne z przesądzeniem, kto będzie przewodniczył przy podejmowaniu uchwały.

Taki mieszany skład będzie musiał być wyznaczony również wtedy, gdy dane zagadnienie prawne dotyczy zarówno praktyki orzeczniczej sądów powszechnych, jak i wojskowych. Wówczas w składzie będą zasiadać sędziowie Izby Karnej i Izby Wojskowej (§ 27 ust. 2).

W żadnym z tych składów nie mogą się znaleźć sędziowie delegowani do Sądu Najwyższego (art. 37 ust. 3 ustawy o *Sądzie Najwyższym*), natomiast w wypadku wyznaczenia posiedzenia w pełnym składzie Sądu Najwyższego będzie mu osobiście przewodniczył Pierwszy Prezes (§ 11 ust. 1 pkt. 2 rozporządzenia Prezydenta). Funkcję tę będzie pełnił również wtedy, gdy uchwała ma zapaść na jego wniosek, w którym nie tylko przedstawił zachodzące wątpliwości i rozbieżności, ale nadto dał wyraz swemu pogładowi co do kierunku rozstrzygnięcia. Ten obowiązek przewodniczenia, i to osobistego (poza wypadkiem, gdy na skutek choroby lub innej dłuższej nieobecności zastępuje go jeden z prezesów, ale wówczas wchodzi on w pełnię uprawnień Pierwszego Prezesa), wynika w sposób konsekwentny z art. 4 ust. 1 ustawy o *Sądzie Najwyższym*, według którego w skład Sądu Najwyższego wchodzi: Pierwszy Prezes, prezesi oraz sędziowie SN – sędziów delegowanych świadomie przy tym wyliczeniu pominięto.

Wniosek Pierwszego Prezesa, a także innych uprawnionych do tego podmiotów, musi być spowodowany poważnymi wątpliwościami występującymi w praktyce lub w orzecznictwie sądowym. Jeżeli sądy interpretują dany przepis w rozmaity sposób, jeżeli różne uchwały albo orzeczenia, w wyniku odmiennej wykładni, zapadają w samym Sądzie Najwyższym – sprawa jest prosta, a przynajmniej wydaje się prosta. Kiedy jednak możemy mówić o przepisach „budzących wątpliwości w praktyce”?

Wykładnia art. 13 pkt 3 ustawy o *Sądzie Najwyższym* jest rozbieżna w samym Sądzie Najwyższym. Izba Cywilna częściej pozostawia wnioski bez rozpoznania, jako nie spełniające wymogu z tego przepisu, a szczególnie, gdy zdaniem składu rozpoznającego wniosek nie zachodzi potrzeba wyjaśnienia wątpliwości (art. 20 ust. 1). Bardzo rzadko zdarza się to w Izbie Administracyjnej, Pracy i Ubezpieczeń Społecznych. Jest to w dużej mierze spowodowane tym, że w Izbie Cywilnej rozbieżności w praktyce sprowadzają się niemal wyłącznie do rozbieżności w orzecznictwie sądowym. W Izbie Administracyjnej natomiast rozbieżności te mogą zachodzić w decyzjach różnych organów administracyjnych lub – na przykład – w orzecznictwie rentowym. Niemniej pewną rolę gra też większy liberalizm w tej Izbie, wynikający z przekonania o potrzebie „profilaktycznego” przycinania problemów, które po prostu mogą być dolegliwe w życiu społecznym.

Nasuwa się pytanie, czy jeżeli w Sądzie Najwyższym zapadło orzeczenie lub uchwała z *votum separatum* jednego lub większej liczby sędziów, to czy i wówczas możemy mówić o wątpliwościach w wykładni danego przepisu, wymagających oficjalnego wyjaśnienia.

W takich wypadkach prezesi kierują sprawy do wiadomości Pierwszego Prezesa. Można zasadnie sądzić, że jest to czynione po to, aby Pierwszy Prezes, jeżeli uzna zasadność poglądów wyrażonych w zdaniu odrębnym albo gdy uznaje rozbieżności w poglądach za dostatecznie poważne, mógł wystąpić

o rozstrzygnięcie wątpliwości przez szerszy skład sędziowski. Jednak brak takich działań – jak dotychczas – ze strony Pierwszego Prezesa uniemożliwił wytworzenie się określonej praktyki, odpowiadającej negatywnie lub pozytywnie na tak rozumiane, występujące w praktyce, wątpliwości interpretacyjne. Wolno też sądzić, że wykorzystywanie przez Pierwszego Prezesa jego „mocnej” pozycji w Sądzie dla forsowania własnej wykładni przepisu, gdy podziela poglądy sędziego, który złożył *votum separatum*, poza przypadkami szczególnie drastycznymi lub gdy można mówić o oczywiście błędnym rozstrzygnięciu, nie byłoby właściwe, gdyż zbyt głęboko ingerowałoby w orzecznictwo danej izby.

Trzeba na koniec ustosunkować się do wysuwanego czasem poglądu, że rozbieżności między wykładnią danego przepisu przyjętą przez jakiś skład Sądu Najwyższego a poglądami w tej kwestii Pierwszego Prezesa wspartymi przez opinię Biura Orzecznictwa mogą być wystarczającą podstawą do wniosku o rozstrzygnięcie przez szerszy skład SN występujących rozbieżności. Pogląd taki wydaje się jednakże nieuprawniony, gdyż Pierwszy Prezes nie podejmuje żadnych decyzji rozstrzygających konflikty natury prawnej, które stałyby w sprzeczności z wykładnią Sądu Najwyższego, a zatem brak rozbieżności występujących w p r a k t y c e.

Zupełnie odrębnym zagadnieniem jest ewentualny postulat rozluźnienia rygorów, które muszą być spełnione, aby doszło do wydania uchwały wyjaśniającej sposób wykładania określonych norm prawnych. Gdyby takie „rozluźnienie” rzeczywiście nastąpiło, rola Pierwszego Prezesa w inicjowaniu wyjaśnienia wątpliwości niewątpliwie znacznie by wzrosła. Nie stoi to w sprzeczności z krytyką powszechnie obowiązującej wykładni, na skutek której to krytyki takie uprawnienia stracił Trybunał Konstytucyjny. Nikt przecież nie postuluje przywrócenia wytycznych wymiaru sprawiedliwości i praktyki sądowej, a nawet częstszego wpisywania uchwał SN do księgi zasad prawnych. Wykładnia Sądu Najwyższego nie jest nieomylna, stąd Sąd Najwyższy nieraz musiał odstępować od wcześniej wyrażonych poglądów. Zmieniają się także okoliczności, w których dawna wykładnia została przyjęta w orzecznictwie sądowym. Jeżeli SN nie przekona siłą swych argumentów, nie ma powodów, dla których sądy i inne organy miałyby ślepo przyjmować zaprezentowane rozumowanie.

Statystycznie rzecz biorąc, uchwały i poglądy prawne wyrażone w orzeczeniach nie są kontestowane przez postępujących się prawem, jeśli są znane. Stąd wielka rola SN w ujednocnieniu orzecznictwa i sposobu stosowania prawa. Pierwszy Prezes ma też w tym swój udział.

Dla zamknięcia kwestii inicjowania przez Pierwszego Prezesa działalności uchwałodawczej Sądu Najwyższego należy przypomnieć, że zgodnie z art. 16 ust. 2 i 3 kieruje on wnioski ministra sprawiedliwości – prokuratora generalnego, ministra pracy i polityki socjalnej, prezesa NSA i Rzecznika Praw Obywatelskich do rozpoznania przez właściwą izbę w odpowiednim składzie. Ponieważ skierowanie wniosku jest obligatoryjne, Pierwszy Prezes przed jego

skierowaniem nie dokonuje ani formalnej, ani – tym bardziej – merytorycznej oceny wniosku.

Drugie uprawnienie Pierwszego Prezesa, mające znaczenie dla prawidłowego wymiaru sprawiedliwości, to prawo do wnoszenia rewizji nadzwyczajnych. Zostało ono wykorzystane w bardzo wysokim stopniu w latach 1990-1996, gdy rewizje nadzwyczajne Pierwszego Prezesa wnoszone do Izby Karnej i do Izby Wojskowej kształtowały, w przeważającej mierze, orzecznictwo Sądu Najwyższego w tzw. sprawach rehabilitacyjnych. Omawianie tych rewizji wykracza poza ramy tego artykułu. Wystarczy odesłać zainteresowanego Czytelnika do obszernej publikacji wykazującej radykalizm zmian w orzecznictwie SN w tych sprawach⁶. Argumentacja zawarta w rewizjach nadzwyczajnych została przyjęta nie tylko przez Sąd Najwyższy, ale też przez wszystkie inne podmioty wnoszące rewizje nadzwyczajne na rzecz skazanych za działalność niepodległościową i obronę praw – ludzkich i obywatelskich. W rezultacie doszło do uniewinnienia albo umorzenia postępowania w stosunku do kilku tysięcy skazanych. Utrata uprawnień do wnoszenia rewizji nadzwyczajnych wobec wprowadzenia w ich miejsce kasacji (w sprawach karnych od 1 stycznia 1996 r., a w sprawach cywilnych od 1 lipca 1996 r.) jest jednak powrotem do normalności. To nie kilka osób w państwie, a wszyscy uczestnicy postępowania sądowego mogą decydować, czy zostanie wniesiona skarga do Sądu Najwyższego, teraz wprawdzie w postaci kasacji, o znacznie węższych podstawach zaskarżenia i tylko „w poważniejszych” sprawach, ale przecież poza wszelką polityką, zarówno w ścisłym znaczeniu tego słowa, jak też polityką orzecniczą, przyjętą przez organ administracji państwowej lub inny uprzywilejowany zespół organów i instytucji.

Rewizja nadzwyczajna spełniła nie przewidzianą przez jej twórców rolę środka naprawienia krzywd – bez stosowania metod rewolucyjnych. Jednak czas jej już minął.

Obecnie Pierwszy Prezes może nadal wnosić rewizje nadzwyczajne od orzeczeń Naczelnego Sądu Administracyjnego – do czasu wprowadzenia dwuinstancyjnego postępowania sądowego w sprawach administracyjnych. Zgodnie bowiem z art. 236 ust. 2 Konstytucji regulacje wprowadzające dwuinstancyjność w tych sprawach muszą być uchwalone przed upływem 5 lat od wejścia konstytucji w życie.

Spośród innych przepisów upoważniających Pierwszego Prezesa do wnoszenia rewizji nadzwyczajnych, większe znaczenie ma jedynie wynikające z art. 54 ustawy *o Sądzie Najwyższym* i z art. 98 § 1 ustawy *Prawo o ustroju sądów*

⁶ M. Stano wska, *Orzecznictwo Sądu Najwyższego w sprawach rehabilitacyjnych w latach 1988-1991*, „Archiwum Kryminologii” 1993, t. 19. Konfrontacja rewizji wnoszonych w dawnym składzie SN i po zmianach, które nastąpiły w 1990 r., ujawnia kierunek myślenia zupełnie obcy za czasów Polski Ludowej.

powszechnych prawo wnoszenia takich rewizji „od każdego prawomocnego orzeczenia kończącego postępowanie dyscyplinarne” odnoszące się do sędziów. Pierwszy Prezes informowany o wszystkich prawomocnych orzeczeniach odnoszących się do sędziów Sądu Najwyższego, sądów powszechnych i sądów wojskowych, również tych, które uprawomocniły się w pierwszej instancji, może wnosić rewizje nadzwyczajne, ale nie do Sądu Najwyższego, a do Wyższego Sądu Dyscyplinarnego. Rewizje te mogą opierać się na bardzo szerokich podstawach, a więc odnosić się również do ustaleń faktycznych i wymierzonych kar dyscyplinarnych.

Należy też przypomnieć, że zgodnie z art. 78 § 2 i 3 *Prawo o ustroju sądów powszechnych* postępowaniem dyscyplinarnym objęto sędziów znajdujących się w stanie spoczynku. Na mocy art. 61 ustawy o *Sądzie Najwyższym* odpowiedzialność ta rozciąga się również na sędziów SN znajdujących się w stanie spoczynku.

Nie są to regulacje martwe. Pierwszy Prezes korzysta z tych swych uprawnień. Czyni go to, obok Krajowej Rady Sądownictwa, współodpowiedzialnym za prawidłowe orzecznictwo dyscyplinarne odnoszące się do sędziów.

Znaczenie tych jego uprawnień wzrasta, gdy się zważy, że na mocy ustawy z 3 grudnia 1998 r. o *odpowiedzialności dyscyplinarnej sędziów, którzy w latach 1944-1989 sprzeniewierzyli się niezawisłości sędziowskiej*⁷, orzecznictwo dyscyplinarne zadecyduje, czy odejdą z sądownictwa sędziowie skorumpowani przez swą dyspozycyjność wobec władz politycznych i administracji sądowej. Jedyną karą dyscyplinarną w tych sprawach jest wydalenie ze służby sędziowskiej. Takie orzeczenie w stosunku do sędziów w stanie spoczynku pozbawi ich tego statusu, a w ślad za nim przywilejów natury moralnej i materialnej.

V

Pisząc o wnoszeniu rewizji nadzwyczajnych w sprawach dyscyplinarnych, przeszedłem już do tej grupy uprawnień Pierwszego Prezesa, które wychodzą poza Sąd Najwyższy. Tutaj właśnie mieści się jego prawo do występowania do Trybunału Konstytucyjnego z wnioskiem o stwierdzenie zgodności aktu ustawodawczego z konstytucją albo innego aktu normatywnego z konstytucją lub aktem ustawodawczym.

Tak sformułowane uprawnienie Pierwszego Prezesa znajduje się w rozporządzeniu Prezydenta z 1991 r., w takim samym brzmieniu przed nowelizacją z marca 1999 r. i po nowelizacji (§ 11 ust. 1), natomiast nie ma odpowiedniego przepisu ani w ustawie o *Sądzie Najwyższym*, ani w ustawie z 1 sierpnia 1999 r.

⁷ Dz.U. z 1999 r., nr 1, poz. 1.

o *Trybunale Konstytucyjnym*⁸. Oczywiście nie rozporządzenie jest źródłem tego uprawnienia. Jest nim art. 191 ust. 1 pkt 1 Konstytucji, który wymienia Pierwszego Prezesa wśród podmiotów uprawnionych do składania takich wniosków. Warto w tym miejscu zauważyć, że art. 188 Konstytucji, do którego odwołuje się art. 191, w sposób szerszy i bardziej precyzyjny formułuje zadania Trybunału związane z badaniem zgodności między niższymi i wyższymi aktami normatywnymi, niż je określa rozporządzenie. Szkoda, że nowelizując je, nie wprowadzono odpowiednich korekt. Równocześnie, skoro uprawnienia Pierwszego Prezesa nie zostały w art. 191 ograniczone jedynie do wnioskowania o zbadanie zgodności wewnętrznej obowiązującego systemu normatywnego, zabrakło w rozporządzeniu, jeżeli już zawiera wyliczenie uprawnień i odpowiadających im obowiązków Pierwszego Prezesa, możliwości występowania przez niego do Trybunału Konstytucyjnego o zbadanie zgodności z konstytucją celów lub działalności partii politycznych (art. 188 pkt 4). Trzeba jednak przyznać, że takie wystąpienie wydaje się mało prawdopodobne.

Uprawnienia Pierwszego Prezesa, wynikające z art. 191 Konstytucji, będą najczęściej wykorzystywane wówczas, gdy niezgodność aktu normatywnego z aktem normatywnym wyższej rangi uwidoczni się w toku analizy orzecznictwa sądowego, a poszczególne składy sądzące nie wykażą inicjatywy w kierunku zbadania tej kwestii przez Trybunał Konstytucyjny. Asumpt do wystąpienia do Trybunału może też dać analiza stanu prawnego, związana z przygotowaniem rewizji nadzwyczajnej od orzeczenia NSA czy też dokonywana w związku z opiniowaniem projektu aktu normatywnego. Wniosek może też być spowodowany wystąpieniami lub skargami obywateli – na ręce Pierwszego Prezesa wpływa codziennie kilkadziesiąt takich pism. Oczywiście u podłoża wniosku musi być zawsze ważny interes społeczny.

Sędziowie TK wielokrotnie podkreślali, że wypowiedź Trybunału co do zgodności między dwoma aktami normatywnymi może doprowadzić do wiążącej wykładni przepisu niższego rzędu, jeżeli Trybunał stwierdzi, że tylko ściśle określona wykładnia pozwala na stwierdzenie braku sprzeczności między dwoma aktami normatywnymi. W tej sytuacji wszystkie organy państwowe, a w tym i sądy, będą musiały przestrzegać wykładni pod rygorem oparcia swej decyzji na przepisie nieważnym, gdyż nie mieszczącym się w obowiązującym systemie normatywnym. Wystąpienie Pierwszego Prezesa do Trybunału może mieć i taki cel, gdyż w pewnych wypadkach, dość zresztą wyjątkowych, może być pożyteczne ograniczenie swobody interpretacji danego przepisu, chociaż autonomia w wykładni prawa należy do ważnych atrybutów władzy sędziowskiej. Dla niej zarówno zniesiono słynne wytyczne, ograniczono liczbę zasad prawnych uchwalanych przez Sąd Najwyższy, jak i zniesiono prawo Trybunału Konstytucyjnego do dokonywania wiążącej wykładni norm prawnych.

⁸ Dz.U. nr 102, poz. 643.

VI

Omówione wyżej uprawnienie do występowania o zbadanie zgodności norm prawnych ma bardzo ograniczony wpływ na obowiązujące prawo. W przeciwieństwie do paru europejskich sądów najwyższych (np. Sądu Najwyższego Federacji Rosyjskiej), sąd polski ani jego prezes nie mają prawa do inicjatywy ustawodawczej. Rozwiązanie takie harmonizuje z trójpodziałem władz i nie należy go kwestionować. Warto przy tym pamiętać, że poza formalnymi uprawnieniami są jeszcze inne drogi wpływania na obowiązujące ustawodawstwo. Autorytet Pierwszego Prezesa jest tak duży (a przynajmniej powinien być), że jego wystąpienie do Prezesa Rady Ministrów z propozycją zmiany jakiegoś przepisu lub usunięcia luki prawnej – jeżeli jest przekonująco uzasadnione – nie może pozostać bez odzewu. Wystąpień takich w ostatnich kilku latach nie brakowało i trudno byłoby się skarżyć na ich nieskuteczność, i to bez względu na to, jaka koalicja aktualnie rządziła krajem.

Oczywiście byłoby błędem, gdyby Pierwszy Prezes nadmiernie angażował się w kształtowanie ustawodawstwa, gdyż mogłoby go to wciągnąć w spory jednoznacznie polityczne.

Opisane wyżej zaangażowanie w korekty obowiązującego ustawodawstwa nie jest bez pośredniego upoważnienia płynącego z ustawy o *Sądzie Najwyższym* i od dawna ukształtowanej praktyki. Mianowicie art. 2 ust. 4 stanowi, że „Sąd Najwyższy może” opiniować nadesłane mu projekty ustaw. Wieloletnia praktyka przekształciła to prawo w obowiązek i Sąd Najwyższy znalazł się na stałym rozdzielniku projektów ustaw przygotowywanych przez rząd, które są – jak wiadomo – objęte obowiązkowymi uzgodnieniami międzyresortowymi. Dochodzi przy tym do pewnej mistyfikacji. Ustawa w art. 2 ust. 4 mówi o opiniowaniu przez Sąd Najwyższy, ale konkretyzując to zadanie w art. 23 ust. 1 i 2 stwierdza, że to Pierwszy Prezes zleca Biuru Orzecznictwa opracowanie tych opinii, a tylko w wypadku aktów prawnych o szczególnym znaczeniu może powołać do opracowania opinii „odpowiednie zespoły sędziowskie”. A zatem z reguły samodzielnie opracowana przez Biuro Orzecznictwa opinia, jedynie zaaprobowana przez Pierwszego Prezesa i przez niego podpisana (a nie może on się znać na całym prawie i nie może zbyt głęboko wnikać w szczegóły danej dyscypliny prawniczej), jest często traktowana jako miarodajne stanowisko Sądu Najwyższego. Oczywiście Biuro Orzecznictwa jest częścią tego Sądu i pracują tam osoby o bardzo wysokich kwalifikacjach zawodowych, niemniej opinia Sądu Najwyższego opracowywana bez udziału sędziów nie ma takiego waloru jak te orzeczenia i uchwały SN, które są poprzedzone starannymi przygotowaniem i głęboką analizą dokonywaną przez sędziów SN.

Opracowywanie na użytek rządu setek opinii w ciągu roku, udział w posiedzeniach uzgadniających nowe wersje projektów po zgłoszonych uwagach,

uczestniczenie w pracach komisji parlamentarnych, przy ważniejszych projektach, jest nie tylko pracochłonne. Jest też formą rozmiękania na drobne autorytetu Sądu Najwyższego. Zamazuje nadto granice między władzą ustawodawczą a władzą sądowniczą. Wprawdzie nigdy i nigdzie nie udało się w sposób doskonały przeprowadzić podziału trzech władz, ale w tym wypadku można byłoby zrezygnować z udziału Sądu Najwyższego w postępowaniu legislacyjnym. Oczywiście nie oznacza to, aby np. w opracowaniu nowej albo nowelizacji ustawy o *Sądzie Najwyższym* (musi być dostosowana do konstytucji, chociażby ze względu na sprzeczność z konstytucją sposobu powoływania Pierwszego Prezesa i dostosowania do tego nowego trybu powoływania prezesów kierujących izbami – wpływ członków izby, kadencyjność) nie mieli się wypowiadać najbardziej zainteresowani, ale opinię powinien wyrażać Pierwszy Prezes i wyznaczeni przez niego sędziowie, a nie Sąd Najwyższy, jako najwyższy organ sądowy. To samo dotyczy podstawowych aktów prawa sądowego.

Korzystając już teraz z ustawowej fakultatywności opiniowania projektów ustaw, od kilku lat przyjęto praktykę informowania, że dany projekt nie będzie opiniowany, gdyż nie wchodzi w zakres zainteresowania Sądu Najwyższego. W przyszłości powinno dojść do wyeliminowania spośród podstawowych zadań Sądu Najwyższego sporządzania opinii o projektach aktów ustawowych.

Omawiając wpływ Pierwszego Prezesa na ustawodawstwo, należy dla porządku wspomnieć, że nałożony na niego obowiązek corocznego informowania Prezydenta i Krajowej Rady Sądownictwa „o istotnych problemach wynikających z działalności i orzecznictwa Sądu Najwyższego” (art. 10 ust. 2) dostarcza okazji do zasygnalizowania, między innymi, najpoważniejszych usterek obowiązującego ustawodawstwa. Wydaje się jednak, że takie sprawozdania tradycyjnie idą do szuflady, a rzeczywiste znaczenie mają tylko jednostkowe, indywidualne interwencje.

Art. 10 ust. 1 przewiduje również informowanie Sejmu o działalności Sądu Najwyższego, ale na wyraźne żądanie. Jak dotąd, przepis ten jest martwy. Pierwszy Prezes w ciągu ostatnich 10 lat kilkakrotnie korzystał z prawa do zabierania głosu w Sejmie i Senacie poza kolejnością mówców, w dyskusji parlamentarnej.

VII

Ostatnim uprawnieniem, a zarazem zadaniem Pierwszego Prezesa, omawianym na końcu, gdyż nie łączy się ono w żaden sposób z działalnością Sądu Najwyższego, jest pełnienie – z urzędu – funkcji przewodniczącego Trybunału Stanu.

Odkąd w Polsce na mocy ustawy z 26 marca 1982 r. *o Trybunale Stanu*⁹ został reaktywowany, po wojnie, ten Trybunał, na mocy art. 9 ust. 2 (obecnie art. 15 ust. 2) jego przewodniczącym zostawał każdy aktualnie urzędujący Pierwszy Prezes Sądu Najwyższego. Późniejsze nowelizacje tej ustawy z 1996 i 1999 r. w niczym nie zmieniły tego uregulowania.

Nie miejsce na to, aby omawiać kompetencje i funkcjonowanie Trybunału. Warto jedynie zaznaczyć, że nie jest on instytucją martwą. W tej sytuacji Pierwszy Prezes jako przewodniczący Trybunału musi podejmować wiele istotnych decyzji, jak na przykład dobór sędziów do orzekania, w konkretnej sprawie, w pierwszej i drugiej instancji, czuwanie nad prawidłowym przebiegiem postępowania przed Trybunałem itp. Dotąd przyjęta została praktyka losowania sędziów do składów – dla uniknięcia podejrzeń o stronniczy dobór składów. W żadnym składzie nie zasiadał Pierwszy Prezes, ale przewodniczył posiedzeniom pełnego składu Trybunału Stanu, których celem była wykładnia ustawy *o Trybunale Stanu*. Był też w tym Trybunale „elementem stałym”, wobec wyboru nowego składu Trybunału Stanu zawsze wówczas, gdy dochodziło do nowych wyborów parlamentarnych. Przy kadencyjności funkcji Pierwszego Prezesa ten element będzie mniej zauważalny, oczywiście pod warunkiem zmian na stanowisku tym co 6 lat.

Pełnienie funkcji przewodniczącego Trybunału ma pewne znaczenie dla podkreślenia wysokiej pozycji w państwie Pierwszego Prezesa. Jest wyrazem zaufania do jego bezstronności i wysokich kompetencji zawodowych.

VIII

Przedstawione uprawnienia Pierwszego Prezesa Sądu Najwyższego umożliwiają stwierdzenie, że tak, jak – nareszcie – nie może on już sterować orzecznictwem i działalnością uchwałodawczą Sądu Najwyższego, tak też, z drugiej strony, nie został pozbawiony wszelkiego wpływu na powyższe zadania. Wpływ ten nie ogranicza się wyłącznie do wnioskowania o wydanie określonych uchwał czy wnoszenia rewizji nadzwyczajnych, ani też do decydującego głosu, które orzeczenia SN będą publikowane w oficjalnym zbiorze orzeczeń SN, czy do większego wpływu na wiele decyzji personalnych odnośnie do obsady SN, co wynika z przewodniczenia kolegium SN i Zgromadzeniu Sędziów SN. Wszystkie te funkcje, a zarazem styl ich wykonywania, powinny być okazją do promowania określonych wartości, tworzenia atmosfery nie tylko pełnej niezawisłości w orzekaniu, ale realizacji podstawowego obowiązku sprawiedliwe-

⁹ Dz.U. nr 11, poz. 84.

go, a nie tylko zgodnego z prawem orzekania. Takie kierowanie Sądem Najwyższym powinno być podstawą autorytetu Pierwszego Prezesa, który legitymizuje jego prawo do wypowiedzania się w Parlamencie poza kolejnością mówców, zajmowania łoża blisko Marszałka Sejmu, a wreszcie przewodniczenia Trybunałowi Stanu, przed którym mogą stanąć najwyżsi dygnitarze państwa, poczynając od Prezydenta.

Jest to zadanie niełatwe. Skoro jednak Pierwszy Prezes reprezentuje na zewnątrz Sąd Najwyższy, którego głównym zadaniem, jak każdego sądu, jest ochrona praw obywateli, nie może sam się uchylić od zabrania głosu, gdy dochodzi do poważnego naruszania tych praw. Gdyby w imię „apolityczności” uchylił się od tego obowiązku – zawiedzie oczekiwania i sprowadzi swą rolę do administratora budynku, pieniędzmi i etatami. A ma stać na czele Sądu Najwyższego. To coś oznacza i do czegoś zobowiązuje, gdy ktoś – chce tego czy nie – reprezentuje w oczach wielu trzecią władzę – wymiar sprawiedliwości.

THE LEGAL POSITION OF THE FIRST PRESIDENT OF THE SUPREME COURT

Summary

Due to political transformations which came about in Poland after 1989, the legal position of the First President of the Supreme Court has essentially changed. Consequently, the author sought to discuss the direction and character of those changes. Depicting the current legal situation, he takes into consideration the entitlement of the First President of the Supreme Court, both as regards the strictly administrative actions and his entitlement directed “outside” the Supreme Court. Apart from the lucid presentation of the binding regulations, the author included a lot of information about the activity of the First President of the Supreme Court during the last decade. Moreover, makes some *de lege ferenda* remarks. They result from the contradiction between Supreme Court law and the current Constitution.

Translated by Jan Kłós

ANDRZEJ SZAJKOWSKI
Lublin

MEANDRY LEGISLACJI GOSPODARCZEJ OKRESU TRANSFORMACJI

I

Początki transformacji ustroju politycznego Polski wyznaczają daty: luty 89 – czerwiec 89 – wrzesień 89. Luty – to rozpoczęcie obrad „Okrągłego Stołu”, czerwiec – wybory do Sejmu i Senatu, wrzesień – utworzenie rządu Tadeusza Mazowieckiego. Wbrew sformułowanym natomiast opiniom, początki transformacji systemu gospodarczego nie były w Polsce wyłącznym skutkiem przemian ustrojowych i wyprzedziły zmiany polityczne 1989 r. Podobnie jak to jest dzisiaj w Chinach, gdzie zmiany systemu gospodarczego wyprzedzają przyszłe (miejmy nadzieję) przemiany polityczne, tak i w Polsce procesy przyszłej transformacji gospodarczej zaczęły się¹ w schyłkowym okresie byłego ustroju – w drugiej połowie lat osiemdziesiątych.

Po euforii 1981 r. przywódcy związkowi – oraz ich doradcy – szansę dla zreformowania gospodarki upatrywali w ideach samorządu gospodarczego². Wskutek wielkiej społecznej presji doszło do uchwalenia przez Sejm ustaw o przedsiębiorstwie państwowym i o samorządzie załogi tego przedsiębior-

¹ Chodzi tu o początek radykalnych przemian gospodarczych. Jest zrozumiałe, że bez zmiany ustroju politycznego zapoczątkowanego w 1989 r. nie byłoby możliwe pełne wprowadzenie modelu gospodarki rynkowej.

² Co do koncepcji udziału załóg w zarządzaniu przedsiębiorstwami państwowymi zob. zwłaszcza: L. Bar, *Formy prawne udziału załóg w zarządzaniu przedsiębiorstwami państwowymi*, „Państwo i Prawo” 1973, nr 10; tenże, *Konstytucyjna zasada udziału załóg w zarządzaniu przedsiębiorstwami*, „Państwo i Prawo” 1976, nr 5; M. Dąbrowski, *Przedsiębiorstwo samorządowe i jego cele*, „Polityka Społeczna” 1986, nr 3; T. Jaworski, *Demokracja w przedsiębiorstwie*, Warszawa 1984; B. Księżopolski, *Organy samorządu, dyrektor i związek zawodowy w przedsiębiorstwie państwowym. Uprawnienia, obowiązki, zasady współdziałania*, IWZZ, Warszawa 1986; W. Gabrusewicz, *Struktura organizacyjna samorządu pracowniczego przedsiębiorstwa państwowego i jej uwarunkowanie*, w: *Samorząd pracowniczy w zarządzaniu przedsiębiorstwem państwowym* (Mat. konfer.), TNOiK, Poznań 1986; J. Galicki, *Proces stanowienia organów samorządu pracowniczego przedsiębiorstwa państwowego*, w: tamże.

stwa. Były to jednak ustawy oparte w znacznej mierze na czystych utopiach, w związku z czym już w drugiej połowie lat osiemdziesiątych dla większości ekspertów było oczywiste, że stworzony przez te ustawy system kolektywnego zarządzania musi doprowadzić z czasem do załamania polskiej gospodarki. Podejmowano jednak już wówczas, niestety nieśmiało, próby reformowania reguł gospodarczych. W obszarze prawa gospodarczego trzeba odnotować dopuszczenie w ustawie z 1981 r. możliwości tworzenia przez przedsiębiorstwa państwowe – jako przedsiębiorstw wspólnych – spółek prawa handlowego³, oraz przyjęcie w 1985 r. ustawy *o przedsiębiorstwach mieszanych*, przewidującej funkcjonowanie takiego przedsiębiorstwa mieszanego w formie kapitałowej spółki handlowej, tj. w formie spółki z ograniczoną odpowiedzialnością⁴, niezależnie od możliwości tworzenia przez przedsiębiorstwa państwowe spółek cywilnych i handlowych⁵. W 1987 r. stworzono ustawowe podstawy przeciwdziałania praktykom monopolistycznym w gospodarce narodowej⁶ oraz wprowadzono możliwość przekształcania przedsiębiorstw państwowych w spółki kapitałowe – z o.o. i akcyjne⁷. W końcu 1988 r. wprowadzono w szerokim stopniu wolność gospodarczą w – opartej na liberalnych podstawach – ustawie o działalności gospodarczej. Od 1989 r. na przedsiębiorstwach państwowych ciążył obowiązek odprowadzania do budżetu tzw. dywidendy obligatoryjnej, ustalonej w zależności od wielkości funduszu założycielskiego takiego przedsiębiorstwa⁸.

Kiedy we wrześniu 1989 r. formowano rząd Mazowieckiego, w Polsce działały już setki tysięcy prywatnych przedsiębiorców, zaś w samej tylko Warszawie – tysiące prywatnych spółek z o.o. i akcyjnych, tworzonych przez zazwyczaj dobrze wykształconych, energicznych, młodych prywatnych przedsiębiorców. I prawdą jest, choć zakrawa to dziś na paradoks, że problemy dla nich stwarzały w praktyce nie tyle przepisy obowiązującego wówczas prawa, ile zaskorupiałe struktury samorządów zawodowych: cechy i inne stowarzyszenia

³ Zob. art. 11 ustawy z 25 września 1981 r. *o przedsiębiorstwach państwowych* (Dz.U. nr 24, poz. 122) oraz § 11 rozporządzenia RM z 30 listopada 1981 r. *w sprawie wykonania ustawy o przedsiębiorstwach państwowych* (Dz.U. nr 31, poz. 170) stanowiący, iż „do prowadzenia działalności gospodarczej przedsiębiorstwa wspólnego tworzy się spółkę na zasadach prawa handlowego”.

⁴ Zob. art. 4 i art. 13 ustawy z 10 lipca 1985 r. *o przedsiębiorstwach mieszanych* (Dz.U. nr 32, poz. 142).

⁵ Zob. art. 5 ustawy cyt. w przyp. 4.

⁶ Zob. ustawę z 28 stycznia 1987 r. *o przeciwdziałaniu praktykom monopolistycznym w gospodarce narodowej* (Dz.U. nr 3, poz. 18).

⁷ Zob. ustawę z 23 października 1987 r. *o zmianie ustawy o przedsiębiorstwach państwowych* (Dz.U. nr 33, poz. 181) oraz § 51a i nast. rozporządzenia RM z 8 lutego 1988 r. zmieniającego rozporządzenie *w sprawie wykonania ustawy o przedsiębiorstwach państwowych* (Dz.U. nr 6, poz. 51).

⁸ Zob. art. 12 i nast. ustawy z 31 stycznia 1989 r. *o gospodarce finansowej przedsiębiorstw państwowych* (Dz.U. nr 3, poz. 10).

rzemieślniczo-zawodowe, od lat całkiem nieźle prosperujące w warunkach podwójnego monopolu: państwowego i cechowego⁹. Działały już także tzw. firmy polonijne¹⁰, później – przedsiębiorstwa z udziałem zagranicznym w wyłącznej formie spółek kapitałowych¹¹.

W Polsce zatem przed Wielkim Otwarciem 1989 r., w schyłkowej fazie upadającego ustroju – istniały wyraźne podstawy dla przyspieszonej realizacji transformacji gospodarczej. Obowiązywały przecież cały czas – choć z ograniczeniami, traktowane czasem z przyzwrożeniem oka – zarówno przepisy Kodeksu handlowego z 1934 r. o spółkach handlowych, jak i prawo upadłościowe i układowe, prawo wekslowe i czekowe, ustawa z 1926 r. *o zwalczaniu nieuczciwej konkurencji* i wspomniana ustawa antymonopolowa. Ustawa z 1972 r. *o wynalazczości*¹² przyznała prawa do patentów podmiotom państwowym, wprowadziła obrót licencyjny i odpowiedzialność za naruszenie patentów i praw ochronnych w tym sektorze. Ustawa z 1985 r. *o znakach towarowych*¹³ przyjęła podobne zasady w zakresie oznaczeń. Dzięki uporowi polskich cywilistów, Kodeks cywilny z 1964 r., oparty na zasadzie jedności prawa cywilnego, był właściwie kontynuacją prawa obowiązującego przed wojną, z niewielkimi jedynie wtrętami prawa okresu socjalizmu. W swej budowie, języku i stylu Kodeks ten nie różnił się wiele od kodeksów cywilnych państw Europy Zachodniej. Przepisy k.c. sformułowano elastycznie i ogólnie, unikano także rozwiązań kazuistycznych, podstawowe pojęcia prawne Kodeksu zostały w większości sformułowane poprawnie. Kodeks ten w swej strukturze formalnej nie wykazuje istotnych różnic w porównaniu z ujęciami przyjętymi w państwach zachodnioeuropejskich¹⁴.

II

Przełom 1989 r. to czas wielkich zmian w sferze polityki i w sferze gospodarki. To okres realizacji Planu Balcerowicza i szerokiej społecznej akceptacji –

⁹ Zob. ustawę z 8 czerwca 1972 r. *o wykonywaniu i organizacji rzemiosła* (Dz.U. nr 31, poz. 213).

¹⁰ Zob. ustawę z 6 lipca 1982 r. *o zasadach prowadzenia na terytorium Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej działalności gospodarczej w zakresie drobnej wytwórczości przez zagraniczne osoby prawne i fizyczne* (Dz.U. nr 19, poz. 146).

¹¹ Zob. ustawę z 23 kwietnia 1986 r. *o spółkach z udziałem zagranicznym* (Dz.U. nr 17, poz. 88) oraz ustawę z 23 grudnia 1988 r. *o działalności gospodarczej z udziałem podmiotów zagranicznych* (Dz.U. nr 41, poz. 325).

¹² Zob. ustawę z 19 października 1972 r. *o wynalazczości* (Dz.U. nr 43, poz. 272).

¹³ Zob. ustawę z 31 stycznia 1985 r. *o znakach towarowych* (Dz.U. nr 5, poz. 17).

¹⁴ Por. A. Szpunar, *Wprowadzenie, w: Kodeks cywilny i inne teksty prawne*, wyd. C. H. Beck, Warszawa 1999, s. XII-XIII.

przez pewien czas – dla racji i praw ekonomii w polskiej gospodarce. Minęło już 10 lat od tego przełomu, warto więc zbadać osiągnięcia legislacji gospodarczej okresu transformacji. Reprezentatywny będzie tu, jak się wydaje, przegląd następujących segmentów prawa handlowego: 1^o – prawa przedsiębiorstw państwowych, w tym z zakresu przekształceń własnościowych, komercjalizacji i prywatyzacji; 2^o – prawa spółek, w tym jednoosobowych spółek Skarbu Państwa; 3^o – prawa giełdowego, w tym prawa o publicznym obrocie papierami wartościowymi; 4^o – prawa własności przemysłowej: prawa patentowego, prawa o znakach towarowych i prawa konkurencji; 5^o – prawa bankowego, w tym ustawowej regulacji łączenia się banków; 6^o – bloku przepisów k.c. dotyczących obrotu profesjonalnego.

(Ad 1). W prawie przedsiębiorstw państwowych na uwagę zasługuje: po pierwsze, ustawa z 1990 r. regulująca prywatyzację przedsiębiorstw państwowych¹⁵, zastąpiona nową ustawą z 1996 r. o komercjalizacji i prywatyzacji tych przedsiębiorstw¹⁶; po drugie, ustawa z 1993 r. *o restrukturyzacji finansowej przedsiębiorstw i banków*¹⁷. Cechą wspólną tych trzech różnych regulacji ustawowych jest preferencyjne, szczególnie korzystne traktowanie przedsiębiorstw państwowych, z naruszeniem konstytucyjnej zasady równości wszystkich podmiotów gospodarczych. Ustawodawca polski jakby już zapomniał, że ustawa z 1981 r. *o przedsiębiorstwach państwowych* ukształtowała je jako „samodzielne, samorządne i samofinansujące się” organizacje gospodarcze. A przecież jeżeli samodzielne – to i samoopowiedzialne, a zatem również i „samoupadające”. W praktyce wszakże konsekwencje kiepskich rządów samorządów ponoszą kontrahenci tych przedsiębiorstw oraz podatnicy. Protesty uliczne załóg oraz strajki zaowocowały przyjęciem „paktu o przedsiębiorstwie”. W rezultacie wprowadzono nowe przywileje dla przedsiębiorstw państwowych i ich załóg – kolejne preferencyjne rozwiązania prawne zawarte w ustawach czasu transformacji.

W ustawie *o restrukturyzacji finansowej przedsiębiorstw i banków* zgodnie z art. 20 ust. 1 zawarcie ugody bankowej wiąże wszystkich wierzycieli. Chodzi tu również o zasady przymusowej zamiany wierzytelności na akcje lub udziały w spółce z o.o. (zob. art. 16 ust. 3). Następuje to wówczas, gdy propozycja ugody opracowana przez bank (chodzi tu o bank państwowy lub bank, w którym Skarb Państwa ma więcej niż 50% akcji) zostanie zaakceptowana przez dłużnika oraz wierzycieli mających łącznie więcej niż 50% sumy wierzy-

¹⁵ Zob. ustawę z 13 lipca 1990 r. *o prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych* (Dz.U. nr 51, poz. 298 ze zm.).

¹⁶ Zob. ustawę z 30 sierpnia 1996 r. *o komercjalizacji i prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych* (Dz.U. nr 118, poz. 561 ze zm.).

¹⁷ Zob. ustawę z 3 lutego 1993 r. *o restrukturyzacji finansowej przedsiębiorstw i banków oraz o zmianie niektórych ustaw* (Dz.U. nr 18, poz. 82 ze zm.).

telności (objętych bankowym postępowaniem ugodowym). Z reguły wystarcza zatem zgodne działanie banku i przedstawiciela urzędu skarbowego. Ich zgoda zastępuje zgodę wszystkich pozostałych wierzycieli, którzy w zamian za swoje należności z tytułu dostaw surowców, podzespołów i materiałów uzyskują praktycznie bezwartościowe akcje lub śladowej wielkości udziały w spółce z o.o. – powstałej z przekształcenia tego przedsiębiorstwa.

W układzie: bank (państwowy) – dłużnik (przedsiębiorstwo państwowe) – urząd skarbowy (państwowy) – i wierzyciele (zazwyczaj prywatni), w wyniku dokonanego w majestacie prawa tego, nazwijmy rzecz po imieniu – „ustawowego przekrętu” – otrzymujemy: (a) oddłużenie przedsiębiorstwa państwowego, z reguły kosztem wierzycieli, czyli firm prywatnych; (b) uzyskanie przez bank dokonujący tego ustawowego „hokus-pokus” dodatkowych środków pieniężnych lub obligacji skarbowych; dolary z funduszu z USA na oddłużenie przedsiębiorstw przejął minister finansów, w zamian za nie obligacje skarbowe przekazuje bankom (zob. art. 52 ustawy o restrukturyzacji); (c) wierzyciele prywatni otrzymują niewiele znaczące śladowe udziały lub akcje; nie mogą oni jednak płacić nimi swoich długów – np. wobec banków, które sfinansowały ich transakcje z przedsiębiorstwami państwowymi tak przedziwnie zmienionymi w spółki. Wierzyciele prywatni stają się więc głównymi przegranymi gospodarczej transformacji w III Rzeczypospolitej – będącej przecież państwem prawa; (d) natomiast pracownicy przedsiębiorstwa państwowego, którzy w ramach samorządu załogi tego przedsiębiorstwa doprowadzili je do ruiny – otrzymują najpierw półdarmowe, a dzisiaj już całkowicie darmowe akcje w spółce tak cudownie oddłużonej przez państwowego właściciela i swych politycznych możnych protektorów: posłów uważnie liczących głosy elektoratu załóg wciąż przecież licznych przedsiębiorstw państwowych.

Rozwiązania prawne ustawy *o prywatyzacji przedsiębiorstw państwowych*, a następnie ustawy o komercjalizacji i prywatyzacji tych przedsiębiorstw poszły niestety jeszcze dalej w kierunku stwarzania prawnych kombinacji. W miejsce obowiązującego „za komuny” przepisu art. 29 ustawy z 1981 r. *o przedsiębiorstwach państwowych*¹⁸ i § 51e ust. 2 pkt 1 rozporządzenia wykonawczego Rady Ministrów (z 8 lutego 1988 r.), stanowiącego, iż „aktywa i pasywa przekształconego przedsiębiorstwa podlegają ustaleniu na podstawie sporządzonego bilansu i inwentaryzacji składników majątkowych”, a spółka powstała z przekształconego przedsiębiorstwa przejmuje wierzytelności i zobowiązania tego przedsiębiorstwa – przyjęto w art. 27 ustawy o komercjalizacji, że kapitał zakładowy spółki powstałej z przekształcenia przedsiębiorstwa państwowego powiększa się o wartość długów tego przedsiębiorstwa, zaś w art. 28 tej ustawy – iż przedsiębiorstwo to przekształca się w spółkę z udziałem Skarbu Państwa oraz

¹⁸ Dz.U. z 1987 r., nr 35, poz. 201.

wierzycieli, jeżeli zgodę na objęcie udziałów wyrażą wierzyciele mający powyżej 50% sumy wierzytelności, a zatem znowu – gdy zażąda tego bank finansujący państwowego dłużnika i urząd skarbowy – główni wielcy wierzyciele bankrutującego przedsiębiorstwa. Z lekceważeniem zasad Kodeksu handlowego, dotyczących tworzenia spółek kapitałowych – organizacji o rzetelnym, zweryfikowanym kapitale – wspomniane ustawy wprowadzają na rynek dziwne twory o kapitale powstałym z długów¹⁹, ze współnikami, co zostali nimi wbrew swej woli²⁰ – z naruszeniem zasady, że uczestnikiem spółki może być ten tylko, kto tego chce (kto ma taką wolę), bo *affectio societatis* jest od czasów rzymskich koniecznym warunkiem uczestnictwa w spółce.

Co więcej, ustawa o komercjalizacji wprowadza nowe kolejne odstępstwa od podstawowych reguł Kodeksu handlowego. Przymusza ona zarządy tak powstałych spółek do zgłaszania ich do rejestru handlowego w sytuacji, gdy za złożenie takiego podpisu pod wnioskiem o rejestrację grozi odpowiedzialność majątkowa (z Kodeksu handlowego) za składanie oświadczeń niezgodnych z rzeczywistym stanem rzeczy²¹. Na szczęście, niestaranny, niechlujny prawodawca „zapomniał” uchylić przy okazji – wobec tych członków zarządu – ogólne przepisy Kodeksu handlowego o odpowiedzialności zarządców spółek kapitałowych.

Również jednak i ta ustawa dość hojnie „uwłaszcza” pracowników byłych przedsiębiorstw, teraz zaś już spółek²². Tak, jakby musiała być jakaś nagroda za doprowadzenie współzarządzanego przedsiębiorstwa do ruiny. Głównymi przegranymi są natomiast znowu dotychczasowi prywatni kontrahenci oraz podatnicy. Polska zaś nadal pozostaje państwem prawa i zmierza konsekwentnie do rynkowej gospodarki. Poszkodowani przecież sami są sobie winni. Dlaczegoż, nierozważni, wchodzili w stosunki prawne z takim przedsiębiorstwem? Wszyscy są wprawdzie wobec prawa równi, ale – wiadomo – państwowi są równiejsi.

(Ad 2). W prawie spółek, w tym w zakresie jednoosobowych spółek Skarbu Państwa, legislacja gospodarcza ostatnich 10 lat przebiega linią dość zygawkową. Przywrócono spółkę komandytową²³, wprowadzono w Kodeksie handlowym dość trafne korekty – jednocześnie jednak stworzono różne spółki resortowe, o reżimie prawnym z reguły niejasnym²⁴. Zastrzeżenia powstają

¹⁹ Zob. art. 50 ust. 1 pkt 2 ustawy cyt. w przyp. 17 oraz art. 27 ust. 1 ustawy cyt. w przyp. 16.

²⁰ Zob. art. 26 ust. 2 *in fine* ustawy cyt. w przyp. 16.

²¹ Zob. art. 10 ust. 1 ustawy cyt. w przyp. 16.

²² Zob. art. 36 ustawy cyt. w przyp. 16.

²³ Zob. ustawę z 31 sierpnia 1991 r. o zmianie Rozporządzenia Prezydenta Rzeczypospolitej – Kodeks handlowy (Dz.U. nr 94, poz. 418).

²⁴ Zob. np. ustawę z 29 grudnia 1992 r. o radiofonii i telewizji (Dz.U. z 1993 r., nr 7, poz. 34 ze zm.) oraz ustawę z 18 stycznia 1996 r. o kulturze fizycznej (Dz.U. nr 25, poz. 113 ze zm.).

też co do jednoosobowych spółek Skarbu Państwa, ich ustroju i co do niekiedy wprost „pasożytniczego” sposobu funkcjonowania rad nadzorczych²⁵.

Wiadomo, że w gospodarce rynkowej dominującą formą przedsiębiorstwa jest spółka handlowa, zwłaszcza gdy chodzi o znacznie większe przedsiębiorstwa. Jest to sposób nie tylko na łączenie kapitałów. Komplementarnie można powiązać ze sobą różnorakie wartości, tworząc wspólne przedsiębiorstwa umożliwiające osiąganie zysków. Polskie prawo spółek wymaga jednak głębokich korekt i modernizacji. Dziś do obrotu dopuszcza się spółki kapitałowe (z o.o. i akcyjne) w praktyce w ogóle pozbawione kapitału. Spółka z o.o. może powstać z majątkiem nie starczającym na miesięczną pensję dla zarządu²⁶, spółka akcyjna – z majątkiem zbyt małym na zakup samochodu²⁷.

Według Komisji Kodyfikacji Prawa Cywilnego przepisy Kodeksu handlowego z 1934 r. nie powinny być podstawą do rekonstruowania jego pierwotnej treści, należy je natomiast przyjąć za podstawę nowej przyszłej ustawy – Kodeksu spółek handlowych, aktu dostosowanego do potrzeb obrotu i w pełni zharmonizowanego z prawem europejskim²⁸. Po uzgodnieniach międzyresortowych i przyjęciu przez Radę Ministrów oraz Sejm w pierwszym czytaniu – projekt ustawy jest obecnie przedmiotem prac komisji sejmowych²⁹.

W Polsce przed wojną przedsiębiorca prowadzący działalność w większym rozmiarze winien był się ujawnić w rejestrze handlowym (art. 4 k.h.). Ujawnieniu podlegały dane osobowe, firma, siedziba i zakres działalności. Należało dołączyć również notarialnie uwierzytelniony wzór podpisu kupca (art. 70 k.h.). Spełniony był zatem postulat jawności osób profesjonalnie działających w obrocie gospodarczym. Dziś półtora miliona przedsiębiorców indywidualnych i spółek cywilnych korzysta z wpisów do ewidencji urzędów gminnych. Stan ewidencji i praktyka wpisów urągają nierzadko wymaganiom rynku. W obrocie krajowym działają podmioty często używające oszukańczej nazwy; mamy tu hurtownie, konsorcja, holdingi. Regionalne i wojewódzkie firmy przemysłowo-handlowe i „międzynarodowe”, w których element zagraniczny sprowadza się jedynie do obcojęzycznej nazwy, nierzadko istnieją do czasu, gdy trzeba płacić za pobrany towar. Praktyka banków i doniesienia mediów ujawniają stale tych „gminnych” przedsiębiorców, bezkarnie buszujących na krajo-

²⁵ Zob. np.: J. Szwaaja, *Jednoosobowe spółki Skarbu Państwa. Zagadnienia ustrojowe*, „Studia Prawnicze” 1996, z. 1-4.

²⁶ Zgodnie z art. 159 § 2 Kodeksu handlowego minimalna wysokość kapitału zakładowego w spółce z o.o. wynosi 4 tys. złotych.

²⁷ Zgodnie z art. 311 § 1 i 3 Kodeksu handlowego minimalny kapitał akcyjny w spółce akcyjnej wynosi 100 tys. złotych, jednakże dla uzyskania rejestracji spółki wystarczy wpłacenie 25 tys. złotych.

²⁸ Zob. S. Sołtysiński, A. Szajkowski, J. Szwaaja, *Założenia reformy prawa spółek handlowych (z prac Komisji Kodyfikacyjnej Prawa Cywilnego)*, „Prawo Spółek” 1997, nr 6.

²⁹ Zob. Druk nr 1687 z 4 lutego 2000 r. – Sejm Rzeczypospolitej Polskiej, III kadencja.

wym rynku. Dlaczego jednak 10 lat okresu transformacji nie starczyło na przywrócenie kilku przepisów przedwojennego prawa – pozostaje zagadką. Trzeba mieć nadzieję, że wejście w życie ustawy o *Krajowym Rejestrze Sądowym*³⁰ i ustawy *Prawo działalności gospodarczej*³¹ zmieni choć w części tę niezrozumiałą sytuację. Konieczne będzie wszakże objęcie wszystkich przedsiębiorców regulacjami dotyczącymi firmy przedsiębiorcy, zwłaszcza o ujawnianiu danych tej osoby.

W świetle obowiązującego prawa wszystkie spółki jawne podlegają ujawnieniu w rejestrze handlowym, obowiązek zgłoszenia do rejestru ciąży na każdym wspólniku (art. 79 § 2 k.h.). Wpis musi objąć firmę, siedzibę, zakres działalności i dane wspólników. Dane te zawiera wypis z rejestru, pozwalając ustalić osobę kontrahenta. W tym względzie nic się od czasów przedwojennych nie zmieniło – z tym jednak wyjątkiem, że prawo jest dziś bezkarnie łamane. W obrocie uczestniczą tysiące takich spółek. Zakres działalności i skala pobranych kredytów wskazują jednoznacznie na charakter spółki jawnej. W praktyce nie żąda się jednak wpisu do rejestru, akceptując bezprawny stan spółki cywilnej. W konsekwencji działają szeroko różne firmy – widma. Są to tzw. ukryte spółki jawne, dziwactwo bałaganu okresu transformacji. Winą prawodawcy jest natomiast ułatwianie tego kamuflażu – przez wpis do ewidencji podmiotów gospodarczych.

(Ad 3). Prawo o publicznym obrocie papierami wartościowymi jest niewątpliwie sukcesem czasów transformacji. Obie ustawy – ta z 1991 r.³² i obecna z 1997 r.³³ – przyczyniły się do przyspieszenia przemian, stworzyły w świecie dobry wizerunek polskiej gospodarki. Prawda, pewne konstrukcje obecnie obowiązującej ustawy budzą wątpliwości, zwłaszcza w zakresie powstania praw z papierów wartościowych (akcji) dopuszczonych do obrotu (art. 7 ust. 2). Są to jednak detale, które życie z czasem skoryguje. Ważne, że mamy w Polsce nowoczesne prawo giełdy.

(Ad 4). Prawo własności przemysłowej, w tym prawo konkurencji, to prawo nowoczesne, sprzyjające transformacji. Niewątpliwie pozytywnie trzeba ocenić ustawę o *zwalczaniu nieuczciwej konkurencji*³⁴. W końcowym stadium prac

³⁰ Zob. ustawę z 20 sierpnia 1997 r. o *Krajowym Rejestrze Sądowym* (Dz.U. nr 121, poz. 769).

³¹ Zob. ustawę z 19 listopada 1999 r. *Prawo działalności gospodarczej* (Dz.U. nr 101, poz. 1178).

³² Zob. ustawę z 22 marca 1991 r. *Prawo o publicznym obrocie papierami wartościowymi i funduszach powierniczych* (Dz.U. nr 35, poz. 155 ze zm.).

³³ Zob. ustawę z 21 sierpnia 1997 r. *Prawo o publicznym obrocie papierami wartościowymi* (Dz.U. nr 118, poz. 754 ze zm.).

³⁴ Zob. ustawę z 16 kwietnia 1993 r. o *zwalczaniu nieuczciwej konkurencji* (Dz.U. nr 47, poz. 211 ze zm.).

w Sejmie znajduje się także przyszyły całościowy „kodeks” własności przemysłowej; nasuwa on wszakże zastrzeżenia i liczne wątpliwości.

(Ad 5). Prawo bankowe, choć nowoczesne, budzi kontrowersje. W pewnym stopniu pogorszone stan sprzed transformacji, gdy obowiązywało prawo bankowe z 1989 r.³⁵ Ustawa z 1997 r.³⁶, uchwalona po przyjęciu Konstytucji z 2 kwietnia tego roku, wymaga zmiany ze względu na jawną sprzeczność z Konstytucją³⁷.

O ile właściwie uregulowano status kuratora, to zdumienie budzą kompetencje zarządu komisarycznego banku (zob. art. 145 ust. 2 *Prawa bankowego* z 1997 r.). Na ustanowiony w banku zarząd komisaryczny przechodzi prawo podejmowania uchwał i decyzji we wszystkich sprawach zastrzeżonych do właściwości władz i organów tego banku. Pozostaje zagadką, w jakim celu zarządowi komisarycznemu – organowi powołanemu do bieżącego zarządu – przyznaje się również prawo decydowania o emisji akcji lub zasadach połączenia tego banku z innym bankiem. Jest to wkraczanie w sferę praw właścicielskich innego podmiotu: zarząd ten może doprowadzić do przejścia kontroli banku przez obce osoby, również do tzw. wrogiego przejęcia. Przyznaniu tych nadzwyczajnych kompetencji nie towarzyszy jednak określenie jakichkolwiek zasad odpowiedzialności. Prawo bankowe nic w tym zakresie niestety nie stanowi.

Jeszcze dalej idą przepisy o przejęciu banku (art. 148). Komisja Nadzoru Bankowego może wydać decyzję o przejęciu banku, w wyniku której spółka i organy banku ulegną rozwiązaniu, a cały majątek banku przejmie inny podmiot, zupełnie arbitralnie wskazany przez Komisję. Bez orzeczenia sądu i procedury likwidacji, bez ustalenia rzeczywistej wartości gruntów i budynków, akcji i udziałów – mienie jednego podmiotu prawa cywilnego przechodzi w drodze decyzji administracyjnej na rzecz podmiotu wskazanego przez Komisję. Trudno wprost uwierzyć, że wspomniane regulacje przyjęto już po uchwaleniu nowej konstytucji³⁸. Równie krytycznie ocenić należy przepisy ustawy z 1996 r. o łączeniu i grupowaniu banków³⁹. Z naruszeniem zasady bezpieczeństwa obrotu wyłączono w ustawie tej przepisy o kontroli aportów⁴⁰. Uchylając stosowanie postanowień o ochronie wierzycieli łączących się spółek, naruszono zasadę, że Polska jest państwem prawa.

³⁵ Zob. ustawę z 31 stycznia 1989 r. *Prawo bankowe* (Dz.U. nr 4, poz. 21 ze zm.).

³⁶ Zob. ustawę z 29 sierpnia 1997 r. *Prawo bankowe* (Dz.U. nr 140, poz. 939 ze zm.).

³⁷ Tak np. art. 68 *Prawa bankowego* z 1997 r. jest sprzeczny z przepisami rozdz. III o źródłach prawa Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. nr 78, poz. 483).

³⁸ Wspomniany przepis *Prawa bankowego* narusza art. 64 ust. 2 i 3 Konstytucji RP.

³⁹ Zob. ustawę z 14 czerwca 1996 r. *o łączeniu i grupowaniu niektórych banków w formie spółki akcyjnej* (Dz.U. nr 90, poz. 406 ze zm.).

⁴⁰ Tj. art. 313 k.h. – zob. art. 13 ust. 2 pkt 1 ustawy cyt. w przyp. 39.

(Ad 6). Optymizmem natomiast napawają kolejne nowelizacje Kodeksu cywilnego. Nowe brzmienie art. 1 proklamuje dziś kategorycznie zasadę jedności prawa cywilnego. Przyjęto zasadę równości wszystkich podmiotów prawa cywilnego. Uchylono uprzywilejowanie własności państwowej, ujednociono również samo pojęcie własności. Zdefiniowano pojęcie przedsiębiorstwa w znaczeniu przedmiotowym (art. 55¹), unowocześniono zasady przedawniania roszczeń (art. 117). Proklamowano w sposób stanowczy zasadę wolności umów (art. 353¹), przywrócono klauzulę *rebus sic stantibus* (art. 357¹). Sformułowano w nowy sposób wymóg należytej staranności dłużnika prowadzącego działalność gospodarczą (art. 355 § 2). W celu ochrony interesów konsumenta korzystniej unormowano sposób wydawania i moc wiążącą wzorców umownych (art. 384-385). Ujednociono pojęcie umowy sprzedaży (art. 535), zmodyfikowano umowy dostawy, kontraktacji i robót budowlanych. Korzystniej dla klientów zmieniono także zasady dotyczące ubezpieczeń. Kodeks uzupełniono przepisami o przekazie i papierach wartościowych, wprowadzono możliwość waloryzacji świadczeń pieniężnych (art. 358), rozszerzono katalog ograniczonych praw rzeczowych, zniesiono też ograniczenia w obrocie gruntami rolnymi.

Reasumując: po pierwsze – trzeba z żalem odnotować złą kontynuację złego prawa przedsiębiorstw państwowych. Nadal sektor ten stanowi „czarną dziurę” polskiej gospodarki. Traktowane w sposób szczególny, oddłużane i dotowane przedsiębiorstwa państwowe wciąż stanowią problem. Ich pracownicy poprzez darmowe akcje przechwytyją własność wypracowaną przez całe społeczeństwo. Brak tu równości prawa, brak zwykłej przyzwoitości. Po drugie – w zakresie prawa spółek konieczna jest szybka modernizacja Kodeksu handlowego, odejście od resortowych szczególnych regulacji, uporządkowanie zasad funkcjonowania jednoosobowych spółek Skarbu Państwa. Po trzecie – w zakresie prawa własności przemysłowej z dość dużą obawą oczekujemy tej nowej ustawy, niezbyt przemyślanego tworu Urzędu Patentowego oraz Parlamentu⁴¹. Po czwarte – prawo bankowe wymaga pilnego dostosowania do norm konstytucyjnych. Po piąte – czekamy na dalszą modernizację Kodeksu cywilnego, na uregulowanie statusu prawnego indywidualnego przedsiębiorcy, na unormowanie prawne nowych typów umów: leasingu, franchisingu, umów rynku kapitałowego. Po szóste – dalszego porządkowania wymaga prawo papierów wartościowych, przepisy o rachunkowości i o upadłości.

⁴¹ Projekt tej ustawy spotkał się z krytyczną oceną ekspertów Sejmu i Senatu.

III

Jeżeli istnieją sensowne koncepcje ekonomiczne, z reguły prawo rzadko stanie na przeszkodzie ich realizacji. Pomimo licznych słabości i luk obowiązujące prawo umożliwia przebudowę gospodarki. Jak wspomniano, w przemiany transformacji gospodarczej lat dziewięćdziesiątych Polska weszła bez większych trudności – z optymistycznym oczekiwaniem na nowe, lepsze prawo. Szkopuł jednakże w tym, że polską rewolucję 1989 r. zrodził ruch związków zawodowych, nadto nadal pewne założenia socjalizmu są dosyć żywe w szerokich obszarach społecznej świadomości. W konsekwencji mamy wspomniane niekonsekwencje i meandry legislacji gospodarczej.

Konkluzje wydają się raczej oczywiste. Tu nie chodzi o poglądy i oceny różnych środowisk, grup i osób, ale o uporządkowanie przyjętego systemu wartości i zgodność ustaw zwykłych z konstytucją. W płaszczyźnie aksjologicznej prawo gospodarcze czeka dziś gruntowna przebudowa. Trzeba zapewnić również zgodność tego prawa z konstytucją.

THE MEANDERS OF ECONOMIC LEGISLATION
IN THE PERIOD OF TRANSFORMATION

Summary

The present study analyzes Polish economic legislation in the period of transformation. The author reviews the following parts of the trade law: the law of the state enterprise, the law of companies, the law of the stock exchange, the law of industrial property, the bank law and a block of the civil code regulations as regards professional turnover. Discussing Polish legislation, the author evaluates it and puts forward some critical remarks especially about the state enterprises and trade companies.

Translated by Jan Kłós

WACŁAW URUSZCZAK
Kraków

UDZIAŁ DUCHOWIEŃSTWA W KODYFIKACJI PRAWA POLSKIEGO W PIERWSZEJ POŁOWIE XVI WIEKU

*Gdyż pod jednym królem albo panem jeden lud poddany
nie ma rozmaitego prawa pożywać, aby nie był jako dziw
rozmaite głowy mający, potrzebno pospolitemu dobremu,
aby jednym i jednakim prawem tako w Krakowie jako w Pol-
szcze byli sądzeni*

(Statuty Kazimierza Wielkiego)¹

I. UWAGI WSTĘPNE

Przez wiele wieków od początków polskiej państwowości prawo polskie było prawem zwyczajowym. Prawo stanowione rozwijało się w formie jednostkowych lub grupowych przywilejów, formułujących normy szczególne o charakterze wyjątkowym w stosunku do powszechnych norm prawa zwyczajowego. Rozwój ustawodawstwa rozpoczął się dopiero w wieku XIV po zjednoczeniu państwa, które przez dwa poprzednie stulecia przeżywało okres rozbicia dzielnicowego. Do narodzin ustawodawstwa doszło za panowania Kazimierza Wielkiego. Związane to było z dążeniem władcy do umocnienia Królestwa za pomocą wewnętrznych reform. Jedną z nich była ożywiona działalność ustawodawcza, zrazu podejmowana w formie luźnych ustaw, a następnie w formie obszernych statutów, wydanych osobno dla dwóch głównych prowincji państwa: Wielkopolski w latach 1357/1362 i w niedługi czas później dla Małopolski, uznawanych niekiedy, choć nieściśle, za pierwszą „kodyfikację” prawa polskiego. Uchwalenie Statutów Kazimierzowskich nastąpiło pod wpływem doświadczeń kościelnych na polu ustawodawstwa. Badania nad Statutami wykazały ich związek z pierwszą kodyfikacją polskich statutów synodalnych,

¹ *Starodawne Prawa Polskiego Pomniki*, t. I, Kraków 1856, s. 47 (w przekładzie Świętosława z Wojcieszyna z 1459 r.).

przygotowaną i ogłoszoną w 1357 r. przez arcybiskupa Jarosława Bogorie Skotnickiego, bliskiego współpracownika króla Kazimierza².

Średniowieczne ustawodawstwo polskie miało charakter fragmentaryczny, zmieniający lub uzupełniający normy prawa zwyczajowego. Narastanie materiału ustawodawczego, kiedy nie istniały pewne i ustalone sposoby publikacji i rejestracji norm stanowionych, rodziło negatywne zjawiska niepewności i nieznaności prawa. „Podług czasów starości – czytamy w Prologu do Statutów Kazimierza Wielkiego – w ziemiach państwu naszemu poddanych wiele rzeczy w sędziach niejednostajnie a podług umysłów jakkolwiek o jeden i tenżeisty czynnek inako a rozmaicie rozstrzygniony a skazany bywają”³. Przeciwdziałano temu przez tworzenie zbiorów prawa. Najstarsze polskie rękopiśmienne zbiory prawnicze pochodzą właśnie z XV w. Zawierają one przeważnie teksty polskich statutów, począwszy od Statutów Kazimierza Wielkiego. Zachowało się ich zaledwie 30. Powstały one jako prywatne prace, sporządzane dla potrzeb praktycznych, najprawdopodobniej przez pisarzy sądowych⁴.

Pod koniec XV w. zainteresowania zbiorami prawa przejawiało państwo. Kodyfikacja sprzyjała wzmocnieniu władzy królewskiej. Była doniosłym czynnikiem centralizacji, ułatwiała usprawnienie i skuteczność aparatu państwowego, zwłaszcza wymiaru sprawiedliwości, który od końca XV w. w Polsce przeżywał poważny kryzys. Urzędowy charakter prac nad tworzeniem zbiorów prawa nadał im rangę prac kodyfikacyjnych. W ich wyniku powstawały kodeksy, to jest zbiory normujące całość prawa bądź większy jego wycinek. Opatrzona sankcją państwową, zastępowały dotychczasowe źródła prawa. Zainteresowanie państwa sprawą tworzenia zbiorów prawa dało początek oficjalnej akcji kodyfikacyjnej, trwającej w Polsce od początku do niemal połowy XVI w. Można wyróżnić w niej dwa zasadnicze okresy. W pierwszym, sięgającym końca lat dwudziestych XVI w., podejmowane były wysiłki zmierzające w kierunku stworzenia zbioru prawa zarówno stanowionego, jak zwyczajowego. Usiłowano w ten sposób zaspokoić społeczny głód poznania prawa, przejawiający się w formie żądań szlachty przygotowania takiego zbioru. W okresie drugim, przypadającym na lata dwudzieste i początek trzydziestych, akcja zbierania prawa nabrała charakteru właściwej akcji kodyfikacyjnej, której celami były: uporządkowanie prawa stanowionego, ujednoczenie prawa zwyczajowego, unifikacja prawa w państwie⁵.

W ruchu kodyfikacji prawa w Polsce zaangażowani byli reprezentanci Kościoła katolickiego. Udział duchowieństwa stanowił wynik ścisłych więzów

² Zob. S. Roman, *Geneza Statutów Kazimierza Wielkiego*, Kraków 1961, s. 146 n.

³ Archiwum Komisji Prawniczej (dalej cyt.: AKP), t. III, Kraków 1895, s. 232.

⁴ AKP, t. II, Kraków 1921, s. XI-L.

⁵ Zob. W. UruszczaK, *Próba kodyfikacji prawa polskiego w pierwszej połowie XVI. Koryktura praw z 1532 r.*, Warszawa 1979, s. 23 n.

pomiędzy ówczesnym państwem a Kościołem, którego liczni przedstawiciele należeli do elit intelektualnych i politycznych monarchii. Udział duchownych w akcji kodyfikacyjnej dawał gwarancję nadania jej wysokiego poziomu technicznego. Chodziło bowiem o osoby legitymujące się wykształceniem prawniczym, z reguły uniwersyteckim, w zakresie prawa kanonicznego lub rzymskiego. Nie brakowało też przedstawicieli kleru, którzy mieli za sobą wiele lat doświadczeń praktycznych w kościelnym lub państwowym wymiarze sprawiedliwości. Część z nich pozostawała w służbie państwowej jako sekretarze królewscy⁶.

II. KANCLERZ WIELKI JAN ŁASKI I JEGO STATUT

Początki akcji kodyfikacyjnej prawa polskiego są słabo poznane z braku dostatecznych źródeł. Nie wiemy też, czy istotnie wydrukowane w Lipsku w 1487/1488 r. tzw. *Syntagmata*, stanowiące najstarszy drukowany zbiór prawa polskiego, były jej pierwszym rezultatem⁷. Zbiór tego rodzaju mógł bowiem powstać z inicjatywy prywatnej, jak liczne rękopiśmienne zbiory polskiego prawa z XV w.

Z całą pewnością natomiast oficjalnym dziełem kodyfikacyjnym był zbiór prawa wydany drukiem w Krakowie w 1506 r. pt. *Commune incliti Regni Poloniae privilegium constitutionum et indultum publicitus decretorum approbatorumque*, znany pod swoją skróconą nazwą „Statutu Łaskiego”⁸. Z tekstu królewskiej confirmacji dowiadujemy się, że na sejmie radomskim w 1505 r. zgłoszono prośby o wydanie przywilejów i statutów Królestwa oraz o udostępnienie ich grodom i ważniejszym kościołom. Najprawdopodobniej prace zaczęte zostały już wcześniej. W legacji na wielkopolski sejmik przedsejmowy w Kole w 1505 r. król informował szlachtę o postępie prac nad statutem i zapewniał o ich rychłym ukończeniu⁹. Poza tym świadczy o tym sama zawartość zbioru. Jego przygotowanie nie byłoby możliwe bez poważnej kwerendy archiwalnej.

⁶ Sekretarzom królewskim w czasach Zygmunta I obszerną monografię poświęcił A. Wyczański – *Między kulturą a polityką. Sekretarze królewscy Zygmunta Starego (1506-1548)*, Warszawa 1990.

⁷ Zob. S. Roman, *Wstęp*, w: *Polskie statuty ziemskie w redakcji najstarszych druków (Syntagmata)*, opr. L. Łysiak i S. Roman, Wrocław–Kraków 1958, s. 20 n.

⁸ S. Kutrzeba, *Historia źródeł dawnego prawa polskiego*, t. I, Lwów–Warszawa–Kraków–Lwów 1925, s. 233 n.

⁹ *Akta Aleksandra*, wyd. F. Papèe, *Monumenta Medii Aevi Poloniae Historica*, t. XIX, Kraków 1927, nr 303, s. 513-514.

Inicjatorem i głównym twórcą tego zbioru był kanclerz koronny, a później arcybiskup gnieźnieński i prymas polski – **Jan Łaski**¹⁰. Postać ta zasługuje z całą pewnością na przypomnienie.

Przyszedł na świat w 1456 r. w Łasku, w rodzinie szlacheckiej herbu Korab. Obdarzony wyjątkowymi zdolnościami posiadał znaczną wiedzę, pomimo braku uniwersyteckiego wykształcenia. Z kancelarią królewską związał się od swoich lat młodzieńczych. W 1480 r. jego nazwisko występuje na liście notariuszy. Od 1490 r. pełnił wpływową funkcję sekretarza królewskiego. W 1503 r. został kanclerzem wielkim Królestwa Polskiego. Jako kanclerz kierował polityką wewnętrzną i zagraniczną państwa. Inicjował akty ustawodawcze wydawane przez króla i sejm, m. in. konstytucje z 1505 r. Jego bezpośrednim dziełem był wspomniany drukowany zbiór urzędowy praw Królestwa Polskiego. Na zamieszczonym w tym zbiorze drzeworycie, przedstawiającym *Corpus Regni*, widzimy w środku postać Jana Łaskiego, zbliżającego się do siedzącego na tronie króla Aleksandra¹¹. Jest w sutannie, jak przystało na duchownego. Widzimy szczupłą ogoloną twarz z głęboko osadzonymi oczyma i wydatnym nosem. Głowę przyozdabiają krótko obcięte włosy. W wyciągniętych przed siebie rękach trzyma: w prawej tłok pieczętny, w lewej zaś dokument z zawieszoną pieczęcią. Rysunek ma znaczenie symboliczne i dobrze odzwierciedla czołową rolę, jaką w ówczesnym państwie pełnił kanclerz wielki.

Śmierć króla Aleksandra spowodowała stopniową utratę politycznych wpływów kanclerza. Wzorem swoich poprzedników, król Zygmunt I preferował wokół siebie nowe twarze. Przy jego poparciu kanclerz Łaski – pomimo że wcześniej żadnej godności biskupiej nie sprawował – dostąpił w 1510 r., dzięki królewskiemu poparciu, najwyższej w Polsce godności kościelnej – gnieźnieńskiego arcybiskupstwa. Zaraz potem złożył urząd kanclerza wielkiego, który król powierzył swemu bliskiemu przyjacielowi i najbliższemu współpracownikowi – Krzysztofowi Szydłowieckiemu. W następnych latach Łaski uważany był za oponenta dworskiej grupy rządzącej. Uwidocznili się to zwłaszcza w czasach wszechwładzy Bony i jej kamaryli, które przypadły na późne lata trzydzieste i czterdzieste.

Pasterzowanie archidiecezją zyskało Łaskiemu pochlebnią opinię. Starał się też uporządkować prawo kościelne. Doprowadził do kodyfikacji polskiego ustawodawstwa synodalnego, ogłaszając w 1525 r. *Statuta nova provinciae Gnesnensis*. Inspirował, niedoprowadzone do końca, prace Macieja Śliwnickie-

¹⁰ O kanclerzu wielkim, arcybiskupie Janie Łaskim, zob.: Z. Kaczmarczyk, *O kanclerzu Janie Łaskim*, Warszawa 1955; E. Zivier, *Neuere Geschichte Polens*, Bd. I, Gotha 1915; *Polski słownik biograficzny*, t. XVIII, Wrocław 1974, s. 229-236.

¹¹ Por. B. Miodońska, *Przedstawienie państwa polskiego w Statucie Łaskiego z r. 1506*, „Folia Historica Artium PAN” 1968, t. V, s. 19-68; taż, *Władca i państwo w drzeworycie krakowskim książkowym XVI w.*, w: *Renesans. Sztuka i ideologia*, Warszawa 1976, s. 80-81.

go nad kodyfikacją prawa miast w Polsce i w Prusach (1522). Zasłużył się też jako mecenas sztuki. Zmarł 19 maja 1531 r. w Kaliszu.

Sam Statut Łaskiego pomyślany był jako zbiór prawa obowiązującego w Polsce. Zapowiadał to jego tytuł, który w tłumaczeniu na język polski brzmiał: „Przesławnego Królestwa Polskiego przywileje, konstytucje i zezwolenia urzędowe oraz uznane dekrety” (*Commune incliti Regni Poloniae privilegium constitutionum et indultum publicitus decretorum approbatorumque*). Był to obszerny foliał, liczący prawie 1000 kart. Pomieszczono w nim źródła prawa polskiego, a więc statuty i dekrety królewskie, konstytucje sejmowe, traktaty międzynarodowe oraz dwa spisy prawa zwyczajowego ziemi krakowskiej. Poza tym zawierał on źródła prawa obowiązującego w miastach: *Speculum saxonum* (Zwierciadło saskie), *Ius civile Magdeburgensis* (Prawo miejskie Magdeburga) oraz romanistyczny traktat prawniczy nieznanego bliżej mistrza Rajmunda pod tytułem *Summa legum levis, brevis et utilis*.

W dziele Łaskiego znalazły się też źródła prawa o charakterze mieszanym państwowo-kościelnym, będące wynikiem porozumienia między władzą świecką i duchowną. Chodzi tu o tak zwany arbitraż Jarosława oraz o ordynację biskupa krakowskiego Bodzany w sprawie dziesięcin.

III. DUCHOWNI WSPÓŁAUTORZY „FORMULA PROCESSUS” Z 1523 R.

Okres drugi akcji kodyfikacyjnej przypadął na lata dwudzieste XVI w. Był to w dziejach Polski okres wewnętrznych tarć między monarchą i wspierającą go arystokracją świecką i kościelną z jednej oraz szlachtą średnią z drugiej strony. Panujący ówczesnie król Zygmunt I w rządach swoich opierał się na senacie, a ściślej – jego górze. Nie dopuszczał myśli o jakimkolwiek partnerstwie politycznym średniej szlachty, traktując ustrój parlamentarny jako swoją fasadę. Szlachta występowała przeciwko temu w imię hasła „naprawy i egzekucji prawa”, co w rezulacie oznaczało przywrócenie mocy obowiązującej wszelkim prawom gwarantującym demokrację szlachecką. W ścisłym powiązaniu z wydarzeniami politycznymi tego okresu działały komisje kodyfikacyjne¹².

Pierwsza komisja kodyfikacyjna powołana została na sejmie piotrkowskim w 1519 r.¹³ Weszli do niej: wojewoda lubelski Andrzej Tęczyński, sędziowie

¹² Uruszczak, *Próba kodyfikacji*, s.71 n.

¹³ Zob. konstytucję sejmową z 1519 r. publ. w: *Volumina Constitutionum*, t. I (1493-1549), vol. 1 (1493-1526), wyd. S. Grodziski, I. Dwornicka, W. Uruszczak, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 1996, s. 306.

ziemscy – Jan Spławski (poznański) i Stanisław Kazanowski (sandomierski), przedstawiciele szlachty – Mikołaj Taszycki, Jan Herbut i Mikołaj Lanckoroński (z Małopolski) oraz Wojciech Kaczkowski, Jan Wietwieński i Mikołaj Gomoliński (z Wielkopolski), a ponadto dwaj duchowni doktorowie prawa – Jan Grot i Jerzy Myszkowski. Przewodniczącym komisji został wspomniany Andrzej Tęczyński. Zadaniem komisji było „poprawienie statutów sprzecznych, usunięcie wadliwych oraz ujednoczenie prawa zwyczajowego” (*consuetudines et processus iudicarios omnium terrarum et palatinatum regni in unam formulam redigant*), którego spisy, tak jak poprzednio, mieli nadesłać wojewodowie.

Rekrutujący się spośród stanu duchownego członkowie komisji byli znakomitymi znawcami prawa.

Jan Grot z Rudy Dybowskiej (ur. ok. 1470 r.)¹⁴ był doktorem obojga praw (*utriusque iuris*). Tytuł ten uzyskał najprawdopodobniej we Włoszech. Związany był najpierw z prymasem arcybiskupem gnieźnieńskim Andrzejem Boryszewskim, a potem z jego następcą na stolicy prymasowskiej – Janem Łaskim. Objąwszy w 1505 r. kanonię kościoła katedralnego sprawował w kościele gnieźnieńskim szereg odpowiedzialnych funkcji, między innymi podskarbiego kapitulnego. Arcybiskup Jan Łaski cenił jego wiedzę prawniczą, powierzając mu wykłady z prawa kanonicznego w szkole katedralnej. Wielokrotnie reprezentował kapitułę na synodach prowincjonalnych – w Kole w 1509 r. oraz w Łęczycy w 1512 i 1517 r. Nie jest wykluczone, że jako zdolny prawnik brał udział w redagowaniu statutów uchwalonych przez synod w 1512 r. Cieszył się wielkim zaufaniem prymasa Łaskiego, o czym świadczy fakt powołania go na wykonawcę testamentu byłego kanclerza koronnego. Zmarł 4 lipca 1532 r. Pochowany został w katedrze gnieźnieńskiej, gdzie do dzisiaj zachował się jego nagrobek.

Jerzy Myszkowski (ur. w 1480 r.) pochodził z zamożnej rodziny Myszkowskich¹⁵ herbu Jastrzębiec, osiadłej w księstwie zatorskim. Był młodszym synem Mikołaja „Młodszego” z Przeciszowa († po 1478 r.) i Anny z Łabędziów; zapewne dlatego przeznaczono go do stanu duchownego. Studiował w Krakowie (1499-1501), a następnie we Włoszech, gdzie uzyskał tytuł doktora praw¹⁶. Wykształcenie, ogłada, tytuł naukowy i wrodzone zdolności umożliwiły mu wstąpienie na służbę kanclerza Jana Łaskiego.

¹⁴ Zob. biogram w: J. Korytkowski, *Pralaci i kanonicy Katedry metropolitalnej gnieźnieńskiej od roku 1000 aż do dni naszych podług źródeł archiwalnych*, t. II, Gniezno 1883, s. 156-157.

¹⁵ O rodzinie Myszkowskich zob.: T. Zychliński, w: *Złota Księga Szlachty Polskiej*, t. IX, Poznań 1887, s. 73-108. Biogram Jerzego Myszkowskiego podał J. Korytkowski, *Pralaci*, t. III, s. 65-67; tablica genealogiczna u W. Dworzaczka, *Genealogia*, Warszawa 1959, tabl. 130.

¹⁶ Z tytułem tym występuje w źródłach. Por. m. in.: AKP I, s. 378; *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, ed. B. Ulanowski (t. I-II, *Monumenta Medii Aevi Historica*, t. XIII-XVI, Kraków 1894-1902), t. I, nr 2959, s. 644; *Matricularium Regni Poloniae summaria*, ed. T. Wierzbowski, pars IV, vol. 2, nr 11703, Warszawa 1912.

W latach 1506-1510, kiedy Łaski był kanclerzem koronnym, Myszkowski działał w kancelarii jako pisarz królewski¹⁷. Po promocji kanclerza na godność arcybiskupa gnieźnieńskiego i prymasa Polski (1510) odszedł z kancelarii. Dzięki poparciu arcybiskupa w październiku 1517 r. został kanonikiem gnieźnieńskim i kanclerzem kapituły¹⁸. W jej imieniu występował na synodach prowincjalnych w latach 1521, 1527¹⁹. Jego umiejętności prawnicze były znane i doceniane. W 1523 r. wraz z Janem Chojeńskim wyznaczony został przez arcybiskupa Łaskiego za aprobatą synodu prowincjalnego do opracowania nowego zbioru statutów prowincji polskiej²⁰. On też zapewne redagował tekst uchwał synodu w 1527 r.²¹ Świadectwem rozległej wiedzy prawniczej Myszkowskiego jest także opinia prawna, tzw. *Consilium in causa decimarum*, udzielona biskupowi kujawskiemu Maciejowi Drzewickiemu w sporze ze szlachtą pomorską o dziesięciny, rozstrzygniętym w 1527 r. wyrokiem sądu polubownego na korzyść biskupa²². W królewskim dekrete z 13 sierpnia 1530 r. wymieniono jego nazwisko wraz z następującymi tytułami: *causarum curie episcopi Cracoviensis auditor, utriusque iuris doctor*²³.

Pod koniec lat dwudziestych XVI w. Myszkowski zbliżył się do podkanclerzego Piotra Tomickiego. Przy jego poparciu uzyskał ostatecznie w 1528 r. kanonię krakowską, o którą czynił już starania w czasie misji dyplomatycznej, jaką odbył w 1524 r. w imieniu arcybiskupa Łaskiego do Stolicy Apostolskiej²⁴. Tomicki zwracał się w tej sprawie do rzeczników interesów polskich w Rzymie (kardynała – protektora Polski, a także do doktora Stanisława Rzeczycy), nazywając Myszkowskiego „mężem prawym i pełnym wiedzy” (*vir probus et eruditus*)²⁵. Współpraca z podkanclerzym Tomickim nie oznaczała bynajmniej zerwania z dotychczasowym protektorem. Nadal należał do

¹⁷ *Akta Aleksandra*, nr 329, s. 546; Archiwum Główne Akt Dawnych w Warszawie (dalej cyt.: AGAD), Rach. król. 36, k. 33; 40, k.72.

¹⁸ Korytkowski, *Prałaci*, t. III, s. 65; *Złota Księga*, t. IX, s. 74.

¹⁹ *Acta capitulorum*, t. I, nr 2959, s. 644 i nr 3036, s. 657; Korytkowski, *Prałaci*, t. III, s. 65.

²⁰ Prawdopodobnie synod w 1527 r. delegował go również do diecezji wrocławskiej w celu zbadania położenia Kościoła w związku z szerzącą się reformacją (Bibl. Kórnicka, rkps 228, s. 298-302).

²¹ *Materiały do historii ustawodawstwa synodalnego w Polsce w w. XVI*, ed. B. Ulanowski, AKP, t. I, Kraków 1895, s. 378.

²² Bibl. Czartoryskich, rkps 359, s. 1-49. Zob. J. Korytkowski, *Arcybiskupi gnieźnieńscy, prymasowie i metropolici polscy od roku 1000 aż do roku 1821*, t. II, Poznań 1888, s. 780-781.

²³ *Starodawne Prawa*, t. VI (Kraków 1880), s. 382, dekret nr 428.

²⁴ Tamże.

²⁵ *Acta Tomiciana. Epistolae, legationes, responsa, actiones, res gestae Serenissimi principis Sigismundi eius nominis primi, regis Poloniae [...] per Stanislaum Gorski [...] collectae*, (t. I-XVIII, Poznań–Wrocław–Kraków 1852-1999), t. X, nr 98, s. 110, a także nry: 99 (s. 111), 100 (s. 112), 111 (s. 121). Stanisław Rzeczyca (Rzeczycki), kanonik gnieźnieński, penitencjariusz apostolski w Rzymie. Zob. Korytkowski, *Prałaci*, t. III, s. 439-440.

osób, które Łaski darzył zaufaniem. W testamencie były kanclerz zaliczył go do grona najserdeczniejszych przyjaciół (*carissimus amicus*)²⁶.

Jako kanonik krakowski Myszkowski brał aktywny udział w działalności kapituły, o czym świadczyć może choćby fakt, że w 1529 r. został wyznaczony do oszacowania jej dóbr²⁷. Dnia 30 kwietnia 1533 r. objął on godność archidia-kona krakowskiego po Janie Chojeńskim²⁸.

Równolegle działał na forum publicznym jako sekretarz królewski²⁹. W imieniu Tomickiego brał udział wraz z Benedyktem Izdbieńskim w sejmie piotrkowskim w grudniu 1534 r.³⁰ Największe jednakże zasługi położył w pracach kodyfikacyjnych prawa ziemskiego, w które był zaangażowany począwszy od 1519 r. Aktywność publiczną Myszkowskiego przerwała śmierć Tomickiego i odrzucenie *Korektury praw* (1534). Nadal natomiast pełnił różne funkcje kościelne. Zmarł po długiej chorobie w sierpniu 1543 r.³¹

O pracach komisji kodyfikacyjnej z 1519 r. nic bliżej nie wiadomo; sądzić jednak można, że zostały one podjęte. Na kolejnym bowiem sejmie, który odbył się w Bydgoszczy w 1520 r., nakazano ich kontynuowanie w celu „emen-dacji praw i konstytucji”³². Zmieniono wówczas częściowo skład komisji. Nazwiska nowych jej członków nie są jednak znane. Najprawdopodobniej jednym z nich był kanonik krakowski, a zarazem sekretarz królewski Mikołaj Zamoy-ski. Wskazuje na to inskrypcja z jego nagrobka w katedrze krakowskiej, za-notowana przez Filipa Padniewskiego³³.

Rezultaty prac komisji z 1519/1520 r. przedłożono na sejmie piotrkowskim, zwołanym w końcu 1523 r., w postaci projektu nowego kodeksu prawa procesowego, tzw. *Formula processus*, unifikującego i reformującego dotychczasowe prawo procesowe. Reakcja posłów była różna. Wielkopolanie, którzy stanowili ówczesnie główną ostoję opozycji szlacheckiej, odmówili przystępowania do obrad, oświadczając, że „nie chcą praw inaczej naprawiać ani interpretować

²⁶ H. Zeissberg, *Johannes Łaski Erzbischof von Gnesnen (1510-1531) und sein Testament*, Wien 1874, s. 177.

²⁷ Uruszcza k, *Próba kodyfikacji*, s. 130.

²⁸ Archiwum Kapitułne w Krakowie (dalej cyt.: AKK), *Acta cap. Cracoviensis; Acta actorum*, nr III, k. 97 i 97. W. Dworzaczek (*Genealogia*, tabl. 130), który za L. Łętowskim (*Katalog biskupów, prałatów i kanoników krakowskich. Prałaci i kanonicy krakowscy*, t. III, Kraków 1852, s. 356) mylnie podał rok 1540.

²⁹ Por. *Acta Tomiciana*, t. XIV, nr 23, s. 42. Zob. też: W y c z a ń s k i, *Między kulturą*, s. 26, 258.

³⁰ *Acta Tomiciana*, t. XVI/2, nr 641, s. 475-476.

³¹ Msza i egzekwie za jego duszę odbyły się 9 VIII 1543 r. AKK, *Acta cap. Crac.*, nr IV, k. 1. Por. też: S. Starowski, *Monumenta Sarmatarum viam universae carnis ingressorum*, Cracoviae 1655, s. 34.

³² *Corpus Iuris Polonici. Sectionis primae. Privilegia, statuta, constitutiones, edicta [...]* (vol. III-IV, ed. O. Balzer, Cracoviae 1906-1910), vol. IV, s. 46.

³³ Por. Uruszcza k, *Próba kodyfikacji*, s. 103.

tylko jako brzmia i jako je sami rozumieją”. Wahających się w tej mierze posłów małopolskich skłonili do przyjęcia *Formula* panowie krakowscy; miała tedy obowiązywać w południowych województwach: krakowskim, sandomierskim, lubelskim, ruskim, bełskim i podolskim. Ogłoszono ją drukiem wraz z innymi konstytucjami sejmowymi z lat 1507-1523 w zbiorze urzędowym, tzw. Statucie Zygmunta I z 1524 r. W następnych latach Wielkopoleanie zmienili zdanie. Kolejno poszczególne ziemie wielkopolskie godziły się na jej przyjęcie. Jako ostatnie przyjęły ją województwa poznańskie i kaliskie w 1553 r.

Formula processus stanowiła bardzo udaną kodyfikację prawa procesowego. W 111 artykułach obok norm prawa procesowego zawierała formuły czynności prawnych i procesowych. Nie wyczerpywała wszystkich zagadnień prawnych; nie była pełną kodyfikacją. Z istoty swej przypominała znane w literaturze prawniczej podręczniki prawa procesowego kościelnego, tzw. *ordines iudicarii*. W stosunku do dotychczas obowiązującego prawa przyniosła wiele istotnych reform, polegających na skróceniu i odformalizowaniu procesu. Należy dodać, że swoją moc obowiązującą zachowała do końca niepodległego bytu I Rzeczypospolitej.

IV. „CORRECTORES SPIRITUALES IURIS POLONICI” Z LAT 1526-1532 KOREKTURA PRAW Z 1532 R.

Uchwalenie *Formula processus* nie mogło zadowolić żadnej ze stron. Opozycja szlachecka domagała się egzekucji praw. Dla monarchii zaś kodeks prawa procesowego był realizacją tylko części planów w zakresie kodyfikacji. Dlatego też w styczniu 1526 r., na sejmie w Piotrkowie, powołano nową komisję. Weszli do niej z ramienia senatu dwaj wojewodowie: sandomierski – Andrzej Tęczyński, zastąpiony w 1528 r. przez Ottona Chodeckiego, inowrocławski – Stanisław Tomicki; dwaj kasztelanowie: lubelski – Jan Tęczyński, zmieniony w 1528 r. przez Piotra Firleja, płocki – Jan Wietwieński. Z ramienia kancelarii królewskiej zasiadali w niej trzej sekretarze królewscy, a zarazem przedstawiciele stanu duchownego: Jerzy Myszkowski, Mikołaj Zamoyski i Benedykt Izdbieński. Reprezentantów szlachty wybrały natomiast sejmiki, zwołane w tym celu 4 marca 1526 r. W sumie komisja liczyła 22 osoby. Jak wynika z konstytucji sejmowej, zadaniem jej było przygotowanie przyszłej „egzekucji praw”. Miała bowiem przejrzeć całe obowiązujące prawo „od deski do deski”, zbadać prawa publiczne i prywatne, wskazać to, co wymaga naprawy. W ten sposób komisja przygotowałaby obrady przyszłego sejmu powołanego „do naprawienia praw pospolitych i wymierzenia stanom sprawiedliwości” (*ad reformanda communia iura et unicuique statui iustitiam ministrandam*).

O Jerzym Myszkowskim była już mowa. Przyjrzyjmy się więc dwóm pozostającym duchownym – członkom komisji korektorów prawa.

Mikołaj Zamoyski (ur. w 1472 r.) pochodził z niezamożnego w tym czasie rodu Zamoyskich herbu Jelita. Ojcem jego był Florian Zamoyski, wójt w Krasnym, matką Anna Komorowska. Karierę swą rozpoczął od pełnienia funkcji sekretarza wojewody sandomierskiego (1508), którego poparcie utorowało mu drogę do kancelarii królewskiej i stanowiska sekretarza królewskiego (1515)³⁴. Kilka lat później został referendarzem królewskim (1519)³⁵. Z tego tytułu pobierał ze skarbu królewskiego pensję roczną 160 złotych³⁶. Równocześnie wspinał się po szczeblach kariery duchownej. Przed 1511 r. spotykamy go z tytułem prepozyta chełmińskiego, kilka lat później objął prepozyturę tarnowską, w 1517 r. postąpił na kanonikę krakowską, w 1531 r. na scholasterię łęczycką. W diecezji krakowskiej sprawował urząd oficjała. Był też delegatem kapituły krakowskiej na synod łęczycki w 1523 r., obok archidiacona Jana Chojeńskiego, przyszłego biskupa krakowskiego i kanclerza koronnego³⁷.

Zamoyski był wybitnym prawnikiem, choć nie miał tytułu doktora. Jako znawca prawa kanonicznego, jak też rodzimego polskiego, działał w sądownictwie królewskim w charakterze referendarza³⁸ oraz brał udział w wielu komisjach dla rozgraniczenia dóbr królewskich³⁹. W pracach nad kodyfikacją prawa polskiego uczestniczył – jak wiadomo – najprawdopodobniej od 1520 r. Być może on właśnie – jak to już wzmiankowano – był rzeczywistym autorem *Formula processus*⁴⁰. O jego powiązaniach politycznych wiadomo niewiele. Władysław Pociecha zwrócił uwagę, że Zamoyski przyjaźnił się z ludźmi z obozu Łaskiego, Tęczyńskimi i Janem Tarnowskim, należał zaś do przeciwników Tomickiego⁴¹. Zmarł 25 maja 1532 r. po długiej chorobie w wieku 60 lat.

³⁴ AGAD, Rach. król. 36, k. 9'; *Corpus Iuris*, vol. III, s. 325. Zob. Wyczański, *Między kulturą*, s. 28, 68, 272.

³⁵ AGAD, Rach. król. 49, k. 29: "D. Zamoszki racione expeditionis flor. 80 et racione servicii referendarie flor. 80"; por. także pismo Zygmunta I z 15 X 1519 r., druk. w: *Archiwum Sanguszków*, ed. B. Gorczak, t. V, Lwów 1897, s. 131.

³⁶ Por. AGAD, Rach. król. 64, k. 41'; 67, k. 16.

³⁷ *Matricularium*, pars IV, vol. 2, nr 9817; AKK, *Acta cap. Crac.*, nr II, k. 317', 318, 374; *Acta Tomicianiana*, t. XIII, nr 249, s. 237; *Matricularium*, pars IV, vol. 1, nr 3094.

³⁸ *Decreta in iudiciis regalibus tempore Sigismundi I. Regis Poloniae a. 1507-1531 Cracoviae celebratis lata*, ed. M. Bobrzyński, *Starodawne Prawa*, t. VI, nry: 165 (1519), 207 (1521), 519 (1525), 380 (1527), 401 (1527), 493 (1531). Zob. też: B. Grzegorzewski, *Sądownictwo królewskie w pierwszej połowie rządów Zygmunta Starego*, Lwów 1906, s. 231, n. 2.

³⁹ Por. *Matricularium*, pars III, nr 3094, 3893; AGAD, Rach. król. 51, k. 37; 50, k. 23.

⁴⁰ UruszczaK, *Próba kodyfikacji*, s. 103.

⁴¹ W. Pociecha, *Królowa Bona (1494-1557). Czasy i ludzie Odrodzenia*, t. II, Poznań 1949, s. 17. Konflikt Zamoyskiego z Piotrem Tomickim, o którym pisze Pociecha, powołując się na list Tomickiego do Stanisława Gomolińskiego z 8 XII 1528 r. (*Acta Tomicianiana*, t. X, nr 457, s. 441), mógł być jednak przejściowy.

Benedykt Izdbieński (ur. w 1488 r.) pochodził ze średniozamożnej szlachty kaliskiej⁴². Przeznaczony do kariery duchownej, w wieku 17 lat wstąpił do krakowskiej Akademii, gdzie odbył studia na wydziale *artes*⁴³. W 1509 r. został pisarzem konsystorza gnieźnieńskiego. W 1517 r., przy poparciu dworu królewskiego i zapewne także podkanclerza Piotra Tomickiego, z którym był spokrewniony, otrzymał kanonię poznańską⁴⁴. Dalsza kariera wymagała jednakże pogłębienia wykształcenia. W tym właśnie celu Izdbieński udał się na dwa lata (1519-1521) do Włoch, gdzie studiował na uniwersytecie w Padwie⁴⁵. Po powrocie do kraju wstąpił na służbę do kancelarii królewskiej⁴⁶. W latach 1526-1535 należał do najbliższego otoczenia biskupa Tomickiego⁴⁷. Biskup krakowski powierzył mu wiele doniosłych, publicznych i prywatnych spraw. Do najważniejszych należało sprawowanie w 1529 r. po sejmie warszawskim poselstwa do króla w imieniu episkopatu. Izdbieński miał wówczas przedstawić królowi stanowisko kleru i bronić jego praw przed atakami szlachty. Z listów, jakie Tomicki pisał wtedy do króla, wynika, że darzył on swego posła całkowitym zaufaniem⁴⁸. W latach tych Izdbieński pełnił wiele funkcji publicznych i kościelnych. W okresie 1526-1528 uczestniczył w akcji kodyfikacyjnej, udzielał się również w sądownictwie królewskim⁴⁹. W 1533 r. był poborcą podatkowym w ziemi kaliskiej⁵⁰.

Śmierć biskupa Piotra Tomickiego 29 października 1535 r. nie przekreśliła kariery Izdbieńskiego. Dzięki swoim zaletom i umiejętnościom zbliżył się do

⁴² Biogramy Benedykta Izdbieńskiego zob. m. in.: Łętowski, *Katalog biskupów krakowskich*, t. III, s. 100-110; Korytkowski, *Pralaci*, t. II, s. 207-216; t. III, s. 76; I. Kaniewska, *Izdbieński Benedykt*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. X, Warszawa-Kraków 1962, s. 194-195; J. Nowacki, *Dzieje Archidiecezji Poznańskiej*, t. II, *Archidiecezja Poznańska w granicach historycznych i jej ustrój*, Poznań 1964, s. 97-98.

⁴³ *Album studiosorum Universitatis Cracoviensis*, t. II, fasc. I (*ab anno 1490 ad annum 1515*), ed. A. Chmiel, Cracoviae 1892, s. 93.

⁴⁴ AKH III, nr 272, s. 279; Korytkowski, *Pralaci*, t. II, s. 208.

⁴⁵ *Acta capitulorum*, t. I, nr 1074, s. 209 i nr 1097, s. 215.

⁴⁶ AGAD, Rach. król. 53, k. 26: *Isdbenski notarius Regie Mtis*. Por. też k. 22. J. Korytkowski błędnie tedy przyjmował, że był on wówczas sekretarzem królewskim. O działalności Izdbieńskiego jako sekretarza królewskiego zob.: Wycański, *Między kulturą*, s. 25, 253.

⁴⁷ Por.: *Acta Tomiciana*, t. IX, nr 233, s. 238. Zob. też: L. Hajdukiewicz, *Księgozbiór i zainteresowania bibliofilskie Piotra Tomickiego na tle jego działalności kulturalnej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1961, s. 112-113.

⁴⁸ *Acta Tomiciana*, t. XI, nr 70, s. 65. Por. także listy Tomickiego: do Bony (tamże, nr 71, s. 65-66), J. Chojeńskiego (tamże, nr 72, s. 66-67), W. Międzyleskiego (tamże, nr 73, s. 67), A. Krzyckiego (tamże, nr 75, s. 68) czy samego Izdbieńskiego (Bibl. Czartoryskich, *Teki Naruszewicza*, t. 43, nr 201, s. 635-636).

⁴⁹ *Starodawne Prawa*, t. VI, *Decreta*, s. 358. B. Grużewski (*Sądownictwo królewskie*, s. 50, n. 2) uważał, iż Izdbieński był wówczas referendarzem. Wydaje się to jednak wątpliwe, gdyż w tym czasie jako referendarze działali Mikołaj Zamoyski i Bernard Maciejowski.

⁵⁰ *Acta Tomiciana*, t. XV, nry 273 i 510, s. 377 i 711.

biskupa krakowskiego i kanclerza koronnego Piotra Gamrata⁵¹, szybko zdobywając sobie jego poparcie i zaufanie. Po objęciu przez Gamrata arcybiskupstwa gnieźnieńskiego był jego wikariuszem generalnym i oficjałem w diecezji krakowskiej. W 1541 r. został prokuratorem generalnym kapituły, zaś w 1542 r. kantorem kapituły krakowskiej⁵². W latach 1541-1543 kapituła wybrała go swym reprezentantem w naradach z arcybiskupem Gamratem, jak również powierzyła mu rolę delegata na synody prowincjalne w 1542 i 1544 r.⁵³

Równolegle Izdbieński działał na forum państwowym. W 1540 r. jako sekretarz królewski⁵⁴ reprezentował króla na sejmiku wschowskim, a w 1544 r. był posłem sejmu do szlachty oświęcimsko-zatorskiej⁵⁵. Protekcja Gamrata i królowej Bony, do której stronników należał arcybiskup, zapewniła Izdbieńskiemu godność biskupa i miejsce w senacie. W styczniu 1546 r. został biskupem elektem kamienieckim. Kiedy jednak jeszcze przed jego konsekracją zmarł biskup poznański Paweł Wolski, król desygnował byłego korektora na wakujące biskupstwo⁵⁶. Rządy w diecezji poznańskiej nowy biskup objął 27 września 1546 r.⁵⁷

Będąc pasterzem kościoła poznańskiego, Benedykt Izdbieński zasłynął jako propagator akcji kontrreformacyjnej⁵⁸. W sejmach za czasów Zygmunta Augusta nie brał już udziału z powodu choroby. Zmarł 18 stycznia 1553 r. w Ciężeniu. Jego bratankowie wystawili mu w katedrze poznańskiej wspianą renesansowy nagrobek, dłuta Jana Michałowicza z Urzędowa⁵⁹.

Rezultaty pracy komisji z 1526 r. nie są znane. Najprawdopodobniej były to wstępne szkice przyszłego projektu. Wykorzystane zostały przez kolejną komisję kodyfikacyjną, utworzoną w 1532 r. na sejmie krakowskim⁶⁰. Tym

⁵¹ Piotr Gamrat, biskup kamieniecki (1531), krakowski (1538), arcybiskup gnieźnieński (1541) i jednocześnie dożywotni biskup krakowski. Zmarł 27 VIII 1545 r. Por.: K. Hartleb, w: *Polski słownik biograficzny*, t. VII (Kraków 1948), s. 264-266; Korytkowski, *Arcybiskupi*, t. II, s. 81-134.

⁵² AKK, *Acta cap. Crac.*, nr III, k. 308, 323, 365, 419'; Korytkowski, *Pralaci*, t. II, s. 208; *Matricularium*, pars IV, vol. 3, nr 20 973.

⁵³ AKK, *Acta cap. Crac.*, nr III, k. 336', 337', 377', 389, 389', 400, 406; IV k. 34' (1544).

⁵⁴ Korytkowski, *Pralaci*, t. II, s. 211, n. 3. Znajduje to potwierdzenie w Rach. król. 105, k. 15 (D. Isdbiensi secretario Regie Mtis) czy k. 18 (In manus d. Isdbiensi secretario Regie Mtis). We wcześniejszych Księgach Skarbowych Izdbieński jako sekretarz królewski nie występuje.

⁵⁵ AGAD, Rach. król. 105, k. 15; BJ, rkps 6561 III, s. 67-68.

⁵⁶ Nominatem był już 16 IV 1546 r. (AKK, *Acta cap. Crac.*, nr IV, k. 147'). Zapiska w MK (*Matricularium*, pars IV, vol. 1, nr 7715) z 28 IV 1546 r. nazywa go „electus Posnaniensis”. Wybór kanoniczny przez kapitułę poznańską miał miejsce w maju 1546 r. (Korytkowski, *Pralaci*, t. II, s. 212).

⁵⁷ J. Nowacki (ed.), *Zapiski historyczne XVI wieku*, „Roczniki Historyczne” 23 (1957), s. 192.

⁵⁸ Zob. J. Bukowski, *Dzieje reformacji w Polsce*, t. I, Kraków 1886, s. 321; W. Zakrzewski, *Powstanie i wzrost reformacji 1520-1572*, Lipsk 1870, s. 60.

⁵⁹ H. Kozakiewiczowa, *Rzeźba XVI wieku w Polsce*, Warszawa 1984, s. 102-103.

⁶⁰ UruszczaK, *Próba kodyfikacji*, s. 115 n.

razem, mając na względzie konieczność przyśpieszenia prac, powołano komisję w wąskim, zaledwie sześciuosobowym składzie. W jej skład weszli wyłącznie prawnicy, czynni w sądach królewskich lub ziemskich. Ich nazwiska figurują w konstytucjach sejmowych z 1532 r.⁶¹ Byli to: z Małopolski – Jan Pieniążek i Bernard Maciejowski, z Wielkopolski – Mikołaj Niemojewski i Maciej Krzyżanowski oraz wspomniani już duchowni referendarze królewscy – Mikołaj Zamoyski i Jerzy Myszkowski. Śmierć Zamoyskiego spowodowała konieczność znalezienia jego następcy w gronie *correctores iuris Polonici*. Osobą tą był Benedykt Izdbieński, czynny na polu kodyfikacji w poprzednim okresie.

Rezultatem prac komisji działających w latach 1526-1532 był projekt kodeksu prawa polskiego, ogłoszony drukiem w Krakowie w 1532 r., pt. *Statuta Regni Poloniae recens recognita et emendata*, częściej określane jako Korektura praw (*Correctura iurium*)⁶². W 930 artykułach obejmowała całość ówczesnego prawa polskiego w układzie systematycznym, którego podstawą był układ 5 ksiąg podzielonych na tytuły i artykuły, zwane „statutami” lub *capitulae*. Księga pierwsza zawiera przepisy o źródłach prawa, o władzy królewskiej, o prawach Kościoła i urzędach; księga druga normuje proces sądowy wraz z organizacją sądów ziemskich; księga trzecia obejmuje prawo rodzinne, opiekuńcze, spadkowe i częściowo rzeczowe, a także szczegółowe przepisy dotyczące mieszczan, chłopów i innych grup społecznych. W księdze czwartej zamieszczono przede wszystkim zobowiązania oraz prawo karne. Księga piąta stanowi w całości zbiór formuł procesowych oraz formuł wpisów do ksiąg sądowych.

Korektura obejmowała całe ówczesne polskie prawo sądowe. Jej redaktorzy projektowali – po uzyskaniu zgody sejmu – włączyć do niej także przywileje ziemskie. Nadano jej charakter wyłącznego źródła prawa, wyraźnie wykluczono możliwość stosowania innych sprzecznych z nią statutów czy zwyczajów. Używanie partykularnego prawa było możliwe tylko w przypadku ziem nowo przyłączonych, które zastrzegły sobie to w przywilejach inkorporacyjnych. Wyłączność Korektury jako źródła prawa wzmacniała zasada analogii, przewidziana w art. 2, który nakazywał, iż w razie zaistnienia przypadków nieuregulowanych w pomniku sprawa miała być rozstrzygana według innych statutów podobnych lub autentycznych wyroków sądowych.

Korektura unifikowała prawo w skali całego państwa. Wynikało to z art. 2, jak też ze szczegółowych klauzul unifikacyjnych zawartych w wielu artykułach, które nakazywały stosowanie danej normy Korektury we wszystkich sądach Królestwa.

⁶¹ Druk współczesny w Krakowie w 1532 r. Zob. też wydania w *Acta Tomiciana*, t. XIV, nr 23, s. 41-55; *Volumina constitutionum*, t. 1, vol. 2 (1527-1549), wyd. W. Uruszczak, S. Grodziski, I. Dwornicka, Warszawa 2000, s. 92-104.

⁶² Wydana powtórnie drukiem przez M. Bobrzyńskiego w *Starodawne Prawa*, t. III, Kraków 1874.

Z praw obcych korzystano z prawa kanonicznego zarówno powszechnego, jak też partykularnego polskiego (konkretnie ze zbioru statutów prowincjonalnych Jana Łaskiego z 1527 r.). Co do prawa rzymskiego trudno przesądzać, czy sięgano wprost do *Corpus iuris civilis*. Wydaje się, że jednak nie. Korzystano natomiast z jakiejś popularnej literatury romanistycznej. Wskazuje na to charakter przejętków. Wzięto stamtąd bowiem właściwie tylko definicje legalne, pewne zasady czy terminologię. Z prawa kanonicznego zaczerpnięto całe przepisy (choć nie ma ich zbyt wiele). Część z nich była wynikiem dążeń do przeszczepienia do ustawodawstwa ziemskiego postanowień synodalnych zmierzających do zabezpieczenia stanowiska prawnego Kościoła.

O treści Korektury najogólniej można powiedzieć, iż przy pewnym konserwatyzmie objawiającym się najobszerniej w przepisach prawa publicznego, a zwłaszcza co do stanowiska prawnego duchowieństwa i Kościoła, przynosiła ona ze sobą wiele interesujących reform, zarówno w zakresie procesu sądowego (szła jeszcze dalej niż *Formula processus* w zakresie skrócenia i usprawnienia procesu), jak i w prawie materialnym.

Stosownie do postanowienia konstytucji sejmku krakowskiego z 1532 r., przygotowany przez komisję projekt miał być przedstawiony sejmikom i podany pod ogólną dyskusję, a następnie zatwierdzony na sejmie walnym koronnym. W tym celu powołano w poszczególnych ziemiach rewizorów (po dwóch). Byli nimi praktycy czynni w sądownictwie szlacheckim. Dyskusje sejmikowe odbyły się dopiero w listopadzie 1534 r. Zdecydowanie negatywnie wypowiedziała się o Korekturze szlachta wielkopolska, najbardziej opozycyjnie nastawiona do wszelkich przedsięwzięć królewskich. Losy projektu rozstrzygnęły się na sejmie koronnym, zwołanym do Piotrkowa na dzień 30 listopada 1534 r. Zaraz na wstępie obrad sejmowych, pod naciskiem większości posłów głównie z Wielkopolski, mimo oporu mniejszości, izba, a następnie senat zgodzili się na odrzucenie projektu Korektury, „aby na przyszłość żadna pamięć u ludzi po niej nie pozostała” (*ut nulla futuris perpetuis temporibus in hominum mentibus illius memoria reliquantur*)⁶³.

Odrzucenie Korektury przez sejm zostało negatywnie przyjęte przez króla, który wówczas przebywał w Wielkim Księstwie Litewskim. Pomimo że dekret o skasowaniu Korektury wydany został w pełni formalnie, gdyż sejm z góry uzyskał aprobatę królewską na wszystkie powzięte uchwały, król uznał, że sprawa ta winna być jeszcze ponownie przedyskutowana na sejmie w jego obecności. Jednakże późniejsze usiłowania wznowienia debat nad Korekturą spotkały się ze sprzeciwem szlachty, przede wszystkim wielkopolskiej. Lata 1535-1538 były widownią najostrzejszych wystąpień szlacheckich przeciwko królowi i całemu obozowi rządzącemu. Kulminacyjnym punktem wystąpień szlacheckich był rokosz lwowski w lecie 1537 r. Sprawa Korektury została

⁶³ Druk w: *Acta Tomiciana*, t. XVI/2, nr 656, s. 520.

tym samym pogrzebana, daleko ważniejsze stało się dla monarchii ratowanie zagrożonego autorytetu władzy. Ostatnim akordem losów Korektury praw była próba wznowienia nad nią debat na sejmie krakowskim w 1543 r., lecz bez powodzenia⁶⁴.

V. PODSUMOWANIE

Odrzucenie *Correcturae iurium* z 1532 r. było zwycięstwem konserwatywnemu prawniczego, w następstwie którego doszło do załamania się akcji kodyfikacyjnej prawa polskiego⁶⁵. Nawoływanie o „korekturę prawa” w latach późniejszych (druga połowa XVI i początek XVII w.), będące świadectwem istnienia obiektywnych potrzeb kodyfikacyjnych, znalazło odzew w postaci wielu kompilacji prawa polskiego bez ambicji kodyfikatorskich, podejmowanych głównie prywatnie. Niepowodzenie akcji kodyfikacyjnej nie było jednakże całkowite. W jej wyniku powstały przecież zbiory drukowane prawa polskiego (*Syntagmata*, Statut Łaskiego, Statut Zygmunta I), a także kodyfikacja prawa procesowego – *Formula processus*. Trzy ostatnie pomniki należały do głównych źródeł prawa polskiego sądowego aż do końca dawnej Rzeczypospolitej (1795). Sama zaś Korektura praw z 1532 r. stanowi jedno z najwybitniejszych osiągnięć polskiej myśli prawniczej Złotego Wieku, nie ustępujące, a nawet w wielu wypadkach przewyższające podobne prace kodyfikacyjne w innych krajach Europy. Była też przykładem twórczej współpracy duchownych i świeckich na polu kodyfikacji prawa w imię dobra wspólnego.

THE CONTRIBUTION OF THE CLERGY TO THE CODIFICATION OF THE POLISH LAW IN THE FIRST HALF OF THE 16TH CENTURY

Summary

The first half of the 16th century saw the codification of the Polish law. Among those who took part in it were also representative of the Catholic clergy. We find here Jan Łaski, the initiator and main founder of the Code called after his name, Jan Grot and Jerzy Myszkowski, the members of the commission whose achievement

⁶⁴ Zob. Uruszcza k, *Próba kodyfikacji*, s. 177 n.

⁶⁵ O przyczynach odrzucenia Korektury praw zob. tamże, s. 187 n.

was the code of the rules of the court *Formula processus*, Mikołaj Zamoyski and Benedykt Izdbieński. The latter authors, together with Jerzy Myszkowski, took part in the works on the “Correction of laws” (*Correctura iurium*). The author describes the profiles of the above clergymen, showing at the same time their contribution to the codification of the Polish law.

Translated by Jan Kłós

WANDA WÓJTOWICZ

Lublin

PODSTAWOWE KONSTRUKCJE PRAWA DEWIZOWEGO Z 1998 ROKU

I. UWAGI OGÓLNE

1. Polskie prawo dewizowe po II wojnie światowej podlegało kolejnym przemianom, które wynikały zarówno z usytuowania Polski w ramach tzw. obozu socjalistycznego (w okresie do 1989 r.), jak i z chęci szybkiego rozszerzenia kontaktów gospodarczych i pozagospodarczych po rozpadzie powojennego układu politycznego (po 1989 r.). Poza tym polskie prawo dewizowe – nawet w okresie gospodarki centralnie sterowanej – było znacznie liberalniejsze niż w pozostałych państwach socjalistycznych. Tym samym proces liberalizacji tego prawa i dostosowywania go do wymagań współczesności powinien być przebiegać w Rzeczypospolitej Polskiej szybciej i sprawniej niż w innych państwach Środkowo-Wschodniej Europy. Kolejne nowelizacje prawa dewizowego w ostatnich 10 latach były podejmowane z uzasadnieniem konieczności liberalizacji ograniczeń dewizowych i dostosowania treści prawa dewizowego do wymagań gospodarki rynkowej i warunków stawianych przez Unię Europejską.

2. Wszystkie wprowadzane zmiany miały jednak najczęściej charakter wyinkowy, a nie kompleksowy. Polegały na porządkowaniu, „poprawianiu” i doskonaleniu już obowiązujących przepisów oraz na usuwaniu tych ustawowych ograniczeń, które faktycznie nie obowiązywały lub były poważnie złagodzone w drodze dewizowych zezwoleń ogólnych. Przybierało to postać nadawania rangi ustawowej rozwiązaniom zawartym w tych zezwoleniach.

Kolejne zmiany i nowelizacje ustaw dewizowych spowodowały, iż polskie prawo dewizowe w okresie powojennym przeszło trzyletą drogę:

- od ogólnej zasady, iż w ramach tego działu prawa wszystko jest zabronione, o ile nie zostało udzielone zezwolenie,
- poprzez założenie, że czynności obrotu dewizowego są wprawdzie dozwolone, ale wymagają zezwolenia – z wyjątkiem tych czynności, które imiennie zostały wskazane w ustawie dewizowej,

- aż po konstrukcję, że obrót dewizowy jest dozwolony, a zezwolenie dewizowe jest konieczne jedynie na ściśle wskazane w samej ustawie czynności.

Ustawowa realizacja tej ogólnej linii przeobrażeń prawa dewizowego zawierała jednak wiele niekonsekwencji, wątpliwości, a nawet zamieszczania w ustawie rozwiązań błędnych, nielogicznych i oczywiście szkodliwych nie tylko dla poszczególnych podmiotów – uczestników obrotu dewizowego – ale i dla całej gospodarki.

3. Od wskazanych wad nie jest niestety wolna nowa, obowiązująca od połowy stycznia 1999 r. ustawa dewizowa, uzupełniona przepisami wykonawczymi¹. Zakłada się, że ma ona dostosować polską regulację obrotu dewizowego do nowoczesnej gospodarki rynkowej i zmienionej sytuacji wynikającej z członkostwa Rzeczypospolitej Polskiej w Organizacji Współpracy Gospodarczej i Rozwoju (OECD) oraz z przyszłej integracji z Unią Europejską. Założenie to powinno przesądzać o zmianie charakteru prawa dewizowego, polegającej na ograniczeniu zakresu reglamentacji dewizowej na rzecz przepisów regulujących tryb dokonywania obrotu dewizowego (np. dotyczących pośrednictwa banków, biur maklerskich, składania informacji o dokonanych obrotach). W nowej ustawie tendencja taka nie jest jednak w pełni realizowana.

4. Zakres nowego prawa dewizowego został sprowadzony do dwóch odrębnych grup zagadnień:

- regulacji obrotu dewizowego w „zwyczajnych warunkach”,
- zasad „nadzwyczajnych” ograniczeń dewizowych.

W ramach pierwszej grupy zagadnień zakres ustawy w istocie nie różni się od zakresu ustawy poprzedniej. Reguluje ona bowiem: zasady obrotu dewizowego, kontrolę dewizową oraz właściwości organów w sprawach dewizowych.

Różnice w stosunku do poprzednich rozwiązań sprowadzają się jednak do treści poszczególnych ograniczeń dewizowych. Odnoszą się one obecnie przede wszystkim do różnych postaci obrotu kapitałowego. Czynności obrotu bieżącego w zasadzie nie podlegają reglamentacji.

Nowością są w ustawie tzw. regulacje nadzwyczajne². Mogą one mieć zastosowanie „w wypadku zaistnienia zagrożeń stabilności i integralności systemu finansowego Rzeczypospolitej Polskiej”³ i mają w nowym prawie dewizowym charakter w gruncie rzeczy blankietowy. Zawierają bowiem delegację dla Rady Ministrów do wprowadzenia na ściśle określony okres dodatkowych ograniczeń dewizowych.

¹ Ustawa z 18 grudnia 1998 r. *Prawo dewizowe*, Dz.U. nr 160, poz. 1063, zwana dalej nową ustawą, nowym prawem dewizowym lub ustawą, a także rozporządzenie Ministra Finansów z 8 stycznia 1999 r. w *sprawie wykonania niektórych przepisów ustawy – Prawo dewizowe*, Dz.U. nr 1, poz. 2. Oba akty prawne weszły w życie 12 stycznia 1999 r.

² Art. 17-18 ustawy.

³ Art. 1 ustawy.

II. NADZWYCZAJNE OGRANICZENIA DEWIZOWE

1. Przewidziana w nowej ustawie możliwość wprowadzenia nadzwyczajnych ograniczeń dewizowych w formie rozporządzenia Rady Ministrów jest niewątpliwie sprzeczna z Konstytucją Rzeczypospolitej Polskiej⁴. Rozporządzenia – w stosunku do ustaw – mogą bowiem mieć jedynie charakter wykonawczy, a upoważnienie do ich wydania powinno być w ustawie szczegółowo określone. Nie jest natomiast możliwe wydanie rozporządzenia, które anulowałoby lub zmieniało treść ustawy. Taka zaś ewentualność wynika z nadzwyczajnych regulacji dewizowych.

2. Przewidziano dwa rodzaje nadzwyczajnych ograniczeń dewizowych. Pierwszy może być wprowadzony przez Radę Ministrów w drodze rozporządzenia wydawanego **zgodnie z wnioskiem** Rady Polityki Pieniężnej w sytuacji „zagrożenia realizacji założeń polityki pieniężnej”. Ograniczenia mają polegać na nakazie utrzymywania nieoprocentowanego depozytu na specjalnym rachunku bankowym w Narodowym Banku Polskim. Nakaz może być skierowany zarówno do rezydentów, jak nierezydentów, którzy dokonują obrotów kapitałowych innych niż inwestycje bezpośrednie. Obowiązek utrzymywania nieoprocentowanego depozytu nie jest nawet ograniczony w czasie, co oznacza, że może być bezterminowy. Konstrukcja omawianego ograniczenia przypomina niestety rozwiązania z pierwszych lat po II wojnie światowej, gdy nałożono na podmioty prywatne obowiązek przymusowego oszczędzania. Motywy powojennych i obecnych ograniczeń różnią się wprawdzie od siebie, ale wydzźwięki i skutki ekonomiczne dla posiadacza rachunku bankowego są podobne.

Drugi rodzaj nadzwyczajnych ograniczeń przybiera także postać rozporządzeń Rady Ministrów wydawanych **na wniosek** Rady Polityki Pieniężnej, ale na okres nie dłuższy niż 6 miesięcy. Rada Ministrów może skorzystać z takiego uprawnienia w wypadku zaistnienia „nadzwyczajnego zagrożenia stabilności i integralności systemu finansowego Rzeczypospolitej Polskiej”.

Według nowej ustawy wprowadzane taką drogą ograniczenia mogą być bardzo poważne i nieprzewidziane w zwyczajnych regulacjach ustawowych. W drodze rozporządzenia Rada Ministrów może wprowadzić **cztery** rodzaje ograniczeń.

Najpoważniejszym ograniczeniem może być obowiązek uzyskiwania zezwoleń na dokonywanie czynności obrotu dewizowego, które na podstawie treści ustawy nie wymagają takiego zezwolenia. Oznacza to, że w drodze rozporządzenia Rady Ministrów jest faktycznie możliwa zmiana treści ustawy poprzez wprowadzenie nowych – nie przewidzianych w niej – zakazów lub nakazów dewizowych.

⁴ Narusza to art. 92 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej, Dz.U. z 1997 r., nr 78, poz. 483.

Drugie nadzwyczajne ograniczenie może polegać na obowiązku wyrażania wszelkich zobowiązań i dokonywania płatności w obrocie dewizowym z zagranicą tylko w walutach wymiennalnych, a nie w walucie polskiej, co dopuszcza obecnie polskie prawo dewizowe.

Trzeci rodzaj ograniczeń nadzwyczajnych odnosi się tylko do rezydentów, a polega na wprowadzeniu obowiązku odsprzedaży zagranicznych środków płatniczych. Taki obowiązek przewidziany był w okresie gospodarki centralnie sterowanej i zarządzanej. Nawet jednak wówczas dotyczył on przede wszystkim podmiotów gospodarczych. Był zresztą ostro krytykowany i ostatecznie – jako utrudniający rozwój gospodarczy i wymianę międzynarodową – zniesiony w poprzedniej ustawie z 1994 r.⁵ Obecna możliwość przywrócenia nakazu jest więc poważnym regresem – „unowocześnioną” wersją reglamentacji dewizowej z minionej epoki.

Czwarte nadzwyczajne ograniczenie może być wprowadzone w stosunku do nierezydentów będących osobami fizycznymi i polegać na pozbawieniu lub ograniczeniu ich praw do nabywania wartości dewizowych w kantorach walutowych.

Możliwość wprowadzania w drodze rozporządzenia Rady Ministrów tak daleko idących ograniczeń reglamentacyjnych, które nie są przewidziane w „zwykłej” treści ustawy, może budzić poważne wątpliwości, zastrzeżenia i niepokój. Są one tym bardziej uzasadnione, iż katalog okoliczności uzasadniających wprowadzenie nadzwyczajnych ograniczeń nie jest zamknięty. Okoliczności uzasadniające nadzwyczajne ograniczenia, a wskazane w ustawie należy traktować jedynie jako najistotniejsze, ale nie jedyne.

Uzasadnieniem dla wprowadzenia ograniczeń nadzwyczajnych może być poważne zmniejszenie rezerw dewizowych Rzeczypospolitej Polskiej. Nie wskazano jednak, w jakiej sytuacji zmniejszenie rezerw można uznać za poważne.

Podobnie nieostra jest druga, wskazana w ustawie, przyczyna upoważniająca do wprowadzenia ograniczeń nadzwyczajnych, czyli załamanie równowagi bilansu płatniczego, które bezpośrednio zagraża zdolności płatniczej RP wobec zagranicy. I tym razem w ustawie brak jest wskazówki, kiedy zagrożenie ma charakter bezpośredni.

Również nieostre jest wskazanie trzeciej przesłanki uruchomienia ograniczeń nadzwyczajnych w postaci bezpośredniego zagrożenia stabilności i integralności polityki pieniężnej wywołane przepływem kapitału między krajem a zagranicą.

Czwartą, wskazaną imiennie w ustawie, okolicznością decydującą o wprowadzeniu nadzwyczajnych ograniczeń może być wzrost podaży pieniądza, wywołany napływem kapitału z zagranicy, w zakresie, który utrudnia lub unie-

⁵ Ustawa z 2 grudnia 1994 r. – *Prawo dewizowe*, Dz.U. nr 136, poz. 703 ze zm.

możliwia kontrolę tej podaży. Sformułowanie ustawowe jest i w tym przypadku na tyle mało precyzyjne, że umożliwia różnego rodzaju manipulacje i nadużycia. Niewłaściwe funkcjonowanie kontroli podaży pieniądza może być – zamiast podjęcia procedury uzdrawiającej tę kontrolę – przyczyną zastosowania nadzwyczajnych ograniczeń dewizowych.

Podane w ustawie tylko niektóre – chociaż z pewnością najważniejsze – okoliczności pozwalają na wprowadzenie nadzwyczajnych ograniczeń dewizowych także w innych sytuacjach. Wskazane okoliczności oznaczają możliwość faktycznej zmiany treści ustawy z pominięciem procedur ustawodawczych.

Warto zauważyć, iż nadzwyczajne ograniczenia mogą być zastosowane do wszystkich podmiotów dewizowych i do wszystkich czynności obrotu dewizowego, czyli także do obrotów bieżących, które w świetle ustawy mają cieszyć się pełną swobodą ich dokonywania.

Wprowadzenie nadzwyczajnych ograniczeń dewizowych nie wymaga uruchomienia przewidzianej w Konstytucji RP procedury, obowiązującej przy wprowadzaniu stanów nadzwyczajnych⁶. Rozwiązanie to należy więc uznać także za sprzeczne z treścią Konstytucji.

O ile ustawa dewizowa miała dopuszczać możliwość wprowadzenia nadzwyczajnych ograniczeń dewizowych w drodze wydania aktów prawnych niższej rangi, należało precyzyjnie określić nie tylko okres, na który takie ograniczenia mogą być wprowadzone, ale także, szczegółowo, okoliczności uprawniające do ich zastosowania i tryb wprowadzenia ograniczeń przy respektowaniu Konstytucji RP. W żadnej sytuacji ograniczenia wprowadzane w ten sposób nie powinny obejmować obrotu dewizowego, wynikającego ze sporadycznych czynności cywilnoprawnych o charakterze pozagospodarczym.

III. ZMIANY DOTYCZĄCE PODSTAWOWYCH POJĘĆ PRAWA DEWIZOWEGO

1. W nowej ustawie zrezygnowano z wyodrębnienia pojęcia podmiotów gospodarujących, które w prawie dewizowym z 1994 r. oznaczało grupę osób krajowych prowadzących działalność gospodarczą lub wykonujących wolny zawód. W obecnym prawie dewizowym tego rodzaju podmiotów nie traktuje się w szczególności w porównaniu do innych podmiotów uznawanych za rezydentów.

Podstawowymi pojęciami prawa dewizowego są obecnie: rezydenci, nierezydenci, wartości dewizowe, obrót dewizowy.

⁶ Art. 228 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej.

Podmiotowy zakres prawa dewizowego jest obecnie związany z pojęciem rezydentów i nierezydentów⁷. Pojęcia te zastąpiły używane w poprzednich ustawach z zakresu prawa dewizowego określenie „osoby krajowe” i „osoby zagraniczne”.

Rezydentami są:

- osoby fizyczne mające w kraju miejsce zamieszkania,
- osoby prawne i inne podmioty posiadające w kraju swoją siedzibę, które mają zdolność zaciągania zobowiązań i nabywania praw we własnym imieniu,
- polskie przedstawicielstwa dyplomatyczne, urzędy konsularne i inne podmioty korzystające z immunitetów i przywilejów dyplomatycznych lub konsularnych.

Warto dodać, że tak jak rezydenci, traktowani są również nierezydenci, prowadzący w Polsce działalność za pośrednictwem swoich przedsiębiorstw, oddziałów lub przedstawicielstw mających w kraju siedzibę – oczywiście tylko w zakresie tej prowadzonej w kraju działalności i tylko wówczas, gdy umowa międzynarodowa, której Polska jest stroną, nie przewiduje innego statusu takich podmiotów.

Nierezydentami są:

- osoby fizyczne, które nie mają miejsca zamieszkania w kraju,
- osoby prawne i inne podmioty nie posiadające w kraju siedziby, które mają zdolność zaciągania zobowiązań i nabywania praw we własnym imieniu,
- obce przedstawicielstwa dyplomatyczne, urzędy konsularne i inne placówki korzystające z immunitetów oraz przywilejów dyplomatycznych i konsularnych.

Wszystkie trzy grupy nierezydentów mają swoje odpowiedniki wśród podmiotów prawa dewizowego uznawanych za rezydentów.

Dodatkowo nierezydentami są jeszcze dwie grupy podmiotów:

- mające siedzibę za granicą przedsiębiorstwa, oddziały lub przedstawicielstwa podmiotów będących rezydentami w zakresie prowadzonej za granicą działalności,
- utworzone na podstawie umów międzynarodowych zawartych przez rząd polski, a mające siedzibę w kraju oddziały i przedstawicielstwa podmiotów będących nierezydentami; treść umowy może jednak inaczej określać status takiego oddziału czy przedstawicielstwa.

3. Podstawowym kryterium uznania podmiotu za rezydenta lub nierezydenta jest nadal miejsce zamieszkania osoby fizycznej (a nie jej obywatelstwo) lub siedziba osoby prawnej czy innego samodzielnie funkcjonującego podmiotu. Jeżeli osoba fizyczna zamieszkuje w kraju lub osoba prawna (ewentualnie

⁷ Art. 2 ust. 1 pkt 1, 2 ustawy oraz art. 2 ust. 2 ustawy.

inny podmiot) ma w kraju siedzibę, jest uznawana za rezydenta. Jednak wówczas, gdy podmiot prawa dewizowego nie ma miejsca zamieszkania (lub siedziby) w kraju⁸, jest uważany w obecnej ustawie za nierezydenta. Koncepcja powiązania statusu podmiotów dewizowych z gospodarką kraju, w którym te podmioty działają, ma swoje uzasadnienie i powinna być przeprowadzona konsekwentnie. Nie stało się tak jednak w odniesieniu do zlokalizowanych za granicą przedsiębiorstw, oddziałów, przedstawicielstw rezydentów i działających w kraju przedstawicielstw nierezydentów. Przedstawicielstwa rezydentów za granicą są w zakresie zagranicznej działalności **nierezydentami**. Nierezydenci natomiast prowadzący w kraju działalność za pośrednictwem swoich przedstawicielstw (oddziałów, przedsiębiorstw) są **traktowani jak rezydenci** w zakresie tej działalności.

4. Zastąpienie pojęć osoby krajowej i osoby zagranicznej określeniem „rezydent” i „nierezydent” – niezależnie od tego, czy są to odpowiedniki określeń w innych ustawodawstwach – może budzić zastrzeżenia przede wszystkim od strony poprawności języka polskiego. O ile słowo „rezydent” mogłoby – bez naruszania wymagań poprawnej polszczyzny – funkcjonować w ustawie, to „nierezydent” jest w języku polskim dość dziwnym neologizmem.

Autorzy, w uzasadnieniu do projektu nowego prawa dewizowego⁹, zwrócili uwagę, iż dotychczasowe pojęcia: „osoby zagraniczne” i „osoby krajowe” wywoływały zastrzeżenia w doktrynie, gdyż sugerowały, iż dotyczą tylko osób fizycznych lub prawnych, a w istocie odnosiły się także do jednostek organizacyjnych nie mających osobowości prawnej¹⁰. Proponowane określenia mogą jednak także budzić pewne wątpliwości. Pojęcie „rezydent” kojarzy się najczęściej z osobą fizyczną, która zamieszkuje w kraju innym niż kraj jej obywatelstwa. Wydaje się, iż można by raczej rozważyć wprowadzenie pojęć: „podmiot krajowy” i „podmiot niekrajowy” (ew. zagraniczny).

5. **Przedmiotowy** zakres prawa dewizowego jest nadal związany z pojęciem wartości dewizowych i obrotu dewizowego. Większość ograniczeń dewizowych odnosi się do wartości będących dewizowymi i do czynności lub zdarzeń traktowanych jako obrót dewizowy.

⁸ W ustawie z 15 lutego 1989 r. *Prawo dewizowe* (Dz.U. nr 6, poz. 33 ze zm.) dla uznania podmiotu za osobę zagraniczną decydujące było miejsce zamieszkania za granicą lub siedziba za granicą, podczas gdy późniejsze ustawy uznawały za osobę zagraniczną podmiot, który nie ma miejsca zamieszkania (siedziby) w kraju. To sformułowanie było bardziej precyzyjne i usuwało wątpliwości w stosunku do tych osób fizycznych, które faktycznie przebywając w Polsce, nie dopełniły jeszcze pewnych formalności związanych z ustaleniem ich miejsca zamieszkania w kraju (brak karty stałego pobytu). Osoby te, jako nie mające miejsca zamieszkania w kraju, były tym samym uważane za osoby zagraniczne. Obecnie odnosi się to do pozycji rezydentów i nierezydentów.

⁹ Uzasadnienie do projektu, s. 3.

¹⁰ Zastrzeżenia w tej kwestii formułowano już w okresie wprowadzania tych określeń w ustawie dewizowej z 1983 r. Zob. W. Wójtowicz, *Podstawowe założenia nowej ustawy o prawie dewizowym*, „Nowe Prawo” 1984, nr 6, s. 6-7.

Pojęcie wartości dewizowych¹¹ nie uległo istotniejszym zmianom. Nadal za wartości dewizowe są uważane zagraniczne środki płatnicze (waluty obce i dewizy), złoto dewizowe i platyna dewizowa oraz zagraniczne papiery wartościowe. Nadal też krajowe środki płatnicze nie są traktowane jako wartości dewizowe. Jednakże czynności dokonywane z ich użyciem są uznawane – w sytuacjach wskazanych w ustawie – za obrót dewizowy i podlegają ograniczeniom dewizowym. Rozwiązanie takie – nawet od strony czysto logicznej – należy uznać za wadliwe. Należało albo potraktować krajowe środki płatnicze jako wartości dewizowe (oczywiście pod warunkiem pełnej ich wymienialności), albo nie zaliczać czynności z ich użyciem do pojęcia obrotu dewizowego.

Można by także zastosować rozwiązanie pośrednie, nawet w formie przepisów przejściowych, polegające na zaliczeniu krajowych środków płatniczych do wartości dewizowych z chwilą wprowadzenia ich pełnej wymienialności. Oznaczałoby to automatycznie, iż czynności dokonane wówczas z użyciem takich środków lub takie, w których polskie środki płatnicze byłyby przedmiotem podejmowanych czynności, stanowiłyby obrót dewizowy.

6. W nowej ustawie istotnej zmianie uległo pojęcie **obrotu dewizowego**¹². W poprzednim stanie prawnym pojęcie obrotu dewizowego obejmowało trzy grupy czynności:

- zawieranie i wykonywanie umów, które powodują lub mają spowodować w przyszłości przeniesienie własności wartości dewizowych,
- dokonywanie innych czynności prawnych (czyli pozaumownych), w wyniku których następuje lub ma nastąpić przeniesienie własności wartości dewizowych,
- transfer za granicę i zza granicy wartości dewizowych.

W nowej ustawie obrotem dewizowym są zarówno **czynności prawne**, jak i **zdarzenia**, które obejmują trzy sytuacje:

- powodują lub mają w przyszłości spowodować przeniesienie własności wartości dewizowych (w tym również płatności takimi wartościami), a także przeniesienie innych praw majątkowych do wartości dewizowych,
- powodują lub mają w przyszłości spowodować przeniesienie własności krajowych środków płatniczych (w tym również płatności takimi środkami), a także przeniesienie innych praw majątkowych do krajowych środków płatniczych, o ile takie czynności lub zdarzenia zachodzą w stosunkach między rezydentem a nierezydentem,
- stanowią transfer wartości dewizowych lub krajowych środków płatniczych.

¹¹ Art. 2 ust. 1 pkt 4 ustawy.

¹² Por. art. 2 ust. 1 pkt 8 ustawy z 2 grudnia 1994 r. – *Prawo dewizowe* (Dz.U. nr 136, poz. 703 ze zm.) z art. 2 ust. 1 pkt 10 nowej ustawy.

Pod pojęciem **transferu** w poprzedniej ustawie rozumiano nie tylko wywóz i przywóz wartości dewizowych, ale także ich wysyłanie, przesyłanie, sprowadzanie, dokonywanie międzynarodowych przekazów oraz wszelkie sposoby przemieszczania wartości przez granice Rzeczypospolitej, w tym także wnoszenie w polskich portach takich wartości na obce statki i wynoszenie ich z tych statków. Obecna ustawa rozszerzyła¹³ zakres czynności traktowanych jako transfer, obejmując tym określeniem także wszelkie sposoby przemieszczania krajowych środków płatniczych przez granice Rzeczypospolitej Polskiej. Zmiana ta istotnie rozszerza zakres reglamentacji dewizowej.

Poważne zastrzeżenia budzi uznanie za obrót dewizowy wszelkich czynności i zdarzeń, które powodują lub mogą spowodować przeniesienie własności, a nawet innych praw majątkowych odnoszących się do krajowych środków płatniczych w stosunkach między rezydentami a nierezydentami. Jest to powrót do rozwiązań z minionej epoki i dawnych restrykcji prawa dewizowego. Rozwiązanie takie jest zupełnie niezrozumiałe przy założeniu, iż krajowe środki płatnicze nie są traktowane jako wartości dewizowe.

Zastrzeżenia może wywoływać – na co warto zwrócić uwagę – znaczne rozszerzenie pojęcia obrotu dewizowego wówczas, gdy dotyczy wartości dewizowych. Za obrót uznano nie tylko takie czynności prawne i inne zdarzenia, które powodują lub mają spowodować w przyszłości przeniesienie **własności** wartości dewizowych¹⁴, ale także te, które są związane z przeniesieniem **innych** niż własność **praw majątkowych** do wartości dewizowych. W konsekwencji oznacza to znaczne rozszerzenie przedmiotowego zakresu reglamentacji dewizowej. Pojęcie obrotu dewizowego zostało rozszerzone także poprzez zmianę definicji transferu.

7. W ramach obrotu dewizowego ustawowo wyodrębniony został **obrót dewizowy z zagranicą**¹⁵. Pojęcie to ma obecnie charakter zbiorczy i jego zakres jest zupełnie odmienny od poprzedniej konstrukcji w ramach podziału na obrót dewizowy w kraju, z zagranicą i za granicą.

Poprzednio stosowane rozróżnienie uwzględniało miejsce dokonania czynności z użyciem wartości dewizowych i zaistnienia jej skutków (w kraju lub za granicą). Jeżeli czynność prawna została dokonana w kraju i także w kraju następowały jej skutki – był to obrót dewizowy w kraju. Gdy miejscem dokonania czynności było terytorium Rzeczypospolitej Polskiej, ale skutki czynności następowały za granicą lub sama czynność dokonana była za granicą, a jej skutki następowały w kraju – był to obrót dewizowy z zagranicą (np. transfer wartości dewizowych przez granicę RP). W sytuacji, gdy i czynność przenosząca własność wartości dewizowych zachodziła za

¹³ Por. art. 2 ust. 1 pkt 9 ustawy dewizowej z 1994 r. z art. 2 ust. 1 pkt 11 nowej ustawy.

¹⁴ Płatność wartościami dewizowymi to też przeniesienie ich własności.

¹⁵ Art. 2 ust. 1 pkt 12 ustawy.

granicą i tamże następowały jej skutki, mieliśmy do czynienia z obrotem dewizowym za granicą.

W obecnej ustawie zakres pojęcia „obróć dewizowy z zagranicą” wydaje się co najmniej kontrowersyjny. Wykładnia logiczna i językowa sugerowałaby, iż obrót dewizowy z zagranicą stanowi rodzaj obrotu dewizowego, czyli jest jego częścią i mieści się w zakresie ogólniejszego pojęcia „obróć dewizowy” (obok obrotu dewizowego w kraju i obrotu dewizowego za granicą). Nowy zakres określenia „obróć dewizowy z zagranicą” obejmuje cztery grupy czynności:

- transfer wartości dewizowych i krajowych środków płatniczych,
- czynności obrotu dewizowego między rezydentem a nierezydentem, nawet dokonywane w kraju i przy użyciu krajowych środków płatniczych,
- obrót dewizowy dokonywany w kraju przez nierezydenta, czyli także z innym nierezydentem,
- obrót dewizowy rezydenta za granicą (czyli także z innym rezydentem).

Nastąpiło więc w tym przypadku pomieszanie definicji obrotu dewizowego w kraju, za granicą i z zagranicą (między krajem a zagranicą) oraz zatarcie kryteriów podmiotowych, przedmiotowych i terytorialnych decydujących o odróżnieniu poszczególnych rodzajów obrotu, które były wyodrębnione w poprzedniej ustawie.

8. W terminologii używanej w nowej ustawie dewizowej pozytywnie należy ocenić rozróżnienie w ramach obrotu dewizowego z zagranicą obrotu **bieżącego i kapitałowego**¹⁶. Należało jednak wskazać imiennie czynności traktowane jako obrót kapitałowy, a pozostałe (inne) czynności uznać za obrót bieżący. W ustawie przyjęto natomiast rozwiązanie odwrotne.

Jako obrót **bieżący** są traktowane różne, imiennie wskazane¹⁷, czynności obrotu dewizowego z zagranicą, które odnoszą się tak do działalności gospodarczej, jak i pozagospodarczej.

W ramach działalności gospodarczej mieści się np. nabywanie towarów, świadczenie usług, nabywanie i ustanawianie praw na dobrach niematerialnych, zaciąganie pożyczek i kredytów związanych ze wskazaną działalnością. Do tej samej grupy należy uczestnictwo w zyskach spółki czy przychody z prowadzenia przedsiębiorstwa, płatność niektórych świadczeń publiczno-prawnych (podatków, opłat czy ceł), a także obrót wynikający z roszczeń odszkodowawczych związanych z prowadzoną działalnością gospodarczą.

Obrót bieżący nie związany z działalnością gospodarczą może polegać np. na świadczeniach na utrzymanie rodziny, wypłatach rent, emerytur czy alimentów, uzyskiwaniu nagród. Taki sam charakter mogą mieć niektóre roszczenia odszkodowawcze czy płatności z tytułu niektórych podatków i innych świadczeń publiczno-prawnych.

¹⁶ Art. 2 ust. 1 pkt 13 i 16 ustawy.

¹⁷ Art. 2 ust. 1 pkt 13 ustawy.

Obrotem bieżącym jest także transfer wartości dewizowych i krajowych środków płatniczych wynikający ze wszystkich czynności stanowiących taki obrót.

Różnorodne płatności w ramach obrotu bieżącego mogą wynikać zarówno z czynności prawa prywatnego (np. płatności za towary, usługi czy prawa na dobrach niematerialnych), jak i publicznego (np. wszelkie rozliczenia z tytułu podatków, opłat i ceł).

Za obrót **kapitałowy**¹⁸ – według ustawy – uważa się każdy obrót dewizowy z zagranicą, który nie jest obrotem bieżącym.

9. Z aprobatą można by przyjąć wprowadzenie cząstkowych pojęć w ramach dewizowego obrotu kapitałowego. Są nimi¹⁹: inwestycje bezpośrednie, inwestycje portfelowe, obrót kredytowy, obrót gwarancyjny, obrót depozytowy, obrót pozagospodarczy, pozostały obrót kapitałowy.

Zdefiniowanie pojęć cząstkowych powinno być wpłynąć pozytywnie na czytelność ustawy i zwiększyć jej precyzję. Istotne zastrzeżenia budzą jednak sformułowania i zakres poszczególnych pojęć cząstkowych²⁰. Dotyczy to przede wszystkim uzależnienia kwalifikacji czynności w ramach poszczególnych pojęć od wartości tych czynności, od procentowego udziału liczby głosów na zgromadzeniu wspólników czy od terminu spłaty kredytu. Takiego rozwiązania nie można uznać za właściwe. Wskazanie warunków dopuszczalności poszczególnych rodzajów obrotu dewizowego powinno znaleźć się w tej części ustawy, która reguluje dokonywanie obrotu dewizowego, a nie „w słowniczku” pojęć prawa dewizowego.

Definicje cząstkowych pojęć z zakresu obrotu dewizowego nie mogą być uzależniane od wartości przedmiotu czynności, okresu, jakiego czynność dotyczy, czy zakresu nabywanych uprawnień. Oczywiście można zagwarantować w ustawie swobodę dokonywania poszczególnych czynności obrotu dewizowego, o ile czynności te spełniają wskazane w ustawie warunki, a w pozostałych sytuacjach wprowadzić obowiązek uzyskiwania zezwolenia dewizowego. Nie można natomiast definiować poszczególnych pojęć przy uwzględnianiu wskazanych okoliczności czy warunków.

IV. ZAKRES OGRANICZEŃ DEWIZOWYCH

1. Dokonywanie obrotu dewizowego jest w nowej ustawie oparte nadal na zasadzie, iż „**wszystko co nie jest wyraźnie zabronione w ustawie, jest dozwolone**”. Takie rozwiązanie należy uznać za słuszne. Szkoda tylko, iż wskazana pod-

¹⁸ Art. 2 ust. 1 pkt 16 ustawy.

¹⁹ Art. 2 ust. 1 pkt 17, 18, 24, 25, 26, 27, 28 ustawy.

²⁰ Bardziej szczegółowa prezentacja i ocena rozwiązań oprawnych w tym zakresie stanowić może temat odrębnego artykułu naukowego.

stawowa zasada obrotu może być znielowana przez wprowadzenie nadzwyczajnych ograniczeń dewizowych w drodze aktów prawnych rangi niższej niż ustawa.

2. Katalog reglamentowanych – a więc wymagających indywidualnego zezwolenia dewizowego (**zakazy**) – czynności jest jednak dość obszerny i obejmuje ściśle wskazane czynności obrotu kapitałowego dokonywanego zarówno przez rezydentów, jak i nierezydentów. Reglamentowane czynności dotyczą przede wszystkim inwestycji bezpośrednich i portfelowych, a także obrotu kredytowego, depozytowego, gwarancyjnego i innych obrotów kapitałowych²¹.

Zezwolenia dewizowego wymaga także dokonywanie w kraju płatności w wartościach dewizowych, sprzedaż wartości dewizowych między rezydentami i prowadzenie „kantorowej” działalności gospodarczej przy zachowaniu warunków określonych w ustawie²².

3. Reglamentacyjne ograniczenia dewizowe zawarte w ustawie występują też nadal w postaci **nakazów**. Dotyczą one²³:

- sprowadzania (transferu) wartości dewizowych, a także krajowych środków płatniczych z zagranicy,
- obowiązku korzystania z pośrednictwa banków w dokonywaniu płatności, z wyjątkami wskazanymi w ustawie,
- obowiązku korzystania z pośrednictwa biur maklerskich przy dokonywaniu inwestycji portfelowych przez rezydentów,
- wyrażania zobowiązań pieniężnych w obrocie z zagranicą w walutach wymiennalnych lub – co jest nowością – w walucie polskiej, a także dokonywania płatności w ramach takiego obrotu tylko w krajowych środkach płatniczych, walucie wymiennalnej lub dewizach płatnych w takich walutach.

4. Zakres proponowanych ograniczeń dewizowych uległ pewnemu zmniejszeniu przez **dopuszczenie możliwości swobodnego dokonywania bieżących obrotów dewizowych**. Jednocześnie jednak istniejące zakazy i nakazy dewizowe odnoszą się także do krajowych środków płatniczych, mimo że nie zostały one zaliczone do wartości dewizowych. Stanowi to niewątpliwie rozszerzenie reglamentacji. Obecne rozwiązania są nielogiczne i trudno uznać je za prawidłowe z teoretycznego punktu widzenia.

5. Wątpliwości budzi utrzymanie w ustawie **generalnego nakazu sprowadzania do kraju przez rezydentów wartości dewizowych i krajowych środków płatniczych nawet wówczas**, gdy zostały uzyskane przez osoby fizyczne za granicą z innych tytułów, niż działalność gospodarcza czy wykonywanie wolnego zawodu. Nakaz taki w odniesieniu do osób fizycznych jest w praktyce niemożliwy do wyegzekwowania i powoduje jedynie przekonanie o bezsilności prawa.

²¹ Art. 9 pkt 1-8 ustawy.

²² Art. 9 pkt 9-12 ustawy.

²³ Art. 11-13 ustawy.

Należało – jeżeli uznać, iż utrzymywanie nakazu jest jeszcze konieczne – ograniczyć go jedynie do wartości dewizowych uzyskanych w wyniku inwestycji, prowadzonej działalności gospodarczej czy wykonywania wolnego zawodu.

6. W nowym prawie dewizowym zachowano nadal kontrowersyjne **ograniczenia w stosunku do mienia, polegające na obowiązku zgłaszania faktu jego nabycia lub utraty**²⁴. Regulowanie tego rodzaju obowiązku – niezależnie od oceny celowości jego dalszego utrzymywania – w ustawie dewizowej wydaje się nieporozumieniem. Mienie ze swej istoty nie powinno stanowić przedmiotu zainteresowania prawa dewizowego we wszystkich tych sytuacjach, gdy nabycie lub utrata składników mienia nie wiąże się z dokonywaniem obrotu dewizowego.

V. REZYGNACJA Z INSTYTUCJI ZEZWOLEŃ OGÓLNYCH

1. Istotną zmianą w nowym prawie dewizowym jest rezygnacja z instytucji zezwoleń ogólnych w formie zarządzenia ministra finansów. Materia prawna regulowana dotychczas w takich zezwoleniach w znacznej części została przeniesiona do treści samej ustawy. Zmianę taką należy generalnie uznać za właściwą, gdyż powinna gwarantować większą stabilność prawa dewizowego.

Wprowadzenie do ustawy bardzo szczegółowej regulacji wiąże się jednak z niebezpieczeństwem zaciemnienia treści ustawy i zbytniej kazuistyki. Należało więc szczególnie zadbać o precyzyjność poszczególnych sformułowań.

W miejsce dotychczasowych zezwoleń ogólnych wprowadzono konstrukcję **zwolnień z ograniczeń i obowiązków dewizowych** określonych w ustawie dewizowej. Zwolnienie ma formę **rozporządzenia** ministra finansów²⁵. Pełni więc ono funkcje analogiczne, jak dotychczasowe zezwolenia ogólne. Wyższa ranga aktu prawnego powinna sprzyjać wzmocnieniu stabilności prawa dewizowego. Wynika też z treści Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej²⁶.

2. W obecnym prawie dewizowym zachowano możliwość uzyskiwania **indywidualnych zezwoleń dewizowych** w formie decyzji administracyjnej na dotychczasowych zasadach²⁷. Ustawa nadal daje prawo odmowy udzielenia indywidualnego zezwolenia dewizowego ze względu na „ochronę równowagi bilansu płatniczego”²⁸. Tak ogólnie określona przesłanka odmowy udzielenia zezwolenia była już przedmiotem krytyki przy nowelizacji poprzedniej ustawy. Umoż-

²⁴ Art. 15 ust. 3, 4, 5 ustawy.

²⁵ Art. 6 ustawy.

²⁶ Z art. 87 Konstytucji RP.

²⁷ Art. 7 ustawy.

²⁸ Na gruncie poprzedniej ustawy pojawił się nawet pogląd, iż odmowa udzielenia zezwolenia dewizowego z powodu ochrony równowagi bilansu płatniczego zamyka drogę do zaskarżenia decyzji do NSA.

liwia ona różnego rodzaju nadużycia i jest bardzo trudna do zweryfikowania w toku postępowania sądowego przed Naczelnym Sądem Administracyjnym w trybie zaskarżenia prawomocnej decyzji odmawiającej udzielenia zezwolenia dewizowego. Trudno zresztą wyobrazić sobie, aby jednostkowe indywidualne zezwolenie dewizowe mogło zachwiać równowagę bilansu płatniczego państwa.

VI. PODSUMOWANIE

Zasygnalizowane podstawowe – często nowe lub w nowym kształcie – rozwiązania prawa dewizowego z 1998 r. i wskazane tylko niektóre, najistotniejsze jego mankamenty, skłaniają do wniosku, iż ten dział prawa finansowego powinien podlegać procesowi dostosowywania do rozwiązań stosowanych w państwach Unii Europejskiej. Wiąże się to z jego liberalizacją, znoszeniem ograniczeń (zakazów i nakazów) reglamentacyjnych, umożliwianiem przepływu kapitału i realizacją inwestycji tak przez nierezydentów w kraju, jak przez rezydentów za granicą. Rozszerzenie swobody obrotu dewizowego oczywiście nie może zagrażać stabilizacji systemu finansowego Rzeczypospolitej Polskiej.

Nowe regulacje dewizowe nie mogą jednak oznaczać powrotu do rozwiązań z minionej epoki. Jednakże właśnie tak są odczytywane sprzeczne z Konstytucją RP konstrukcje, dotyczące przede wszystkim nadzwyczajnych regulacji dewizowych i powrotu do reglamentacji krajowych środków płatniczych, mimo iż nie są one traktowane jako wartości dewizowe.

Obowiązującego obecnie polskiego prawa dewizowego nie można więc uznać za konstrukcję prawną, która odpowiada aspiracjom Rzeczypospolitej Polskiej u progu nowego tysiąclecia. Jest to, co najwyżej, rozwiązanie tymczasowe i przejściowe, dlatego wymagające dalszych istotnych zmian.

THE BASIC CONSTRUCTION OF THE CURRENCY LAW OF 1998

Summary

The Currency law was passed on 18 December 1998. It replaced the law of 2 December 1994. Contrary to expectations, a new regulation did not limit the range of currency rationing on behalf of the regulations governing the mode of currency turnover. The author criticizes the norms which meant a return to the solutions from the time of the Polish People's Republic, in particular a possibility to introduce extraordinary limitations of currency in the form of a decree issued by the Cabinet. Moreover, he discusses in detail all the changes of the basic concepts of the currency law and the range of currency limitations.

Translated by Jan Kłós

STANISŁAW WRZOSEK

Lublin

PRAWNE I ORGANIZACYJNE PODSTAWY FUNKCJONOWANIA ADMINISTRACJI PUBLICZNEJ

I. UWAGI WSTĘPNE

Celem opracowania jest ukazanie związków, jakie istnieją pomiędzy teorią organizacji i zarządzania oraz dyscyplinami z nią związanymi a naukami administracyjnymi, a w szczególności ustrojowym prawem administracyjnym. W skład nauk administracyjnych zalicza się przede wszystkim prawo administracyjne, naukę administracji oraz naukę polityki administracyjnej. Z punktu widzenia prowadzonych rozważań szczególną rolę odgrywa nauka administracji, która ma bardzo bliskie związki z teorią organizacji i zarządzania, a nawet można ją uważać za specyficzną część wspomnianej teorii. Kwestie związane z podziałem kompetencji oraz układem wzajemnych zależności pomiędzy organami administracji publicznej są – w zasadzie – domeną nauki prawa administracyjnego. Nauce administracji pozostawione są natomiast przede wszystkim kwestie struktury i funkcjonowania aparatu pomocniczego organów administracji publicznej, czyli ich urzędów, np. ministerstw, urzędów wojewódzkich, starostw. Zgodnie z założeniami teorii organizacji i zarządzania – a także nauki administracji – urzędy należy traktować jako organizacje, rozumiane w znaczeniu przedmiotowym.

Kompetencje, czyli zakres uprawnień i obowiązków przypisanych danemu podmiotowi, mają organy administrujące, wśród których przeważają organy administracji publicznej. Urzędy natomiast nie mają własnych kompetencji, są jedynie aparatem pomocniczym organów administracji. Należy je traktować jako organizacje będące przedmiotem zainteresowania nauk o zarządzaniu.

Administracja publiczna traktowana jest często jako organizacja. Można ją także określić jako system. Otoczenie tego systemu stanowią podmioty, które wpływają na kształtowanie struktury oraz funkcjonowanie administracji – np. organy władzy, organy sądowe, organy kontroli, grupy nacisku, obywatele – oraz adresaci działań administracji, np. inne organy, obywatele, podmioty gos-

podarcze, zakłady administracyjne. System administracji publicznej nie jest systemem jednorodnym. Można w nim wyróżniać poszczególne podsystemy, zwane też subsystemami. Przede wszystkim rysuje się podział na subsystem administracji rządowej i subsystem administracji samorządowej. Następnie mamy podział na subsystem administracji centralnej i subsystem administracji terenowej, której organy swoim zasięgiem obejmują tylko część terytorium państwa. Wskazane subsystemy częściowo na siebie zachodzą. Przykładem jest wojewoda, który należy jednocześnie do systemu administracji rządowej i do systemu administracji terenowej.

W zasadzie pojęcie zarządzania dotyczy działań regulujących funkcjonowanie danej organizacji. W coraz większym stopniu jednak kwestie zarządzania znajdują swoje odzwierciedlenie w skali makro. Dotyczą więc one dużych i złożonych systemów, takich jak między innymi administracja publiczna.

Rozpatrując zagadnienie roli nauk o zarządzaniu w normowaniu funkcjonowania administracji publicznej, należy zastanowić się nad podstawowymi pojęciami związanymi z teorią organizacji, które znajdują swoje odzwierciedlenie w nauce prawa administracyjnego, występują bowiem w języku prawnym i języku prawniczym. Do wspomnianych pojęć należy zaliczyć takie określenia, jak:

- organizacja – w znaczeniu rzeczowym, czynnościowym i atrybutowym,
- kierowanie,
- kontrolowanie,
- decyzja,
- centralizacja i decentralizacja,
- struktura organizacji.

II. ORGANIZACJA

Termin „organizacja” jest kluczowym pojęciem w sferze rozważań dotyczących struktury i funkcjonowania współczesnego państwa, w tym także systemu administracji publicznej. W literaturze przedmiotu już od długiego czasu wskazywano na wieloznaczność omawianego określenia. Problem ten rozważał w swoich opracowaniach J. Zieleniewski¹. Autor ten przedstawia dwa rezultatywne znaczenia organizacji oraz jedno znaczenie, które nazwał czynnościowym. Do znaczeń rezultatywnych zaliczył znaczenie atrybutowe i znaczenie rzeczowe. W znaczeniu atrybutowym organizacja jest cechą rzeczy i procesów, które

¹ Por. np.: J. Zieleniewski, *Organizacja i zarządzanie*, PWN, Warszawa 1976, s. 266; W. Kieźun, *Sprawne zarządzanie organizacją. Zarys teorii i praktyki*, SGH, Warszawa 1997, s. 12.

uważamy za zorganizowane. W znaczeniu rzeczowym organizacja jest rzeczą, której przysługuje cecha „bycia zorganizowanym”. Przeciwstawieniem znaczeń rezultatowych jest znaczenie czynnościowe. W tym znaczeniu omawiane pojęcie oznacza „czynności organizowania”².

W. Kieżun, rozpatrując pojęcie organizacji, nawiązuje do pojęcia systemu. Według niego: „System jest to wyodrębniona część otaczającej nas rzeczywistości, mająca pewną wewnętrzną strukturę, a więc składająca się z części uporządkowanych według ustalonych reguł, określających ich wzajemne relacje”³. W nawiązaniu do podanej definicji systemu, autor definiuje organizację w sensie rzeczowo-atrybutowym jako „celowy system, którego sposób uporządkowania polega na tym, że poszczególne części współprzyczyniają się do powodzenia całości, a więc osiągnięcia celu całości”⁴.

Systemową interpretację organizacji jako systemu w bardzo interesujący sposób przedstawił M. Bielski. Wyszedł on od wstępnej definicji, a następnie podał cechy organizacji jako konkretnych systemów. Według wspomnianej definicji organizacja jest to „otwarty system społeczno-techniczny zorientowany celowo i mający określoną strukturę (sposób uporządkowania)”⁵.

Wspomniany autor wymienił następujące cechy organizacji:

- 1) są tworem człowieka (artefaktami) stworzonymi dla wykonania określonego celu (celów), a zatem są celowo zorientowane;
- 2) w ich skład wchodzi ludzie, stanowiący niezbędny element każdej organizacji oraz rzeczowe środki (aparatura), którymi ci ludzie posługują się w swych działaniach;
- 3) są systemami zachowującymi się rozmyślnie, zdolnymi do korygowania, a nawet zmiany wyznaczonych celów;
- 4) są wyodrębnione z otoczenia, a równocześnie otwarte; czerpią z otoczenia: ludzi, energię, materię, informacje i wartości; dostarczają otoczeniu: dóbr, usług, wartości i informacji;
- 5) są ustrukturalizowane, czyli w pewien sposób uporządkowane wewnętrznie i zhierarchizowane w podwójnym znaczeniu: zawierania się podsystemów w systemie (inkluzji) i podporządkowania;
- 6) są szczególnie złożone, co nie pozwala do końca odwzorować ani opisać ich struktury;
- 7) mają wyodrębniony człon kierowniczy (sterujący);
- 8) są stabilne, zdolne do utrzymywania równowagi wewnętrznej, mimo zmian zachodzących w otoczeniu, w drodze homeostazy lub ekspansji;
- 9) są ekwifinalne;

² Zieleniewski, *Organizacja*, s. 267.

³ Kieżun, *Sprawne zarządzanie*, s. 13.

⁴ Tamże, s. 13.

⁵ M. Bielski, *Organizacje. Istota – struktury – procesy*, Wyd. UŁ, Łódź 1977, s. 78.

- 10) są systemami samoorganizującymi się, zdolnymi do podnoszenia stopnia swego wewnętrznego uporządkowania (negatywnej entropii);
- 11) utrwalają sposoby zachowania ludzi i funkcjonowania organizacji w drodze instytucjonalizacji i formalizacji⁶.

Kwestie związane z pojęciem organizacji znajdują – co jest oczywiste – swoje odzwierciedlenie w nauce prawa administracyjnego. Można się nawet spotkać z poglądem, iż badanie organizacji jest jednym z centralnych problemów tej nauki⁷. Pod określeniem organizacji autorzy jednak na ogół rozumieją strukturę organizacyjną administracji publicznej⁸. Jest to więc ujęcie zbliżone do – występującego w teorii organizacji i zarządzania – określenia rzeczowego. Za organizację nie jest uważana jednostka organizacyjna stanowiąca aparat pomocniczy organu administracji, czyli urząd, a system lub układ, w którym ta jednostka się znajduje. W zasadzie rozważania dotyczą administracji publicznej jako całości. Zagadnieniami związanymi ze strukturą i funkcjonowaniem urzędów zajmuje się natomiast – zgodnie z tym poglądem – nauka administracji.

W aktach normatywnych, określających ustroj samorządu terytorialnego i administracji rządowej – podobne jak w literaturze z zakresu nauki prawa administracyjnego – można spotkać pojęcie „organizacja” w znaczeniu zbliżonym do określenia rzeczowego. W ustawie z 8 III 1990 r. *o samorządzie gminnym*⁹, w art. 33 ust. 2, mowa jest o uchwalanym przez radę gminy regulaminie organizacyjnym urzędu gminy. Powyższy regulamin określa „organizację i zasady funkcjonowania urzędu”. Tak samo prawodawca w art. 35 ust. 1 tejże ustawy uregulował określenie przez radę gminy – w drodze nadania statutu – organizacji i zakresu działania jednostki pomocniczej gminy, np. sołectwa. Podobnie uregulowana jest kwestia funkcjonowania starostwa powiatowego. Zgodnie z art. 35 ust. 1 ustawy z 5 VI 1998 r. *o samorządzie powiatowym*¹⁰ organizację starostwa określa regulamin organizacyjny uchwalony przez radę powiatu na wniosek zarządu powiatu. Patrząc z punktu widzenia nauki administracji (rozumianej jako specyficzna część teorii organizacji i zarządzania), mamy do czynienia z organizacją, którą stanowi urząd – urząd gminy lub starostwo powiatowe.

Mniej czytelne są zapisy dotyczące administracji publicznej na szczeblu wojewódzkim, zarówno samorządowej, jak i rządowej. Zgodnie z art. 43 ust. 1 ustawy z 5 VI 1998 r. *o samorządzie województwa*¹¹ pracę urzędu marszałkowskiego organizuje marszałek województwa. Nie jest określone, w jakim

⁶ Tamże, s. 78.

⁷ *Prawo administracyjne*, red. J. Boć, Wrocław 1997, s. 115.

⁸ Zob. np.: J. Lang, J. Służewski, M. Wierzbowski, A. Wiktorowska, *Polskie prawo administracyjne*, PWN, Warszawa 1995, 32; *Prawo administracyjne*, s. 115 i n.

⁹ Tekst jedn.: Dz.U. 1996 r., nr 13, poz. 74 z późn. zm.

¹⁰ Dz.U. nr 91, poz. 578.

¹¹ Dz.U. nr 91, poz. 576.

trybie to organizowanie następuje. W tym samym ustępie mowa jest nie tylko o organizowaniu pracy urzędu, ale również organizowaniu pracy zarządu województwa. Mamy więc sytuację, gdy to samo słowo użyte w jednym zdaniu raz ma znaczenie czynnościowe – w przypadku organizowania pracy zarządu województwa – a za drugim razem rzeczowe – w przypadku organizowania pracy urzędu marszałkowskiego. Za takim podwójnym rozumieniem pojęcia „organizowanie” przemawia to, iż zarząd – w przeciwieństwie do urzędu marszałkowskiego – jest organem administracji publicznej. Stanowi o tym art. 15 ustawy *o samorządzie województwa* i art. 31 tej ustawy, zgodnie z którym zarząd jest organem wykonawczym województwa. Nie jest więc organizacją zarząd województwa w takim samym rozumieniu, jak urząd marszałkowski, w którym organizowanie pracy należałoby tak samo rozumieć, jak w przypadku urzędu gminy czy starostwa powiatowego. Z punktu widzenia nauk o zarządzaniu urząd jest to więc rzecz zorganizowana, której celem jest obsługa organu administracji. Organizowanie pracy zarządu są to natomiast czynności, za pomocą których marszałek wpływa na wykonywanie przez zarząd ustawowo określonych zadań. Nie jest to jedyny przypadek, gdy ustawodawca w dowolny sposób używa pewnych określeń, przyczyniając się w ten sposób do wątpliwości w interpretacji przepisów. O organizowaniu w czynnościowym znaczeniu stanowi art. 20 ust. 3 ustawy *o samorządzie województwa*, zgodnie z którym przewodniczący sejmiku województwa organizuje pracę sejmiku. Nie budzi wątpliwości rozumienie organizacji użyte w art. 28 ust. 2 ustawy *o samorządzie województwa*, zgodnie z którym statut województwa określa organizację wewnętrzną komisji powoływanych przez sejmik województwa. W tym przypadku określenie „organizacja” jest użyte w rzeczowym znaczeniu.

Organizację urzędu wojewódzkiego – zgodnie z art. 30 ust. 1 ustawy z 5 VI 1998 r. *o administracji rządowej w województwie*¹² – określa regulamin ustalony przez wojewodę. W tym przypadku organizację urzędu wojewódzkiego należy rozumieć w znaczeniu rzeczowym. Sprawa jest bardziej skomplikowana w przypadku organizacji zespolonej administracji rządowej w województwie, o której stanowi art. 29 ust. 1 ustawy *o administracji rządowej*. Organizacja zespolonej administracji w województwie jest określona w nadanym przez wojewodę statucie urzędu wojewódzkiego. Organy administracji zespolonej nie tworzą organizacji w takim samym rozumieniu, jak urząd wojewódzki, chociaż kierownicy zespolonych służb, inspekcji oraz straży wojewódzkich działają pod zwierzchnictwem wojewody. Zgodnie z art. 23 wojewoda jako zwierzchnik zespolonej administracji rządowej: 1) kieruje i koordynuje jej działalnością, 2) zapewnia warunki do skutecznego jej działania, 3) ponosi odpowiedzialność za rezultaty jej działania. Można więc mówić w tym przy-

¹² Dz.U. nr 91, poz. 577.

padku raczej o atrybutowym znaczeniu organizacji, to znaczy o organizacji rozumianej jako cecha rzeczy i procesów, które uważamy za zorganizowane.

III. KIEROWANIE

Kierowanie, podobnie jak organizacja i organizowanie, jest jednym z podstawowych pojęć występujących w naukach o zarządzaniu. Także w nauce administracji i nauce prawa administracyjnego zajmuje ono bardzo ważne miejsce. W przeciwieństwie do pojęcia „organizacja”, nie ma ono już tylu znaczeń, chociaż jego rozumienie nie jest tożsame w teorii organizacji i zarządzania oraz w prawie administracyjnym. W prawie administracyjnym wiąże się ono przede wszystkim z rodzajem zależności – innej niż w przypadku nadzoru czy kontroli – pomiędzy poszczególnymi podmiotami (elementami) systemu administracji publicznej.

J. Zieleniewski definiuje „kierowanie” w znaczeniu ogólnym oraz w znaczeniu węższym. W znaczeniu ogólnym kierowanie „jest to działanie zmierzające do spowodowania funkcjonowania innych rzeczy, zgodnego z celem tego, kto nimi kieruje”. W węższym znaczeniu „»kierowanie«, określane też jako »kierowanie ludźmi«, jest to – w organizacji formalnej – działanie do spowodowania działania innych ludzi zgodnego z celem tego, kto nimi kieruje. W organizacji nieformalnej ten sam rodzaj działania nazywamy przewodzeniem lub przywództwem”¹³. W literaturze z zakresu zarządzania podkreśla się, iż na kierowanie składa się parę elementów. Tak więc kierowanie „jest to proces planowania, organizowania, przewodzenia i kontrolowania działalności członków organizacji oraz wykorzystania wszystkich innych jej zasobów dla osiągnięcia ustalonych celów”¹⁴. W literaturze związanej z naukami o zarządzaniu oddziela się w sposób zdecydowany – w przeciwieństwie do opracowań z innego zakresu – pojęcie „kierowanie” od pojęcia „zarządzanie”. Interesującą propozycję w tym zakresie przedstawił L. Krzyżanowski¹⁵. Zgodnie z wywodami tego autora, kierowanie jest to oddziaływanie informacyjno-decyzyjne aparatu zarządzającego, przekazywane kanałami informacyjnymi ukształtowanymi przez stosunki (reguły) organizacyjne, na komórki organizacyjne sfery realnej. Oddziaływania te powodują, że emitowane przez te komórki oddziaływania materialno-energetyczne zmierzają do osiągnięcia celów organi-

¹³ Zieleniewski, *Organizacja*, s. 451.

¹⁴ J. A. F. Stoner, Ch. Wankel, *Kierowanie*, PWE, Warszawa 1992, s. 23.

¹⁵ L. Krzyżanowski, *Podstawy nauk o organizacji i zarządzaniu*, PWN, Warszawa 1992, s. 201.

zacji. L. Krzyżanowski uznaje zarządzanie za rodzaj kierowania. Według niego: „Zarządzanie to taki rodzaj kierowania, w którym tytuł do wywierania wpływu na hierarchię i systemy wartości, interesy i dążenia oraz postawy i organizacyjne zachowania kierowanych wynikają głównie, choć nie wyłącznie, z władania lub z faktu dysponowania przez kierującego zasobami materialno-energetycznymi lub nominalnymi i informacyjnymi o szczególnym znaczeniu dla funkcjonowania i rozwoju organizacji bądź z samego przeświadczenia kierowanych, kierujący ma możliwość pozyskiwania tych zasobów”¹⁶. W przytoczonych określeniach kierowania, wywodzących się z nauk o zarządzaniu, jest mowa w zasadzie wyłącznie o procesach zachodzących w ramach jednej organizacji. W nauce administracji kierowanie ukazywane jest już w dwóch aspektach. Po pierwsze – jako kierowanie zespołem ludzi w ramach jednostki organizacyjnej, czyli stosując nomenklaturę nauk o zarządzaniu – w ramach organizacji. Po drugie – jako kierowanie przez jednostki (organy) wyższego stopnia działalnością jednostek (organów) niższego stopnia. Za takim ujęciem opowiada się Z. Leoński¹⁷. Z tym, że drugie ujęcie kierowania wspomniany autor ściśle wiąże z zagadnieniami centralizacji lub decentralizacji w administracji.

Analizując akty normatywne, regulujące funkcjonowanie administracji publicznej, widać wyraźnie, że mamy przede wszystkim do czynienia z kierowaniem w drugim z przytoczonych znaczeń, czyli w układzie pomiędzy organami różnych szczebli i znajdujących się w stosunkach wzajemnej zależności. W układzie kierownictwa jest to zależność silniejsza niż w przypadku nadzoru, kontroli lub koordynacji.

W obecnie istniejącym układzie zależności pomiędzy centralnymi a terenowymi organami administracji rządowej, pomiędzy organami administracji rządowej a organami samorządu terytorialnego oraz – oczywiście – w samej sferze samorządu terytorialnego nie występuje układ zależności, który można byłoby porównać do klasycznego układu kierownictwa występującego do 1990 r. w ramach opartego na radach narodowych układu administracji państwowej. Decentralizacja administracji publicznej wiążąca się z odejściem od hierarchicznego układu podporządkowania organów władzy i administracji oznacza oparcie się na instrumentach, które wiążą się z pojęciem nadzoru.

Pomimo iż decentralizacja administracji publicznej oznacza oparcie się na instrumentach charakterystycznych dla nadzoru oraz dla kontroli, to jednak nie można mówić o całkowitym odejściu od działań związanych z kierowaniem. Wymienić w tym zakresie można przede wszystkim związane z – omawianym wyżej – procesem organizowania akty prawotwórcze, ale nie ustanawiające przepisów prawa miejscowego. Zgodnie ze słownikiem pojęć znajdującym się w art. 9 ustawy *o administracji rządowej w województwie*, do instrumentów

¹⁶ Tamże, s. 207.

¹⁷ Z. Leoński, *Nauka administracji*, wyd. C. H. Beck, Warszawa 1999, s. 87.

kierowania zaliczyć można polecenie wojewody. Zgodnie z pkt 4 wspomnianego artykułu, polecenie wojewody skierowane do organów i pracowników, których jest on zwierzchnikiem, jest wezwaniem do wykonania określonej czynności. Na marginesie należy dodać, iż polecenie wojewody skierowane do innego kręgu adresatów, a mianowicie do innych – czyli tych, dla których wojewoda nie jest zwierzchnikiem – organów i jednostek wykonujących administrację rządową w województwie, ustawodawca określił jako środek nadzoru.

W literaturze z zakresu prawa administracyjnego występuje pojęcie kierownictwa wewnętrznego, a w szczególności określenie: „aktu normatywnego kierownictwa wewnętrznego”. Wspomniane akty zalicza się do źródeł prawa administracyjnego. Charakteryzują się one jednak ograniczonym zakresem podmiotowo-przedmiotowym regulacji, określają one zadania i obowiązki podporządkowanych organowi administracyjnemu osób oraz jednostek organizacyjnych¹⁸.

W przeciwieństwie do literatury związanej z naukami o zarządzaniu, w pracach dotyczących prawa administracyjnego i w aktach normatywnych pojęcie kierowania występuje w ograniczonym zakresie. Dotyczy tylko określonej sfery, charakteryzującej się ścisłą zależnością pomiędzy dwoma podmiotami. Ponadto występuje ściśle oddzielenie funkcji kierowania od funkcji nadzoru. Można więc stwierdzić, iż to samo określenie występujące w dwóch dziedzinach nauki ma dwa różne znaczenia, częściowo tylko się pokrywające. Ponadto zarówno w języku prawnym, jak i w języku prawniczym pojęcie kierowania występuje nie zawsze w tym samym znaczeniu. W literaturze związanej z naukami o zarządzaniu brak jest natomiast często jasnego odgraniczenia kierowania od nadzoru. Można nawet stwierdzić, że pojęcie nadzoru samodzielnie występuje sporadycznie.

IV. KONTROLOWANIE

Pojęcie kontroli doczekało się wielu opracowań, zarówno w literaturze prawniczej, jak i literaturze z zakresu nauk o zarządzaniu. Spośród wielu definicji kontroli można przytoczyć jedną z najbardziej lakonicznych, ale jednocześnie oddających w pełni jej istotę. Jest to więc „regulacja działań organizacji w taki sposób, by ułatwić osiągnięcie jej celów”¹⁹. Wpływ wypracowanych w teorii organizacji i zarządzania koncepcji dotyczących kontroli na funkcjonowanie administracji publicznej przejawia się przede wszystkim w stosowaniu

¹⁸ *Prawo administracyjne*, s. 85.

¹⁹ R. W. Griffin, *Podstawy zarządzania organizacjami*, PWN, Warszawa 1996, s. 585.

różnego rodzaju kontroli zarówno w skali urzędu administracji, jak i w skali większej, obejmującej układ stosunków pomiędzy organami administracji publicznej oraz – w przypadku zewnętrznej kontroli administracji – układu stosunków organów administracji z innymi podmiotami.

W zarządzaniu wyróżnia się trzy podstawowe formy kontroli:

- kontrola wstępna, prospektywna – dotyczy procesu prognozowania (strategii) i planowania; jej celem jest przewidzenie powstania problemów w realizacji planu oraz kontrola samej procedury i formy planowania;
- kontrola bieżąca – ma za zadanie badanie procesu realizacji, a także szybkość wdrożenia usprawnień określonych w wyniku kontroli rezultatów;
- kontrola rezultatów – polega na zweryfikowaniu rezultatów działania, ujawnieniu błędów i zaniedbań oraz zaproponowaniu środków usprawniających²⁰.

Kontrola jest niezbędnym elementem każdego zorganizowanego działania. Jest ona konieczna do osiągnięcia celów postawionych przed organizacją. W szerszej skali kontrola jest instrumentem, za pomocą którego realizowane są cele postawione przed systemem, w skład którego wchodzi organizacja. Takim systemem jest administracja publiczna.

O kontroli w administracji publicznej możemy mówić w dwóch aspektach. Pierwszy aspekt – zbliżony do kwestii rozważanych w naukach o zarządzaniu – to kontrola w ramach organizacji, którą jest urząd, czyli zespół, za pomocą którego organ administracji realizuje swoje kompetencje dążąc do osiągnięcia celów, które nakłada na niego prawo lub które wynikają z założeń polityki administracyjnej. Powyższy aspekt stanowi przede wszystkim pole zainteresowań nauki administracji. Drugi aspekt – zbliżony do kwestii rozważanych w nauce prawa administracyjnego – to kontrola występująca w ramach całego systemu administracji publicznej. Podmiot kontrolujący sprawdza, czy podmiot kontrolowany działa zgodnie z ustalonymi kryteriami.

Pojęcie kontroli jest zbliżone do nadzoru, ale nie jest tożsame. „Pojęcie kontroli jest używane dla określenia funkcji organu polegającej wyłącznie na sprawdzaniu działalności innych jednostek, bez stałych możliwości wpływania na działalność jednostek kontrolowanych poprzez wydawanie im nakazów czy poleceń”²¹. „Natomiast termin nadzór jest używany najczęściej dla określenia sytuacji, w której organ nadzorujący jest wyposażony w środki oddziaływania na postępowanie organów czy jednostek nadzorowanych, nie może jednak wyřęczać tych organów w ich działalności”²².

²⁰ Kieźun, *Sprawne zarządzanie*, s. 361.

²¹ Lang, Służewski, Wierzbowski, Wiktorowska, *Polskie prawo*, s. 33.

²² Tamże, s. 33.

W literaturze podkreśla się wtórną rolę kontroli w administracji. Pierwotną jest sama działalność bezpośrednia. Wynika z tego ważny problem dostosowania roli kontroli do pierwotnej działalności administracji publicznej²³. Jest to podstawowa kwestia wiążąca się nie tylko z zagadnieniami funkcjonowania organizacji znajdujących się w systemie administracji publicznej, ale także innych organizacji. Jednak w administracji publicznej zawsze istniały tendencje do przerostu funkcji kontrolnych. Zjawisko to szczególnie ostro występuje w zhierarchizowanych układach zależności. Decentralizacja administracji wiąże się z oddziaływaniem za pomocą środków charakterystycznych dla instytucji nadzoru.

Badanie stanu istniejącego ze stanem postulowanym wymaga stosowania ustalonych przez prawo kryteriów. Kryteria te występują zarówno wtedy, gdy administracja jest podmiotem kontrolowanym, jak i gdy jest podmiotem kontrolującym. Są to następujące kryteria: legalności, celowości, rzetelności, gospodarności, uwzględniania interesu społecznego, zgodności z polityką rządu.

Ustawodawca określając organizację i funkcjonowanie organów administracji publicznej, przewidział wykonywanie funkcji kontrolnych zarówno w sferze kontroli wewnętrznej, jak i kontroli zewnętrznej. O kontroli, którą określamy jako wewnętrzną, stanowi art. 18a ust. 1 ustawy *o samorządzie gminnym*. Na jego podstawie rada gminy kontroluje działalność zarządu oraz gminnych jednostek organizacyjnych. Podobnie w omawianym zakresie jest określona rola rady powiatu. Zgodnie z art. 9 ust. 1 ustawy *o samorządzie powiatowym* rada powiatu jest organem kontrolnym powiatu. Przepis ten oznacza, że rada posiada uprawnienia kontrolne w stosunku do zarządu powiatu oraz powiatowych jednostek organizacyjnych, a także może kontrolować inne podmioty w związku z zawarciem przez nie umów z powiatem. Bardziej szczegółowe uregulowania w tym zakresie znajdują się w art. 16 ustawy.

W istniejącym systemie prawnym zdecentralizowanej administracji publicznej na kwestię kontroli należy spojrzeć, uwzględniając zapis art. 4 ustawy *o samorządzie województwa*. Zgodnie z tym artykułem organy samorządu województwa nie stanowią wobec powiatu i gminy organów nadzoru i kontroli. Sejmik województwa – na podstawie art. 30 ust. 1 – ma natomiast uprawnienia kontrolne w stosunku do zarządu gminy oraz wojewódzkich samorządowych jednostek organizacyjnych. Nadzór nad działalnością gminy (działalnością komunalną), powiatu oraz samorządu województwa zawiera w sobie także elementy kontroli. Nadzór ten jest jednak wykonywany z punktu widzenia przestrzegania przepisów prawa, co rzutuje na układ stosunków pomiędzy podmiotem kontrolującym a kontrolowanym w ramach wykonywanego nadzoru.

²³ E. Ochędowski, *Prawo administracyjne. Część ogólna*, TNOiK, Toruń 1997, s. 253. Na zagadnienie rozrostu kontroli zwracają uwagę także inni autorzy. Zob. np.: *Prawo administracyjne*, s. 354 n.

Uprawnienia kontrolne wojewody zostały określone w art. 15 ustawy *o administracji rządowej w województwie*. Zgodnie z ustawą wojewoda:

- kontroluje wykonywanie przez organy zespolonej administracji rządowej zadań wynikających z ustaw i innych aktów prawnych wydanych na podstawie upoważnień w nich zawartych, ustaleń Rady Ministrów oraz zarządzeń i poleceń prezesa Rady Ministrów,
- kontroluje wykonywanie przez organy samorządu terytorialnego i inne samorzady zadań z zakresu administracji rządowej, realizowanych przez nie na podstawie ustawy lub porozumienia z organami administracji rządowej.

Jest to kontrola, która wiąże się z wykonywaniem polityki rządu na obszarze województwa. W przypadku realizacji przez organy samorządu terytorialnego zadań z zakresu administracji rządowej, stopień zależności pomiędzy organami jest silniejszy niż w przypadku nadzoru.

Z kontrolą w systemie administracji publicznej mamy do czynienia nie tylko w przypadku stosunków pomiędzy organami administracji. Organy administracji kontrolują wykonywanie przez inne podmioty zawartych w decyzjach administracyjnych nakazów lub zakazów. Niemniej istotna jest kontrola administracji przez inne podmioty. Chodzi w tym zakresie przede wszystkim o kontrolę sądową, kontrolę społeczną oraz tzw. kontrolę państwową sprawowaną przez Najwyższą Izbę Kontroli.

V. DECYZJA

Pojęcie decyzji w nauce prawa administracyjnego jest o wiele węższe niż w naukach o zarządzaniu. Przede wszystkim należy zaznaczyć, iż nie każde rozstrzygnięcie, czyli podjęcie decyzji, jest w rozumieniu prawa decyzją.

W naukach o zarządzaniu podjęcie decyzji jest to wybór określonego wariantu działania. Decyzja jest to etap zorganizowanego działania. Rozważając problem podejmowania decyzji, J. Zieleniewski napisał: „W istocie decyzja jest to poczucie decydenta (czyli osoby podejmującej decyzję), że proces decydowania został zakończony i że skutek tego wie on już, jak ma działać, a więc nie tylko, czego chce w danej sytuacji (a to znaczy także: w danej chwili), lecz w przybliżeniu także, jak to zamierza osiągnąć”²⁴.

Do dalszych rozważań przydatne będzie podejście, zgodnie z którym istota decyzji polega na wyborze: 1) celów działania, 2) jednego ze sposobów działania prowadzących do wybranego celu²⁵.

²⁴ Zieleniewski, *Organizacja*, s. 481.

²⁵ Bielski, *Organizacje*, s. 240.

W klasycznym modelu podejmowania decyzji zakłada się, że decydent (możemy go określić menedżerem) wobec sytuacji wymagającej decyzji powinien uzyskać pełną i doskonałą informację, wyeliminować niepewność oraz ocenić wszystko racjonalnie i logicznie, a następnie podjąć decyzję służącą najlepiej interesom organizacji²⁶. W przypadku organizacji należących do systemu administracji publicznej, nie chodzi jednak tylko o realizację interesu organizacji. Podstawową sprawą powinna być realizacja kompetencji przypisanych prawem organowi administracji publicznej. Organizacja będąca jego aparatem pomocniczym, czyli np. urząd gminy czy starostwo, realizuje interes szerszy niż interes samej organizacji. W przypadku wójta i urzędu gminy będzie to interes wspólnoty samorządowej lub – jeśli będą to zadania zlecone z zakresu administracji rządowej – cele wynikające z polityki administracyjnej państwa.

W nauce administracji zwraca się uwagę, iż należy odróżniać od decyzji administracyjnych *sensu stricto* decyzje występujące w układach wewnętrznych administracji (przełożony – podwładny, organ wyższego stopnia – organ niższego stopnia). W układach wewnętrznych w sprawach rozstrzygnięć indywidualnych decyzja przybiera postać polecenia służbowego. Charakterystyczną jej cechą jest to, iż proces jej przygotowania nie jest sformalizowany. Inaczej sprawa wygląda przy przygotowywaniu decyzji o charakterze generalnym, gdzie konieczne jest spełnienie określonych formalnych warunków, np. wymagane jest ustawowe upoważnienie²⁷.

Jak pisze T. Rabska, koncepcja klasycznej decyzji administracyjnej budowana była na określonej koncepcji adresata, czyli strony, którym jest samodzielny (w stosunku do organu wydającego) podmiot prawa (osoba fizyczna lub prawna)²⁸. W prawie administracyjnym znaczenie decyzji administracyjnych jest bardzo duże. Są one podstawową formą rozwiązywania konfliktowych spraw społecznych w ich indywidualnych przejawach.

6. CENTRALIZACJA I DECENTRALIZACJA

Z podejmowaniem decyzji, które w określonej sytuacji mogą mieć formę aktów prawnych, wiąże się ściśle kwestia umiejscowienia w strukturze organizacyjnej decydenta. Inaczej ujmując kwestię, jest to problem stopnia skupienia,

²⁶ Griffin, *Podstawy zarządzania*, s. 272 n.

²⁷ Leoński, *Nauka administracji*, s. 115.

²⁸ T. Rabska, *Indywidualne akty prawne zarządzania gospodarką narodową. Decyzje administracyjne czy decyzje gospodarcze*, w: *Prawo – Administracja – Gospodarka. Księga ku czci Profesora Ludwika Bara*, red. J. Łętowski, J. P. Pruszyński, Ossolineum 1983, s. 316.

czyli centralizacji, uprawnień do podejmowania rozstrzygnięć. Zarówno teoria organizacji i zarządzania, jak i nauka prawa administracyjnego podejmują wspomnianą kwestię. Inne jest jednak ujęcie. W naukach o zarządzaniu problem jest rozpatrywany przede wszystkim w skali mikro, to znaczy w skali jednej organizacji. W nauce prawa administracyjnego jest on natomiast rozpatrywany z punktu widzenia struktury całego aparatu administracji publicznej.

W teorii organizacji i zarządzania podkreśla się, iż stopień centralizacji i decentralizacji organizacji jest jedną z bardzo istotnych cech charakteryzujących daną organizację. „Organizacja skrajnie scentralizowana to organizacja, w której uprawnienia do podejmowania decyzji są w całości skupione na najwyższym szczeblu hierarchicznym jej struktury. Uprawnienia te mogą być przypisane jednej osobie lub grupie osób (zarządowi, radzie nadzorczej, egzekutywie itp.). Organizacja skrajnie zdecentralizowana to taka, w której całość uprawnień do decydowania skupiona jest na najniższym szczeblu jej struktury”²⁹. Na centralizację i decentralizację nie należy jednak patrzeć tylko z punktu widzenia istniejącej już struktury. W ujęciu dynamicznym są to procesy zachodzące w organizacjach. Decentralizacja jest określana jako „proces systematycznego delegowania władzy i autorytetu w ramach organizacji ku menedżerom średniego i niższego szczebla”. Centralizacja jest to natomiast „proces systematycznego utrzymywania władzy i autorytetu w rękach menedżerów wyższego szczebla”³⁰. W zarządzaniu dużą wagę przywiązuje się do wpływu systemu informacyjnego na stopień decentralizacji. Można się spotkać z poglądem, że im lepsza centralna informacja, tym większa decentralizacja³¹. Jest to ujęcie problemu, które można określić jako sprawnościowe. Jest ono charakterystyczne dla spojrzenia na poruszane problemy z punktu widzenia nauk o zarządzaniu.

Rozumienie centralizacji i decentralizacji występujące w literaturze dotyczącej zarządzania, odbiega jednak od znaczenia tego pojęcia w literaturze prawniczej. Bliższe jest ono występującym w nauce prawa administracyjnego określeniom koncentracji i dekoncentracji. Zgodnie z klasyczną już definicją koncentracja „oznacza skupienie prawa do decyzji w określonej dziedzinie w ręku jednego organu lub małej grupy organów administracyjnych. Rozłożenie uprawnień dotyczących pewnej dziedziny, a skupionych uprzednio w ręku jednego organu administracyjnego – na większą liczbę organów administracyjnych, powoduje zjawisko dekoncentracji”³². Przytoczona definicja jest bardzo zbliżona do cytowanych wyżej określeń, które dotyczyły struktury i procesów zachodzących w ramach organizacji. W przedstawionych definicjach nie ma

²⁹ Bielski, *Organizacje*, s. 194.

³⁰ Griffin, *Podstawy zarządzania*, s. 350.

³¹ Kieżun, *Sprawne zarządzanie*, s. 82.

³² J. Starościk, *Prawo administracyjne*, PWN, Warszawa 1977, s. 63.

jednak istotnego elementu związanego z rozumieniem decentralizacji, występującym w nauce prawa administracyjnego.

W nauce prawa administracyjnego decentralizacja traktowana jest zarówno jako proces zachodzący w strukturze administracji jak i system organizacyjny administracji. Pojęcie decentralizacji związane jest przede wszystkim z pozycją prawną samorządu terytorialnego i jego organów oraz zakładów publicznych. Zdecentralizowanie administracji powstaje na skutek ograniczenia dopuszczalności ingerencji organu wyższego stopnia i stworzenia samodzielności organów niższego stopnia. Oczywiście wspomniana samodzielność nie jest i nie może być absolutna. Jest to samodzielność zawarta w ramach obowiązującego systemu prawnego.

Pomimo iż w sposób wyraźny można oddzielić pojęcie decentralizacji w sensie prawnym od pojęcia decentralizacji występującego w opracowaniach z zakresu nauk o zarządzaniu, to mają one istotne wspólne cechy. Jak już to było zaznaczone, pojęcie decentralizacji występujące w zarządzaniu jest bliskie prawnemu pojęciu dekoncentracji. „Wspólną cechą decentralizacji i dekoncentracji administracji jest rozproszenie, rozrzucenie funkcji administracyjnych na kilka organów usytuowanych wzajemnie na zasadach pewnej podległości. Podobnie jednak jak wykładnikiem decentralizacji jest prawna samodzielność organu niższego względem organu wyższego stopnia organizacyjnego, tak dekoncentracja administracji określa zakres poszczególnych kompetencji w ramach administracji scentralizowanej”³³.

Na marginesie można wskazać na bardzo interesujące pochodzenie określeń centralizacji i decentralizacji. Wspomniana terminologia wywodzi się ze spojrzenia na organizację (w ujęciu rzeczowym) jako na szereg koncentrycznych kół. „Naczelnym kierownikiem organizacji znajduje się w samym środku, a od niego rozchodzi się siatka władzy. Im większą ilość władzy deleguje się w organizacji, tym bardziej jest zdecentralizowana”³⁴. To określenie decentralizacji, odnoszące się w zasadzie do organizacji w rozumieniu nauk o zarządzaniu, można z całą pewnością odnieść do struktury organizacyjnej administracji publicznej. Kwestia stopnia zdecentralizowania administracji publicznej jest zagadnieniem niezmiernie aktualnym. Przyjęcie określonej koncepcji w tym zakresie determinuje realizację przez administrację jej funkcji organizacyjnej. Problem decentralizacji w Polsce był szczególnie dyskutowany w okresie opracowywania założeń reformy ustrojowej. Rozważano wówczas kwestię, w jakim stopniu zdecentralizowanie administracji na poziomie regionalnym wpłynie na realizowanie jednolitej polityki państwa. Istniały w niektórych kręgach społeczeństwa obawy, iż nadmierny stopień decentralizacji doprowadzi do autonomii, co byłoby niezgodne z dążeniem do zachowania spójności w zakre-

³³ Tamże, s. 65.

³⁴ Stoner, Wankel, *Kierowanie*, s. 271.

się organizacji i funkcjonowania całego państwa. Odróżnienie decentralizacji od autonomii wiąże się z przyznaniem organom zarządzającym określoną część terytorium państwa kompetencji do stanowienia przepisów prawa rangi ustawowej w szerokim zakresie spraw, bez ingerencji władz centralnych państwa. Decentralizacja nie dotyczy natomiast stanowienia prawa na poziomie ustawowym, ale wykonywania go, ewentualnie do stanowienia prawa na poziomie niższym niż ustawy.

Scentralizowane i zdecentralizowane techniki administrowania mają zarówno swoje zalety, jak i wady. Rozpatrując problem z punktu widzenia racjonalnej organizacji administracji, w literaturze podkreśla się, że zaletą techniki centralizacji jest między innymi zapewnienie dużej spójności aparatu administracji publicznej, możliwość jednolitości działania, istnienie możliwości na przerzucenie określonych środków w skali całego kraju. Widać więc wyraźnie, iż centralizacja jest przydatna albo w określonych działach administracji albo w pewnych okresach, w których rozproszenie dyspozycji określonymi środkami, głównie finansowymi, stwarza zagrożenie realizacji polityki państwa. Podstawowymi wadami centralizacji jest natomiast jej wpływ na zanik gospodarności w ośrodkach lokalnych, zanik samodzielności poczynań, a w związku z tym zwracanie się do organów wyższych szczebli o dyspozycje w sprawach małej wagi, które organ niższy mógł sam załatwić, zmniejsza się odpowiedzialność niższych ogniw, ogniwa wyższe nie znają natomiast w dostateczny sposób potrzeb i warunków lokalnych³⁵. Wady i zalety decentralizacji stanowią – w pewnym uproszczeniu – odwrotność uwarunkowań, jakie się wiążą ze stosowaniem technik centralizacji w administracji publicznej.

Stopień jednolitości organizacji i funkcjonowania administracji publicznej jest zagadnieniem z pogranicza nauki prawa administracyjnego oraz teorii organizacji i zarządzania.

Problematykę jednolitości działania administracji publicznej należy rozpatrywać zarówno od strony funkcji – czym zajmuje się prawo administracyjne – jak i od strony organizacji – co należy do domeny teorii organizacji i zarządzania. Zagadnienie jednolitości funkcjonalnej jest sprawą na pewno istotniejszą, a nie odwrotnie. Nie można jednak obu tych spraw całkowicie rozdzielić i rozpatrywać osobno. Mówiąc o jednolitości funkcjonalnej, nie można pominąć spraw związanych z jednolitością strukturalną.

Określenie koncepcji jednolitości działania administracji publicznej wymaga rozważenia następujących kwestii:

– czy niezbędnym warunkiem osiągnięcia sprawności i efektywności systemu administracji publicznej jest jednolitość jego działania?

³⁵ Zagadnienie zalet i wad centralizacji w administracji omawia Z. Leoński (*Nauka administracji*, s. 84 n.).

– jaki wpływ na jednolitość działania ma układ stosunków prawnych między organami różnych stopni, wiążący się z wieloszczeblową budową systemu administracji publicznej?

Administracja publiczna jako jeden z pionów organów państwa realizuje konkretnie określony program polityczny. Program ten jest istotnym, a może nawet podstawowym uwarunkowaniem organizacji administracji. W literaturze wymienia się także inne przesłanki kształtowania struktury administracji. Są to: rodzaje zadań i funkcji, jakie mają być realizowane, oraz zasady techniki administrowania (zasady zarządzania)³⁶. Wszystkie te przesłanki łącznie warunkują strukturę i funkcjonowanie systemu administracji publicznej.

System administracji publicznej ma strukturę wieloszczeblową. Wieloszeblowość uzasadniona jest dwoma względami, które występują łącznie, a mianowicie: terenowymi i funkcjonalnymi. Zarówno przy zastosowaniu kryterium terytorialnego, jak i kryterium funkcjonalnego, przepis prawny decyduje: 1) jak „głęboko” w teren ma sięgać administracja i dla jakiego terytorium należy powoływać odrębne jednostki organizacyjne; 2) jak rozdzielić funkcję zarządzania na poszczególne stopnie administracyjne³⁷. Wszelkie rozważania dotyczące więzów zależności i stopnia wzajemnych powiązań między centralnymi a terenowymi organami administracji wiążą się ze szczeblową budową systemu administracji publicznej.

Istotą układu szczeblowego jest to, że tworzy on zorganizowaną całość, w której mamy do czynienia z jakimś „centrum” oraz z innymi podmiotami występującymi na różnych poziomach organizacyjnych. W układzie administracji zdecentralizowanej rola tzw. centrum polega na stosowaniu instrumentów nadzoru.

Ażeby organy administracji publicznej stanowiące „centrum” mogły wykonywać swoje funkcje, muszą istnieć między nimi a pozostałymi organami administracji publicznej odpowiednie więzy, które przybierają postać stosunków prawnych. Jak wiadomo, elementem stosunku prawnego są także prawa i obowiązki jego podmiotów. „Obowiązki organu wyższego to wykonywanie kierownictwa organami niższymi w granicach dopuszczonych prawem i obowiązek poszanowania ustalonej samodzielności organów niższych stopni. Obowiązki organu niższego stopnia to obowiązek podporządkowania się prawnie uzasadnionym poleceniom organów wyższych stopni i obowiązek wykorzystania pozostawionej im samodzielności dla możliwie najlepszego wykonania swych zadań”³⁸.

Intensywność podporządkowania organów niższych stopni określa struktura organizacyjna administracji publicznej rozumiana – z punktu widzenia nauk

³⁶ T. Rabska, *Podstawowe pojęcia organizacji administracji*, w: *System prawa administracyjnego*, t. I, Ossolineum 1977, s. 267.

³⁷ Tamże, s. 305.

³⁸ Starościak, *Prawo*, s. 62.

o zarządzaniu – jako megasystem. Wypracowane w ramach nauk o zarządzaniu rozwiązania powinny znaleźć swoje odzwierciedlenie w naukach administracyjnych, w tym oczywiście w nauce prawa administracyjnego. Jednym z pierwszych kroków w tym zakresie powinno być ukazanie i przeanalizowanie związków pomiędzy obydwoma omawianymi dziedzinami wiedzy.

THE LEGAL AND ORGANIZATIONAL GROUNDS OF PUBLIC ADMINISTRATION

Summary

The study sought to show the relationships between the theory of organization, management, their corresponding disciplines and the administrative sciences, in particular with the administrative law. Considering the role of the sciences of management in giving norms to public administration, the author addressed the problems of basic concepts connected with the theory of organization which are reflected in the science of administrative law. The following terms have been described: organization, management, control, decision, centralization and decentralization. Summing up, the author shows the degree of the uniformity of organization and functioning of public administration. This issue borders on the science of administrative law, organization and management.

PRAWO KANONICZNE

LESZEK ADAMOWICZ
Lublin

PATRIARCHA WE WSCHODNICH KOŚCIOŁACH KATOLICKICH

GENEZA URZĘDU I PROCEDURA JEGO OBSADZANIA WEDŁUG KODEKSU KANONÓW KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

Wśród wielu urzędów charakterystycznych dla struktur władzy i posługi w Kościele katolickim szczególną pozycję zajmuje starożytny urząd patriarchy, który w Kościele Zachodnim, z racji unii personalnej z urzędem Biskupa Rzymu, jest prawie niezauważalny, a który w niektórych wschodnich Kościołach katolickich jest urzędem o wyjątkowym znaczeniu eklezjalnym, zarówno prawnym, jak i duszpasterskim.

Nowy Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 r.¹ poświęca urzędowi patriarchy i strukturom Kościoła patriarszego (patriarchalnego) cały tytuł IV, składający się z 96 kanonów (kan. 55-150), oraz szereg kanonów rozproszonych w innych częściach Kodeksu.

W opracowaniu tym temat został ograniczony jedynie do omówienia genezy urzędu patriarchy oraz sposobu jego obsadzenia. Zakres władzy patriarchy wymaga odrębnego, szerokiego opracowania. Jest to pierwsze tego typu opracowanie w języku polskim po promulgacji Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich².

I. RYS HISTORYCZNY³

Termin „patriarcha” pochodzi od greckiego słowa *patriarches*. Jest połączeniem słów: *pater* (ojciec rodu) oraz *archein* (być zasadą, początkiem). Ter-

¹ *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioanni Pauli II promulgatus*, AAS 82 (1990), s. 1045-1363 (dalej cyt.: CCEO). Tłumaczenie kanonów pochodzi od autora artykułu.

² W literaturze zagranicznej można znaleźć: D. S a l a c h a s, *L'istituzioni di diritto canonico orientale secondo CCEO*, Bologna-Roma 1993; J. F a r i s, *The Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance. According to the Code of Canons of the Eastern Churches*, New York 1992; J. C h i r a m e l, *The Patriarchal Structure in the Oriental Canon Law*, Rome 1992.

min ten początkowo był używany w stosunku do protoplastów rodów oraz prominentnych członków jakiejś społeczności. W Starym Testamencie określenie to było używane w stosunku do głowy rodziny (2 Krn 19, 8 i 28, 12) lub rodu (1 Krn 27,22). W Nowym Testamencie jest używane w odniesieniu do Abrahama (Hbr 7, 4), dwunastu synów Jakuba (Dz 7, 8-9) i Króla Dawida (Dz 2, 29).

W pierwszych wiekach Kościoła, gdy tworzyły się zręby jednostek administracji kościelnej, biskupi stojący na czele poszczególnych gmin chrześcijańskich dostrzegli konieczność wyłonienia w pewnych regionach instytucji ponadbiskupich. Pojawiały się bowiem problemy, których pojedynczy biskupi nie byli w stanie rozwiązać, a które domagały się takiego rozwiązania na płaszczyźnie regionalnej⁴. Najpierw więc zaczęto zwoływać synody, na których ustalano formuły doktrynalne, wyznania wiary i zasady moralności. Tam ścierały się różne kierunki, poglądy i stanowiska, tam kształtowała się linia polityki kościelnej we wszystkich sprawach: ustrojowych, liturgicznych, dogmatycznych i moralnych. Sporadycznie zwoływane synody okazały się jednak niewystarczające. Konieczne było regionalne zespolenie pod kierunkiem jednego „regionalnego” biskupa. Taki biskup, najpierw metropolita, a później patriarcha, sprawował swoją władzę kolegialnie (synodalnie), a więc wspólnie z zależnymi od niego biskupami. Można stwierdzić, że kształtowanie się instytucji metropolitalnych i patriarchalnych nie wynikało z decentralizacji władzy w Kościele, ale jakby z oddolnego przekazywania „w górę” części władzy przez poszczególnych biskupów swoim przedstawicielom⁵.

Drugim czynnikiem mającym wpływ na kształtowanie się instytucji patriarchatu był czynnik społeczno-kulturowy. Pięć starożytnych patriarchatów – obrządków odpowiada pięciu kręgom kulturowym starożytnego chrześcijańskiego Wschodu. Trzy z nich dotyczą samego cesarstwa: Aleksandria (kultura egipska – obrządek aleksandryjski), Antiochia i Jerozolima (kultura zachodniosyryjska – obrządek antiocheński), Konstantynopol (kultura bizantyjska – obrządek konstantynopoliński, czyli bizantyjski), natomiast dwa pozostałe to Babilon (kultura perska – obrządek wschodniosyryjski) i Cylicja (kultura ormiańska, czyli armeńska – obrządek ormiański, czyli armeński)⁶.

Wreszcie według niektórych kolejnymi czynnikami były: opinia o apostołskim pochodzeniu stolic biskupich (Aleksandria – św. Marek, Antiochia –

³ Obszerne opracowanie na temat historii instytucji patriarchatu można znaleźć w pracach E. Przekopa: *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV-X w.)*, Warszawa 1984; *Pozycja prawna patriarchy Wschodniego Kościoła katolickiego*, Lublin 1976.

⁴ Por. E. Przekop, *Katolickie patriarchaty Wschodu. Czynniki decydujące o ich powstaniu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 19(1972), z. 5, s. 79 nn.

⁵ Przekop, *Wschodnie patriarchaty*, s. 43.

⁶ Przekop, *Katolickie patriarchaty*, s. 81-84.

św. Piotr)⁷ i znaczenie polityczne niektórych ośrodków miejskich⁸. Szczególnie widać to na przykładzie Konstantynopola – Nowego Rzymu.

Faktem jest, że na początku IV w. istniały już ponadbiskupie instytucje kościelne. Przede wszystkim były to metropolie, których ramy prawne określały synody, a następnie sobory powszechne. Należy tu zwłaszcza wspomnieć o I Soborze Nicejskim (325). Metropolici, według kanonu 4 i 5 tego Soboru, winni troszczyć się o całą prowincję, a więc także o wchodzące w jej skład gminy i ich biskupów⁹.

Na tym samym Soborze uznano również, już wówczas znaną, instytucję ponadmetropolitalną, która wtedy nie była jeszcze nazywana patriarchatem. W kanonie 6 czytamy, że biskupi Aleksandrii i Antiochii mają jurysdykcję, która przekracza jedną tylko prowincję (w przypadku Aleksandrii kanon wymienia trzy: Egipt, Libia, Pentapolis) i jest porównywalna do władzy biskupa Rzymu jako sprawującego władzę nad Italią, Galią, Hiszpanią i Afryką. W kanonie 7 tegoż Soboru prerogatywy honorowe przyznano biskupowi Jerozolimy z racji wyjątkowego znaczenia tego miasta, chociaż formalnie wchodził on w skład metropolii w Cezarei¹⁰.

Typowym przykładem utworzenia patriarchatu jest procedura zastosowana na I Soborze w Konstantynopolu (381)¹¹. Sobór ten najpierw (kan. 2) potwierdził znaczenie stolic biskupich Aleksandrii i Antiochii, by następnie (kan. 3) przyznać biskupowi Konstantynopola pierwszeństwo honorowe zaraz po biskupie Rzymu, „propterea quod urbs ipsa sit iunior Roma”. Dotąd bowiem biskup Nowego Rzymu był sufraganiem metropolity Heraklei¹². Od tego czasu dają się zauważyć ingerencje biskupa Konstantynopola w sprawy okolicznych biskupstw.

Na podstawie kanonów 2 i 3 Soboru z 381 r. można sporządzić następujący schemat organizacji kościelnej na chrześcijańskim Wschodzie. Istnieje tam 5 jednostek administracji politycznej: Egipt, Wschód, Azja, Tracja i Pont. Odpowiada im 5 znaczących stolic biskupich: Aleksandria (Egipt), Antiochia (Wschód), które posiadają potwierdzoną kanonami soborowymi jurysdykcję ponadmetropolitalną, oraz Efez (Azja), Heraklea (Tracja) i Cezarea Kapa-docka (Pont). Te trzy ostatnie nie mają tak wielkiej władzy i znaczenia, jak dwie pierwsze. Na pierwsze miejsce wysuwa się jednak biskup Konstantynopola, czyli Nowego Rzymu, którego znaczenie i władzę potwierdzają kanony

⁷ Tamże, s. 85-94.

⁸ Tamże, s. 94-98.

⁹ E. P r z e k o p, *Zarys historyczny instytucji patriarchatu w Kościele Wschodnim w I tysiącleciu*, „Prawo Kanoniczne” 16(1973), nr 1-2, s. 49-50.

¹⁰ Tamże, s. 50-53.

¹¹ Tamże, s. 53-56.

¹² Dzisiaj Heraklea jest biskupstwem tytularnym.

Soboru Chalcedońskiego (451)¹³. Kanony 9 i 17 tegoż Soboru przyznają mu rzeczywistą supremację w cesarstwie wschodniorzymskim (zwłaszcza nad metropoliami Pontu, Azji i Tracji i krajami „barbarzyńskimi”). Wreszcie Sobór Chalcedoński wyniósł Jerozolimę do wyższej rangi poprzez ratyfikację porozumienia biskupów Antiochii i Jerozolimy w sprawie podziału wpływów na Wschodzie. Odtąd biskup Jerozolimy ma władzę nad trzema częściami Palestyny, odłączonymi od Antiochii, biskup Antiochii resztę prowincji Wschodu, biskup Aleksandrii kieruje Egiptem, zwierzchnikiem dla Azji, Pontu i Tracji jest biskup Konstantynopola. Jest to faktycznie już gotowa struktura patriarchalna, gdyż biskupi ci nad sobą mają wyłącznie biskupa Rzymu. Tak wykształcona struktura uzyskała aprobatę i sankcję świecką ze strony cesarza Justyniana (527-565)¹⁴. Odtąd istniało 5 patriarchatów: Rzym, Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia i Jerozolima. Patriarchowie złączeni poprzez *communio* stali się gwarantami jedności kościelnej, ciesząc się odtąd przywilejem stauropigii i mają prawo utrzymywania synodu stałego, za pomocą którego kierują ważniejszymi sprawami patriarchatu. Nad sobą mają władzę jedynie biskupa Rzymu.

W następnych wiekach, w wyniku przemian politycznych oraz na skutek sporów doktrynalnych, nastąpiły zmiany w strukturze patriarchatów¹⁵. W dobie sporów monofizycznych (ok. VIII w.) w Antiochii nastąpiło wyodrębnienie się patriarchatu maronickiego¹⁶ (związanego z życiem monastycznym) i patriarchatu melchickiego (związanego z Konstantynopolem). Trzeci powstały wówczas patriarchat to patriarchat monofizyczny jakobicki. Monofizytyzm wywarł swoje piętno również w Aleksandrii, Konstantynopolu i Jerozolimie, w wyniku czego powstał patriarchat koptyjski w Aleksandrii oraz patriarchaty melchickie Aleksandrii i Jerozolimy. Na skutek schizmy wschodniej (XI w.) patriarchat w Konstantynopolu znalazł się poza Kościołem katolickim¹⁷.

Dołączając do tej listy dwa patriarchaty spoza cesarstwa, mamy pełną dzisiejszą listę patriarchatów¹⁸:

- Rzym
- Koptyjski Patriarchat Aleksandrii¹⁹
- Maronicki Patriarchat Antiochii²⁰

¹³ Przekop, *Zarys historyczny*, s. 56-61.

¹⁴ Justynian, Nov. 126 i 131 (Corpus Iuris Civilis, pars III).

¹⁵ Przekop, *Zarys historyczny*, s. 66-69.

¹⁶ Zob. P. Dib, *History of the Maronite Church*, Detroit [brw].

¹⁷ Na ten temat obszerna monografia: E. Przekop, *Rzym – Konstantynopol. Na drogach podziału i pojednania*, Olsztyn 1987.

¹⁸ *Annuario Pontificio 2000*; Zob. R. Roberson, *The Eastern Christian Churches. Abrief Survey*, Roma 1999.

¹⁹ Roberson, *The Eastern*, s. 154-155. Rezydencją Patriarchy jest Kair w Egipcie.

²⁰ Tamże, s. 142-144. Rezydencja Patriarchy znajduje się w Bkerke w Libanie. Aktualne informacje można znaleźć na stronie internetowej: <http://www.bkerke.org.lb>.

- Grecko-Melchicki Patriarchat Antiochii, Aleksandrii i Jerozolimy²¹
- Syryjski Patriarchat Antiochii²²
- Chaldejski Patriarchat Babilonu²³
- Ormiański (Armeński) Patriarchat Cylicji²⁴.

Dla uzupełnienia należy dodać, że w Kościele łacińskim istnieją również patriarchaty tytularne (honorowe). Biskupi stojący na ich czele nie mają jednak żadnej jurysdykcji specjalnej. Są to²⁵:

- Patriarchat Jerozolimski (ustanowiony w 1099 r., przywrócony w roku 1847)
- Patriarchat Wenecji (dawniej w Grado do 1451 r.)
- Patriarchat Indii Zachodnich (związany z armią hiszpańską w 1540 r., obecnie biskup połowy wojsk hiszpańskich)
- Patriarchat Lizbony (związany z dworem królewskim w 1716 r., obecnie arcybiskup tego miasta)
- Patriarchat Indii Wschodnich (związany z arcybiskupstwem w Goa, Indie w 1886 r.).

Starożytność instytucji patriarchatu potwierdza współczesny prawodawca w kanonie 55 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, stwierdzając, że „zgodnie ze starożytną tradycją Kościoła uznana już przez pierwsze sobory powszechne istnieje w Kościele urząd patriarchatu”, a patriarchowie winni być otoczeni szczególną czcią, gdyż „przewodzą swoim Kościołom jako ojcowie i głowy”²⁶.

II. OKREŚLENIE PATRIARCHY

Według kanonu 56 Kodeksu Wschodniego „patriarcha jest biskupem, któremu przysługuje władza w odniesieniu do wszystkich biskupów, nie wyłączając metropolitów, i do wszystkich pozostałych chrześcijan Kościoła, któremu przewodzi, według norm prawa zatwierdzonego przez najwyższą władzę Kościo-

²¹ Zob. C. Koralevsky, *Histoire des Patriarchats Melkites*, Rome 1911; Zob. także: Robertson, *The Eastern*, s. 161-164. Siedziba Patriarchy – Damaszek w Syrii.

²² Tamże, s. 157-159. Siedziba Patriarchy – Bejrut w Libanie.

²³ Tamże, s. 146-148. Siedziba Patriarchy – Bagdad w Iraku.

²⁴ Tamże, s. 151-154. Siedziba patriarchy – Bejrut w Libanie.

²⁵ Zob. F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. I, Opole 1957, s. 477; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II, *Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1986, s. 207-208.

²⁶ „Secundum antiquissimam Ecclesiae traditionem iam a primis Conciliis Oecumenicis agnitam viget in Ecclesia institutio patriarchalis; quare singulari honore prosequendi sunt Ecclesiarum orientalium Patriarchae, qui suae quisque Ecclesiae patriarchali tamquam pater et caput praesunt” (CCEOr, kan. 55; por. DKW 7).

ła”²⁷. Jak wspomniano, prawodawca uznaje patriarchę za „ojca i głowę” Kościoła patriarchalnego²⁸.

Dla ukazania pozycji patriarchy w strukturze Kościoła należy rozpatrzyć dwa porządki: święceń i jurysdykcji. W hierarchicznej strukturze święceń w Kościele wyróżniamy trzy stopnie: biskupstwo, prezbiterat i diakonat.

Biskup Rzymski ma zwyczajną władzę najwyższą, pełną, bezpośrednią, powszechną w całym Kościele²⁹. Patriarcha i arcybiskup większy mają władzę ponadmetropolitalną, to jest ponad wszystkimi chrześcijanami, duchowieństwem, biskupami i metropolitami swojego Kościoła *sui iuris*³⁰. Metropolita to biskup, który wykonuje władzę „ponad-biskupią”, to znaczy ponad biskupami swojej prowincji w określonych sprawach³¹. Z kolei biskupi eparchialni (w Kościele łacińskim „diecezjalni”) są pasterzami Kościołów partykularnych

²⁷ „Patriarcha est Episcopus, cui competit potestas in omnes Episcopos non exceptis Metropolitanis ceterosque christifideles Ecclesiae, cui praeest, ad normam iuris a suprema Ecclesiae auctoritate approbati.”

²⁸ Sobór Watykański II w *Dekrecie o Kościołach wschodnich katolickich* stanowi: „Przez patriarchę wschodniego rozumie się biskupa, któremu przysługuje jurysdykcja nad wszystkimi biskupami, nie wyłączając metropolitów, klerem i ludem własnego terytorium lub obrządku, zgodnie z przepisem prawa i bez naruszania prymatu Biskupa Rzymskiego” (DKW 7) i dalej: „Wedle najdawniejszej tradycji Kościoła należy szczególną czcią otaczać patriarchów Kościołów wschodnich, ponieważ każdy stoi na czele patriarchatu jako ojciec i głowa” (DKW 9).

²⁹ CCEOr, kan. 43: „Biskup Kościoła Rzymskiego, w którym trwa urząd udzielony przez Pana samemu Piotrowi, pierwszemu z Apostołów, a który ma być przekazywany jego następcom, jest Głową Kolegium Biskupów, Zastępcą Chrystusa i Pasterzem całego Kościoła tutaj, na ziemi. Dlatego, z racji swego urzędu, posiada on najwyższą, pełną, bezpośrednią i powszechną władzę zwyczajną w Kościele, którą może wykonywać zawsze w sposób nieskrępowany” (por. kan. 331 KPK/1983).

³⁰ CCEOr, kan. 56. Kościół *sui iuris* można określić jako wspólnotę chrześcijan hierarchicznie ukonstytuowaną według prawa, którą jako *sui iuris* wyraźnie lub milcząco uznaje najwyższa władza w Kościele (CCEOr, kan. 27). Zob. L. Adamowicz, *Przynależność do Kościoła sui iuris według obowiązującego prawa kościelnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 8(1998), s. 129-146.

³¹ CCEOr, kan. 133: „§ 1. Do metropolity, który zarządza jakąś prowincją w granicach Kościoła patriarchalnego, oprócz spraw, które przyznaje mu prawo wspólne, należy: 1° wyświęcać i intronizować biskupów prowincji w czasie określonym przez prawo, z zachowaniem kan. 86, § 1, n. 2; 2° zwoływać synod metropolitalny w czasie określonym przez Synod Biskupów Kościoła patriarchalnego, odpowiednio podać do wiadomości sprawy mające być na nim omówione, przewodniczyć synodowi, przenosić go, przedłużać, zawiesić i rozwiązać; 3° erylować sąd metropolitalny; 4° czuwać, by wiara i dyscyplina kościelna były właściwie zachowywane; 5° dokonywać wizytacji kanonicznej, jeśli zaniedbał jej biskup eparchialny; 6° mianować i zatwierdzać osobę, zgodnie z prawem przedstawioną lub wybraną na urząd, jeśli biskup eparchialny w czasie przepisany przez prawo zaniedbał tego uczynić, mimo że nie był zatrzymywany słuszną przeszkodą, a także mianować ekonoma eparchialnego, jeśli biskup eparchialny, przynaglony do mianowania go, zaniedbał tego obowiązku.

§ 2. W załatwianiu wszystkich czynności prawnych prowincji metropolita reprezentuje ją” (por. KPK/1983, kan. 435, 436 § 1 i 442 § 1); CCEOr, kan. 157 § 1: „Władza, którą metropolita posiada według prawa nad biskupami i pozostałymi chrześcijanami Kościoła metropolitalnego, któremu przewodzi, jest zwyczajna i własna, lecz na tyle osobista, że nie może on ustanowić

i mają zwyczajną, własną i bezpośrednią władzę w swojej wspólnotie³². Biskupi zaś tytularni nie mają powierzonego Kościoła partykularnego, ale wykonują inną posługę w Kościele³³.

Odnosząc się do pozycji patriarchy, należy stwierdzić, że w porządku święceń patriarcha jest biskupem, który ma, poza władzą specyficzną patriarszą, także władzę metropolity i biskupa eparchialnego. Jako głowa całego Kościoła patriarchalnego wykonuje władzę metropolity we własnej prowincji kościelnej oraz w tych wszystkich miejscach, gdzie nie ma erygowanych metropolii lub gdy one wakują³⁴. Patriarcha wykonuje również władzę biskupa eparchialnego w swojej eparchii, w monasterach stauropigialnych swojego Kościoła patriarchalnego oraz w tych miejscach w granicach terytorium Kościoła patriarchalnego, gdzie nie zostały erygowane ani eparchie, ani egzarchaty³⁵.

Władza patriarchy oraz synodu biskupów Kościoła patriarchalnego jest określona prawem wspólnym (kodeks) oraz prawem partykularnym (prawo własne każdego Kościoła patriarchalnego *sui iuris*). Jedyne najwyższa władza Kościoła (Biskup Rzymski i Kolegium Biskupów) może tworzyć i dokonywać wszelkich zmian w Kościołach patriarchalnych³⁶. Wynika to z zasady prymatu i dotyczy to nawet tak – zdawać by się mogło – porządkowej sprawy, jak przeniesienia siedziby patriarchy³⁷.

wikariusza dla całego Kościoła metropolitalnego *sui iuris* i swojej władzy w odniesieniu do wszystkich spraw nie może nikomu delegować”.

³² CCEOr, kan. 178: „Biskup eparchialny, ten mianowicie, któremu zostało powierzone pasterzowanie w imieniu własnym eparchią, aby rządził nią jako zastępca i legat Chrystusa; władza, którą sprawuje on osobiście w imieniu Chrystusa, jest własna, zwyczajna i bezpośrednia, chociaż wykonywaniem tej władzy kieruje ostatecznie najwyższa władza Kościoła i może ona zostać w pewien sposób ograniczona ze względu na pożytek Kościoła albo chrześcijan” (por. KPK/1983, kan. 376, 381 § 1).

³³ CCEOr, kan. 179: „Biskupami tytularnymi nazywają się ci, którym nie został powierzony zarząd eparchii w imieniu własnym, a wypełniają lub będą wypełniać jakiegokolwiek inne dzieło w Kościele” (por. kan. 376 KPK/1983).

³⁴ CCEOr, kan. 80: „Do patriarchy należy: 1 wykonywanie uprawnień i spełnianie obowiązków metropolity we wszystkich miejscach, gdzie nie zostały erygowane prowincje; 3 podczas wakansu stolicy metropolitalnej wykonywanie uprawnień i spełnianie obowiązków metropolity w całej prowincji”.

³⁵ CCEOr, kan. 101: „Patriarcha we własnej eparchii, w monasterach stauropigialnych oraz w im podobnych miejscach, gdzie nie erygowano eparchii ani egzarchatu, ma te same uprawnienia i obowiązki, co biskup eparchialny”.

³⁶ CCEOr, kan. 57: „§ 1. Erygowanie, odnowienie, zmiana i zniesienie Kościołów patriarchalnych są zarezerwowane najwyższej władzy Kościoła. § 2. Tytuł prawnie uznany lub nadany któremukolwiek Kościołowi patriarchalnemu może zmienić jedynie najwyższa władza Kościoła”.

³⁷ CCEOr, kan. 57: „§ 3. Kościół patriarchalny, o ile to możliwe, powinien mieć ustanowione w granicach własnego terytorium w głównym mieście stałe miejsce rezydencji patriarchy, od którego to miejsca patriarcha nosi tytuł; siedziba ta nie może zostać przeniesiona, chyba że z bardzo ważnej przyczyny za zgodą Synodu Biskupów Kościoła patriarchalnego i po uzyskaniu zgody Biskupa Rzymskiego”.

Jeśli chodzi o zakres władzy patriarchy, konieczne jest tutaj wyróżnienie także dwóch jej kryteriów: personalności i terytorialności. Według kryterium personalności władza patriarchy ogranicza się wyłącznie do członków Kościoła *sui iuris*, któremu przewodzi (kan. 55 i 56 CCEOr). Według kryterium terytorialności patriarcha ma pełną władzę w granicach terytorium Kościoła patriarchalnego. Aby miał władzę poza tym terytorium – musi być to wyraźnie wskazane (pod sankcją nieważności) przez prawo wspólne (kodeks) lub własne prawo partykularne zatwierdzone przez Biskupa Rzymskiego³⁸. Granice terytorium Kościoła patriarchalnego określa najwyższa władza Kościoła, która jest również jedynie kompetentna do rozstrzygnięcia zaistniałych wątpliwości³⁹.

W niektórych sprawach patriarcha wykonuje swoją władzę samodzielnie, w niektórych wymagana jest konsultacja ze Stolicą Apostolską lub innymi organami władzy w Kościele patriarchalnym, w innych wymagana jest ich zgoda.

III. PRECEDENCJA PATRIARCHÓW

Prawodawca kodeksowy rozstrzyga również sprawę precedencji patriarchów. Mają oni pierwszeństwo przed wszystkimi pozostałymi biskupami katolickimi, niezależnie od obrządku, z zachowaniem norm specjalnych wydanych przez Biskupa Rzymskiego⁴⁰. Normy specjalne dotyczą przede wszystkim kardynałów, którzy mają pierwszeństwo przed wszystkimi pozostałymi biskupami⁴¹.

³⁸ CCEOr, kan. 78: „§ 2. Władza Patriarchy może być ważnie wykonywana jedynie w granicach terytorium Kościoła patriarchalnego, chyba że co innego wynika z natury rzeczy albo z prawa powszechnego lub partykularnego zatwierdzonego przez Biskupa Rzymskiego”.

³⁹ CCEOr, kan. 146: „§ 1. Terytorium Kościoła, którym rządzi Patriarcha, rozciąga się na te regiony, w których jest zachowywany ryt właściwy dla tego Kościoła, a Patriarcha ma zgodnie z prawem nabyte uprawnienie do erygowania prowincji, eparchii oraz egzarchatów. § 2. Jeśli się zrodzi jakaś wątpliwość co do granic terytorium Kościoła patriarchalnego lub jeśli chodzi o zmianę granic, do Synodu Biskupów Kościoła patriarchalnego należy zbadanie sprawy, po wysłuchaniu wyższej władzy administracyjnej każdego zainteresowanego Kościoła *sui iuris*, a także po przedyskutowaniu sprawy na tym synodzie, przesłać właściwie sformułowaną prośbę o rozwiązanie wątpliwości lub o zmianę granic Biskupowi Rzymskiemu; wyłącznie do niego należy autentyczne rozstrzygnięcie wątpliwości lub wydanie dekretu o zmianie granic”.

⁴⁰ CCEOr, kan. 58: „Patriarchowie Kościołów Wschodnich na całym świecie mają pierwszeństwo przed wszystkimi biskupami jakiegokolwiek stopnia, z zachowaniem norm specjalnych dotyczących pierwszeństwa, ustanowionych przez Biskupa Rzymskiego”.

⁴¹ Zob. M. Miele, *I Patriarchi orientali nel Collegio Cardinalizio*, w: *Studi sul Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, wyd. S. Gherro, Padova 1994, s. 117-138. KPK/1983, kan. 350: „§ 1. Kolegium Kardynałów dzieli się na trzy stopnie: biskupów, do którego należą kardynałowie otrzymujący od Biskupa Rzymskiego jako tytuł kościoły podmiejskie, oraz patriarchowie wschodni włączeni do Kolegium Kardynałów; prezbiterów i diakonów. § 3. Patriarchowie wschodni włączeni do Kolegium Kardynałów mają jako tytuł własny kościół patriarchalny”.

Pierwszeństwo pomiędzy samymi patriarchami, z zachowaniem równości odnośnie do godności patriarchalnej⁴², regulowane jest następującymi zasadami:

– pierwsze kryterium jest związane ze starożytnymi stolicami patriarchalnymi – prawodawca ustala następującą kolejność: Konstantynopol, Aleksandria, Antiochia, Jerozolima⁴³;

– o pierwszeństwie pozostałych stolic decyduje czas ich utworzenia – chodzi tu obecnie o Patriarchat Chaldejski (odnowiony w 1553 r.) i Patriarchat Ormiański czyli Armeński (odnowiony w 1742 r.)⁴⁴;

– jeżeli jest więcej patriarchów posiadających tytuł tej samej stolicy patriarchalnej, jak to jest w przypadku Antiochii, o pierwszeństwie decyduje czas promocji patriarchy⁴⁵.

Dodatkowo sprawę pierwszeństwa regulują dwie zasady:

– w świątyniach własnego Kościoła *sui iuris* patriarcha ma pierwszeństwo przed wszystkimi innymi patriarchami, niezależnie od ich starszeństwa⁴⁶;

– patriarcha aktualnie sprawujący urząd ma pierwszeństwo przed patriarchą, który urząd utracił, pomimo że „emerytowany” patriarcha zachował tytuł⁴⁷.

IV. WYBÓR PATRIARCHÓW

Zgodnie ze starożytną, sięgającą I tysiąclecia tradycją⁴⁸, patriarcha jest wybierany przez Synod Biskupów Kościoła patriarchalnego⁴⁹.

⁴² CCEOr, kan. 59: „§ 1. Wszyscy patriarchowie Kościołów Wschodnich są równi z racji godności patriarchalnej z zachowaniem między sobą precedencji honorowej, chociażby jedni byli następcami w czasie drugich”. Por. DKW 8.

⁴³ CCEOr, kan. 59: „§ 2. Pierwszeństwo między starożytnymi stolicami Kościołów patriarchalnych niech będzie takie, że na pierwszym miejscu jest siedziba Konstantynopolitańska, po niej Aleksandryjska, następnie Antiocheńska i w końcu Jerozolimka”.

⁴⁴ CCEOr, kan. 59: „§ 3. Pomiędzy pozostałymi Patriarchami Kościołów Wschodnich o pierwszeństwie decyduje starożytność siedziby patriarchalnej”.

⁴⁵ CCEOr, kan. 59: „§ 4. Pomiędzy patriarchami Kościołów Wschodnich, którzy posiadają jeden i ten sam tytuł, stoją jednak na czele różnych Kościołów patriarchalnych, posiada pierwszeństwo ten, który pierwszy został podniesiony do godności patriarchy”.

⁴⁶ CCEOr, kan. 60: „§ 1. Patriarcha w świątyniach przeznaczonych dla chrześcijan Kościoła, któremu przewodzi, w celebracjach liturgicznych tego Kościoła poprzedza pozostałych patriarchów, chociażby byli znaczniejsi co do tytułu stolicy albo starsi promocją”.

⁴⁷ CCEOr, kan. 60: „§ 2. Patriarcha, który aktualnie uzyskuje godność patriarchalną, poprzedza tych, którzy dotąd zachowywali tytuł Stolicy Patriarchalnej”; kan. 62: „Patriarcha, który zrzekł się swojego urzędu, zachowuje swój tytuł i godności, szczególnie w celebracjach liturgicznych”.

⁴⁸ Zob. E. Przekop, *Wybory katolickich biskupów wschodnich w granicach patriarchatu*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 31(1984), z. 5, s. 53-73; tenże, *Nielegalność wyborów patriarchów w pierwszym tysiącleciu Kościoła*, „Prawo Kanoniczne” 19(1976), nr 1-2, s. 129-147.

1. WYMAGANIA STAWIANE KANDYDATOM NA URZĄD PATRIARCHY

Wymagania stawiane kandydatom określa prawo wspólne (kodeks) i prawo partykularne każdego Kościoła patriarchalnego⁵⁰.

Prawo wspólne wymaga od kandydata tych samych przymiotów, co od kandydata na biskupa, to znaczy, aby:

- odznaczał się niezachwianą wiarą, dobrymi obyczajami, pobożnością, gorliwością o dusze i szczególną roztropnością;
- był dobrej sławy;
- nie był związany węzłem małżeńskim (chodzi tu o aktualne niezwiązanie węzłem małżeńskim; ten warunek spełnia zarówno kawaler, jak i wdowiec);
- miał ukończone przynajmniej trzydzieści pięć lat życia;
- miał przynajmniej pięć lat kapłaństwa;
- miał doktorat lub licencjat, lub był przynajmniej biegły w jakiejś świętej dyscyplinie⁵¹.

Prawo partykularne może ustanowić dodatkowe wymagania, jak np. wyższy wiek, dłuższy stan kapłański itp.

2. PROCEDURA WYBORCZA

Wybory patriarchy odbywają się, gdy zawakuje stolica patriarchalna na skutek śmierci patriarchy lub na skutek złożonej przez patriarchę i przyjętej, po konsultacji z Biskupem Rzymskim, przez Synod Biskupów Kościoła patriarchalnego lub przez Biskupa Rzymskiego rezygnacji⁵². Warto przy tym zazna-

⁴⁹ CCEOr, kan. 63: „Patriarcha jest kanonicznie wybierany przez Synod Biskupów Kościoła patriarchalnego”.

⁵⁰ CCEOr, kan. 64: „Prawo partykularne powinno określić wymagania, jakie winien spełniać kandydat do godności patriarchalnej, z zachowaniem zawsze tych, o których mowa w kan. 180”.

⁵¹ CCEOr, kan. 180: „Aby uznać kogoś za zdanego do biskupstwa, wymaga się: 1° niezachwianej wiary, dobrych obyczajów, pobożności, gorliwości o dusze i szczególnej roztropności; 2° dobrej sławy; 3° niezwiązania węzłem małżeńskim; 4° przynajmniej trzydziestu pięciu lat życia; 5° przynajmniej pięciu lat kapłaństwa; 6° doktoratu lub licencjatu, lub przynajmniej biegłości w jakiejś świętej dyscyplinie”.

⁵² CCEOr, kan. 126: „§ 1. Stolica patriarchalna wakuje wskutek zgonu albo zrzeczenia się Patriarchy. § 2. Do przyjęcia zrzeczenia się Patriarchy kompetentny jest Synod Biskupów Kościoła patriarchalnego po konsultacji z Biskupem Rzymskim, chyba że Patriarcha bezpośrednio zwrócił się do Biskupa Rzymskiego”. Dla zilustrowania można podać procedurę zastosowaną w roku 1999 przy zmianie na urzędzie patriarchy ormiańskiego. W komunikacie Stolicy Apostolskiej, zamieszczonym na stronie internetowej http://www.vatican.va/news_services/press/vis/dinamiche/b4_en.htm, datowanej 8 września 1999 r., czytamy: „Ojciec Święty, kierując się wskazaniami uczynionymi przez Synod Biskupów Ormiańskiego Kościoła Katolickiego, przyjął rezygnację z urzędu patriarchy, przedłożoną przez Jego Świątobliwość Jana Piotra XVIII Kasparian, patriar-

czyć, że Kodeks nie przewiduje złożenia rezygnacji przez patriarchę po ukończeniu wieku emerytalnego.

Po zawakowaniu Kościoła patriarchalnego następuje wyznaczenie administratora Kościoła patriarchalnego według następujących kryteriów (sukcesywnie)⁵³:

- może być on wyznaczony według przepisów prawa partykularnego;
- biskup najstarszy święceniami biskupimi spośród biskupów kurii patriarchalnej⁵⁴;
- biskup najstarszy święceniami biskupimi spośród członków stałego synodu⁵⁵.

Tak ustanowiony administrator, oprócz innych szczegółowych obowiązków i uprawnień, ma obowiązek zwołać Synod Biskupów Kościoła patriarchalnego w celu dokonania wyboru nowego patriarchy⁵⁶.

2.1. CZAS I MIEJSCE

Prawodawca nakazuje, aby w ciągu miesiąca od dnia zawakowania stolicy patriarchalnej został zwołany synod wyborczy, zezwalając jednak na ustanowienie przez prawo partykularne dłuższego terminu, jednak nie przekraczającego dwóch miesięcy⁵⁷. Przekroczenie tego terminu spowodowałoby utratę

chę Cylicji Ormian, na podstawie kan. 126 § 2 CCEOr” (tłumaczenie własne autora z języka angielskiego). Niestety, komunikat Katolickiej Agencji Informacyjnej z 13 września 1999 r. podaje zupełnie inną treść: „Głowa Ormiańskiego Kościoła Katolickiego patriarcha Jan Piotr XVIII Kasparian ustąpił z urzędu – podano w Watykanie. Decyzję tę 72-letni hierarcha podjął za radą synodu swego Kościoła, który odbył się w maju br. w Rzymie” (<http://www.kai.pl/serwisy/platne/showmess.cgi?mess=47554>). Szkoda, że KAI po prostu wprost nie przetłumaczył komunikatu watykańskiego Biura Prasowego.

⁵³ CCEOr, kan. 127: „Jeżeli prawo partykularne nie stanowi inaczej, w czasie wakansu stolicy patriarchalnej administratorem Kościoła patriarchalnego jest biskup najstarszy święceniami biskupimi spośród biskupów kurii patriarchalnej albo, jeśli ich nie ma, spośród biskupów, którzy są członkami stałego synodu”.

⁵⁴ Biskupi kurii patriarchalnej to biskupi tytularni, którzy nie pełnią posługi w Kościołach partykularnych, ale wspierają Patriarchę w wykonywaniu jego władzy w całym Kościele *sui iuris*. Może być ich najwyżej trzech. Por. CCEOr, kan. 87.

⁵⁵ Synod stały to organ kolegialny, w skład którego wchodzi: Patriarcha, jeden biskup mianowany przez patriarchę oraz trzech biskupów wybieranych przez Synod Biskupów Kościoła patriarchalnego (dwaj z nich muszą być biskupami eparchialnymi). Jest to reprezentacja Synodu Biskupów w okresie pomiędzy zgromadzeniami. Zob. CCEOr, kan. 115-120.

⁵⁶ CCEOr, kan. 128: „Do administratora Kościoła patriarchalnego należy: 3 zwołać biskupów na Synod Biskupów Kościoła patriarchalnego dla wyboru Patriarchy oraz rozporządzać we wszystkich innych sprawach koniecznych dla tego Synodu”.

⁵⁷ CCEOr, kan. 65: „§ 2. Zgromadzenie Synodu Biskupów Kościoła patriarchalnego powinno rozpocząć się w ciągu miesiąca od zawakowania Stolicy patriarchalnej, liczonego od dnia zawakowania Stolicy patriarchalnej, z zachowaniem prawa partykularnego, które ustanawia czas dłuższy, nie przekraczający jednak dwóch miesięcy”.

prawa do dokonania wyboru i konieczność przekazania sprawy Biskupowi Rzymskiemu⁵⁸.

Czas zwołania synodu powinien być dostosowany do możliwości dotarcia na miejsce elektorów. Wezwanie powinno zostać doręczone, pod sankcją nieważności, w miejscu stałego lub tymczasowego zamieszkania każdego z elektorów lub w ich miejscu pobytu, i ma mieć charakter osobisty⁵⁹.

Miejszem zgromadzenia synodalnego jest w zasadzie rezydencja patriarchy lub inne miejsce, które wybiera administrator. W tym ostatnim wypadku wyznaczona jest zgoda stałego synodu⁶⁰.

2.2. UCZESTNICZY SYNODU WYBORCZEGO

Uczestnikami synodu wyborczego patriarchy są wszyscy i wyłącznie członkowie Synodu Biskupów Kościoła patriarchalnego⁶¹. Członkami zaś synodu są wszyscy biskupi wyświęceni dla tegoż Kościoła, niezależnie od tego, gdzie zostali ustanowieni. Wyjątkiem są jedynie biskupi, którzy są niezdolni do dokonania aktu ludzkiego, zostali pozbawieni głosu czynnego lub publicznie porzucili wiarę katolicką lub odstąpili od wspólnoty z Kościołem katolickim, jak również biskupi ukarani karami ekskomuniki większej lub karami degradacji lub depozycji⁶².

Uczestnictwo w wyborach osób nieuprawnionych, ale należących do kolegium wyborczego, powoduje nieważność głosu, ale nie powoduje nieważności wyboru, chyba że okazałyby się, że był to głos decydujący⁶³.

⁵⁸ Por. CCEOr, kan. 72 § 2.

⁵⁹ CCEOr, kan. 948: „§ 1. Z zachowaniem przepisów prawa partykularnego, przewodniczący zespołu powinien zwołać elektorów w miejscu i czasie dla nich dogodnym. Wezwanie, jeżeli powinno być osobiste, jest ważne, gdy dokonuje się w miejscu stałego lub tymczasowego zamieszkania lub w miejscu pobytu”.

⁶⁰ CCEOr, kan. 65: „Synod Biskupów Kościoła patriarchalnego powinien odbyć się w rezydencji patriarchalnej albo w jakimś innym miejscu, które wyznacza administrator Kościoła patriarchalnego za zgodą Stałego Synodu”.

⁶¹ CCEOr, kan. 66: „§ 1. Przy wyborze patriarchy prawo głosu czynnego mają jedynie wszyscy członkowie Synodu Biskupów Kościoła patriarchalnego”.

⁶² CCEOr, kan. 102: „§ 1. Na Synod Biskupów Kościoła patriarchalnego powinni być wezwani jedynie wszyscy Biskupi wyświęceni dla tegoż Kościoła i gdziekolwiek ustanowieni z wyjątkiem tych, o których mowa w kan. 953 § 1, albo też tych, którzy zostali ukarani karami kanonicznymi, o których mowa w kan. 1433 i 1434. § 2. Odnośnie do Biskupów eparchialnych ustanowionych poza granicami terytorium Kościoła patriarchalnego oraz Biskupów tytularnych, prawo partykularne może ograniczyć ich głos decydujący, z zachowaniem kanonów o wyborze Patriarchy, Biskupów i kandydatów na urzędy, o czym mowa w kan. 149”.

⁶³ CCEOr, kan. 953: „§ 2. Jeżeli ktoś z wymienionych został dopuszczony, jego głos jest bez znaczenia, ale sam wybór jest ważny, chyba że stwierdzono, iż po odliczeniu go wybrani nie uzyskaliby wymaganej liczby głosów”.

Prawodawca zabrania wreszcie głosowania przez pełnomocnika⁶⁴. Osoby obecne w tym samym budynku mogą oddać swój głos za pomocą skrutatorów⁶⁵. Wreszcie każdy z głosujących ma do dyspozycji tylko jeden głos⁶⁶.

Dla uniknięcia jakiegokolwiek ingerencji osób z zewnątrz prawodawca zabrania nawet obecności osób trzecich w miejscu, w którym odbywa się synod wyborczy, z wyjątkiem osób obsługi (skrutatorzy i aktuariusze), oraz przypomina o zakazie ingerencji kogokolwiek w dokonywany wybór⁶⁷. Gdyby jednak taka ingerencja nastąpiła, wybór byłby nieważny jedynie wówczas, kiedy zostałaby naruszona wolność elektorów⁶⁸.

Pominięcie w wezwaniu kogokolwiek z uprawnionych do głosowania nie powoduje nieważności wyboru z mocy samego prawa, ale wybór w takiej sytuacji może zostać unieważniony, jeśli fakt pominięcia zostanie udowodniony, a rekurs zostanie złożony w ciągu trzech dni, liczonych od daty uzyskania wiadomości o dokonaniu wyboru. Dopiero pominięcie i faktyczna nieobecność pominiętych jednej trzeciej elektorów powoduje nieważność wyboru z mocy samego prawa⁶⁹.

Gdyby natomiast w głosowaniu wzięła udział osoba nie należąca do kolegium wyborczego, wybór jest nieważny z mocy samego prawa⁷⁰. Nieważność głosowania powoduje również oddanie takiej liczby głosów, która nie odpowiada liczbie obecnych elektorów⁷¹. Poza tym do ważności głosu prawodawca wymaga, aby głos był tajny, pewny, bezwarunkowy i określony⁷².

⁶⁴ CCEOr, kan. 105: „Na Synod Biskupów Kościoła patriarchalnego nikt z jego członków nie może wysłać pełnomocnika na swoje miejsce”.

⁶⁵ CCEOr, kan. 949: „§ 2. Jeśli któryś z elektorów jest obecny w domu, w którym odbywa się głosowanie, lecz nie może wziąć w nim udziału z powodu choroby, skrutatorzy powinni przyjąć od niego głos na piśmie”.

⁶⁶ CCEOr, kan. 105: „Nikomui też nie przysługuje więcej niż jeden głos w głosowaniu”.

⁶⁷ CCEOr, kan. 66: „§ 2. Zabrania się, aby w sali obrad w czasie wyboru Patriarchy był obecny ktokolwiek inny, oprócz członków Synodu Biskupów Kościoła patriarchalnego, z wyjątkiem tych duchownych, którzy według normy kan. 71, § 1 pełnią funkcję skrutatorów lub aktuariusza. § 3. Nikomu nie godzi się w żaden sposób ingerować w wybór Patriarchy, czy to przed Synodem Biskupów Kościoła patriarchalnego, czy to w czasie jego trwania”.

⁶⁸ CCEOr, kan. 952: „Jeżeli wolność wyboru została w jakikolwiek sposób naruszona, jest on nieważny z mocy samego prawa; kan. 954: § 1. Aby głos był ważny, musi być: 1 wolny; stąd też nieważny jest głos, jeżeli elektor został skłoniony ciężką bojaźnią lub podstępem, bezpośrednio lub pośrednio, do wybrania pewnej osoby”.

⁶⁹ CCEOr, kan. 948: „§ 2. Jeżeli ktoś z tych, których należy wezwać, został pominięty i dlatego był nieobecny, wybór jest ważny, jednakże na jego wniosek, po udowodnieniu pominięcia i nieobecności, powinien być unieważniony przez kompetentną władzę, nawet po jego zatwierdzeniu, jeśli zgodnie z przepisem prawa stwierdzono, że rekurs został złożony przynajmniej w ciągu trzech dni liczonych od otrzymania wiadomości o wyborze. § 3. Jeśli jednak więcej niż jedna trzecia elektorów została pominięta, wybór z mocy samego prawa jest nieważny, chyba że wszyscy pominięci faktycznie brali udział w głosowaniu”.

⁷⁰ CCEOr, kan. 951: „Nikt nie należący do zespołu nie może być dopuszczony do głosowania. W przeciwnym razie wybór jest nieważny z mocy samego prawa”.

Wszyscy wezwani na synod mają obowiązek uczestniczenia w nim. Przeszkodzeni są zobligowani przez przewodawcę do przedstawienia na piśmie swoich racji synodowi. Racje te podlegają weryfikacji przez członków synodu w pierwszym punkcie obrad, gdyż od tego zależy uznanie synodu za uprawniony do dokonania wyboru⁷³.

Synod jest uprawniony do przystąpienia do dokonania wyboru, jeżeli jest obecne dwie trzecie biskupów zobowiązanych do uczestnictwa, po odliczeniu nieobecnych, których usprawiedliwienie nieobecności zostało uznane przez obecnych członków synodu⁷⁴.

2.3. OSOBY SPEŁNIAJĄCE SPECJALNE FUNKCJE: PRZEWODNICZĄCY, SKRUTATORZY I AKTUARIUSZ

Synod otwiera administrator Kościoła patriarchalnego, a następnie biskupi obecni na pierwszej sesji synodu wybierają przewodniczącego, który przewodniczy wyborom. Prawo partykularne Kościoła patriarchalnego do tej normy może wprowadzić modyfikacje⁷⁵.

Do tak ustanowionego przewodniczącego należy przewodniczenie obradom, zawiadomienie elekta o dokonanym wyborze⁷⁶ i ogłoszenie o dokonanym wyborze⁷⁷. W obecności przewodniczącego skrutatorzy mają dokonać obliczenia liczby oddanych głosów⁷⁸.

⁷¹ CCEOr, kan. 955: „§ 3. Jeżeli liczba głosów nie jest równa liczbie wybierających, nic nie zostało dokonane”.

⁷² CCEOr, kan. 954: „§ 1. Aby głos był ważny, musi być: 2° tajny, pewny, bezwarunkowy, określony, z odrzuceniem zwyczajnie przeciwnego. § 2. Warunki dołączone do głosu przed wyborem uważa się za nie dołączone”.

⁷³ CCEOr, kan. 68: „§ 1. Wszyscy biskupi wezwani zgodnie z prawem mają poważny obowiązek udziału w wyborze. § 2. Gdyby jakiś biskup uznał, że zatrzymuje go słuszna przeszkoda, powinien swoje racje przedstawić na piśmie Synodowi Biskupów Kościoła patriarchalnego; decydowanie o tym, czy przeszkoda jest zgodna z prawem, należy do biskupów, którzy są obecni przy rozpoczęciu sesji Synodu w wyznaczonym miejscu”.

⁷⁴ CCEOr, kan. 69: „Po zwołaniu kanonicznym, jeśli dwie trzecie biskupów, którzy mają obowiązek udziału w Synodzie Biskupów Kościoła patriarchalnego, po odjęciu tych, którzy prawnie są przeszkodzeni, jest obecnych w miejscu wyznaczonym, Synod powinien być ogłaszany jako kanoniczny i może przystąpić do wyboru”.

⁷⁵ CCEOr, kan. 70: „Jeśli prawo partykularne inaczej nie stanowi, na czele Synodu Biskupów Kościoła patriarchalnego, który ma za zadanie wybrać patriarchę, stoi ten, który został wybrany spośród obecnych na pierwszej sesji; do tego czasu przewodniczenie jest zarezerwowane administratorowi Kościoła patriarchalnego”.

⁷⁶ CCEOr, kan. 73: „Wybór powinien być natychmiast oznajmiony elektowi w imieniu całego Synodu Biskupów Kościoła patriarchalnego według formuły i sposobu przyjętego we własnym Kościele patriarchalnym przez przewodniczącego, albo jeśli wybrany został przewodniczący, przez biskupa najstarszego święceniami biskupimi”.

⁷⁷ CCEOr, kan. 956: „§ 2. Do przewodniczącego należy ogłoszenie, kto został wybrany”.

⁷⁸ Zob. CCEOr, kan. 955 § 2.

Przed rozpoczęciem głosowania biskupi mają obowiązek wyznaczenia skrutatorów i aktuarusza⁷⁹. Skrutatorami i aktuaruszem, prócz elektorów, mogą być także prezbiterzy i diakoni. Sprawę tę może regulować prawo partykularne⁸⁰.

Obowiązkiem skrutatorów jest zebranie i sprawdzenie, a następnie policzenie liczby oddanych głosów, zbadanie głosów i ogłoszenie liczby głosów oddanych na poszczególnych kandydatów⁸¹. Obowiązkiem zaś aktuarusza jest sporządzenie protokołu ze wszystkich dokonanych czynności i odczytanie go wobec grona elektorów. Protokół ten winien zostać podpisany przez aktuarusza, przewodniczącego i skrutatorów. Mogą go podpisać również pozostali elektorzy. Tak sporządzony protokół ma zostać złożony w archiwum synodu⁸².

Wszyscy uczestnicy wyborów są zobowiązani do zachowania tajemnicy dotyczącej przebiegu głosowania⁸³. Kartki użyte do głosowania winny zostać zniszczone po każdym głosowaniu lub na końcu sesji⁸⁴.

2.4. WYMAGANA WIĘKSZOŚĆ GŁOSÓW

Do dokonania wyboru prawodawca wymaga, aby kandydat otrzymał w pierwszym, drugim lub trzecim głosowaniu większość kwalifikowaną dwóch trzecich oddanych głosów. Ta sama większość jest wymagana w kolejnych głosowaniach, chyba że prawo partykularne uzna za wystarczającą większość absolutną, to znaczy kandydat otrzyma więcej niż połowę głosów⁸⁵. W takim

⁷⁹ CCEOr, kan. 955: „§ 1. Przed rozpoczęciem wyborów należy wyznaczyć spośród grona zespołu przynajmniej dwóch skrutatorów”.

⁸⁰ CCEOr, kan. 71: „§ 1. Skrutatorzy i aktuarusz mogą być wyznaczeni według norm prawa partykularnego nawet spośród prezbiterów i diakonów”.

⁸¹ CCEOr, kan. 955: „§ 2. Skrutatorzy powinni zebrać głosy i wobec przewodniczącego sprawdzić, czy liczba oddanych kartek odpowiada liczbie elektorów, zbadać oddane głosy i ogłosić, ile każdy otrzymał”.

⁸² CCEOr, kan. 955: „§ 5. Wszystkie czynności związane z wyborem powinny być pilnie zaprotokołowane przez pełniącego funkcję protokolanta, a następnie protokół powinien zostać odczytany wobec elektorów, podpisany przynajmniej przez tegoż protokolanta, przewodniczącego i skrutatorów oraz złożony w archiwum zespołu”.

⁸³ CCEOr, kan. 71: „§ 2. Odnosnie do tego, co dotyczy bezpośrednio lub pośrednio głosowań, wszyscy obecni na Synodzie mają poważny obowiązek zachowania tajemnicy”.

⁸⁴ CCEOr, kan. 955: „§ 4. Kartki od głosowania powinny być zniszczone natychmiast po każdym dokonaniu głosowania lub też po zakończeniu sesji, jeżeli na tej samej sesji odbywa się więcej głosowań”.

⁸⁵ CCEOr, kan. 72: „§ 1. Wybrany zostaje ten, który otrzymał dwie trzecie głosów, jeśli nie zostało postanowione prawem partykularnym, aby po stosownej liczbie głosowań, przynajmniej trzech, wystarczyła większość bezwzględna głosów i według normy kanonu 183, §§ 3 i 4 wybór został dokonany”.

przypadku dokonuje się wyboru spośród dwóch kandydatów, którzy otrzymali najwięcej głosów; w przypadku zaś równowagi głosów – za wybranego uważa się tego, który jest starszy święceniami prezbiteratu, a w przypadku równości – bierze się pod uwagę starszego wiekiem. Te same zasady stosuje się przy ustalaniu dwóch kandydatów, na których elektorzy będą głosować w głosowaniu ostatnim⁸⁶.

Wybór powinien zostać dokonany w ciągu piętnastu dni od rozpoczęcia synodu wyborczego. W razie niedokonania wyboru w tym terminie, synod traci prawo wyboru patriarchy i sprawa zostaje przekazana Biskupowi Rzymskiemu. Papież decydując o dalszej procedurze, może np. przedłużyć termin lub sam może dokonać nominacji patriarchy⁸⁷.

2.5. POWIADOMIENIE ELEKTA O DOKONANYM WYBORZE

Po ustaleniu, że jeden z kandydatów uzyskał wymaganą większość głosów, należy przystąpić do powiadomienia elekta o dokonanych wyborze. Są tu możliwe jednak trzy różne sytuacje:

- elektem jest biskup już wyświęcony lub przynajmniej prawnie ogłoszony;
- elektem jest prezbiter, którego nazwisko znajduje się na liście zaaprobowanych przez Biskupa Rzymskiego kandydatów do biskupstwa⁸⁸;
- elektem jest prezbiter, którego nazwisko nie znajduje się na tej liście.

⁸⁶ CCEO, kan. 183: „§ 3. Do wyboru wymaga się absolutnej większości głosów tych, którzy są obecni; po trzech bezskutecznych głosowaniach, głosuje się w czwartym głosowaniu nad dwoma spośród kandydatów, którzy w trzecim głosowaniu otrzymali większość głosów. § 4. Jeśli w trzecim albo w czwartym głosowaniu z powodu równowagi głosów nie wiadomo, kto będzie kandydatem w nowym głosowaniu lub kto będzie wybranym, równość rozstrzyga się na korzyść tego, kto jest starszy święceniami prezbiteratu; jeżeli żaden z nich nie poprzedza innych święceniami, to starszy wiekiem”.

⁸⁷ CCEO, kan. 72: „§ 2. Jeśli wybór nie zostanie dokonany w ciągu piętnastu dni liczonych od rozpoczęcia Synodu Biskupów Kościoła patriarchalnego, sprawa zostaje przekazana Biskupowi Rzymskiemu”.

⁸⁸ Zgodnie z kan. 182 CCEO: procedura sporządzania listy *episcopabiles* jest następująca: „§ 1. Kandydatów zdalnych do biskupstwa mogą proponować tylko członkowie Synodu Biskupów Kościoła patriarchalnego; do nich należy także zgodnie z przepisami prawa partykularnego zbieranie informacji i dokumentów, które są niezbędne, ażeby dowieść zdatności kandydatów, po wysłuchaniu, jeśli uznają to za stosowne, w sekrecie i pojedynczo, niektórych kapłanów lub nawet innych chrześcijan odznaczających się roztropnością i życiem chrześcijańskim. § 3. Jeżeli prawo partykularne zaaprobowane przez Biskupa Rzymskiego nie stanowi czegoś innego, Synod Biskupów Kościoła patriarchalnego sprawdza nazwiska kandydatów i po przeprowadzeniu tajnego głosowania tworzy listę kandydatów, którą Patriarcha przesyła Stolicy Apostolskiej w celu otrzymania zatwierdzenia od Biskupa Rzymskiego. § 4. Raz udzielone przez Biskupa Rzymskiego zatwierdzenie co do pojedynczych kandydatów jest ważne, dopóki nie zostanie wyraźnie odwołane, w którym to przypadku należy wykreślić z listy nazwisko kandydata”.

W pierwszym i drugim wypadku należy bez dodatkowych czynności zawiadomić elekta o dokonanych wyborze⁸⁹ i zapytać go, czy wybór przyjmuje. W trzecim przypadku postępowania należy postępowanie uzupełnić o czynności związane z ogłoszeniem biskupa z zastosowaniem norm dotyczących wyboru biskupów. W tym przypadku synod zostaje zawieszony, wszyscy, którzy znają wynik wyborów, są zobowiązani do zachowania tajemnicy, także w odniesieniu do elekta, a sprawa zostaje przedstawiona Biskupowi Rzymskiemu, który jest wyłącznie kompetentny do zatwierdzenia lub niezatwierdzenia wyboru⁹⁰. Dopiero po otrzymaniu zawiadomienia o zatwierdzeniu zawiadamia się elekta o dokonanych wyborze⁹¹. W przypadku odmowy zatwierdzenia wyboru, należy zastosować się do wskazań Biskupa Rzymskiego, który winien określić nowy termin, w którym synod ma dokonać wyboru⁹².

2.6. AKCEPTACJA WYBORU

Elekt, po otrzymaniu zawiadomienia o dokonaniu wyboru, ma dwa dni użyteczne na akceptację wyboru. W przypadku nieprzyjęcia wyboru lub w przypadku nieudzielenia odpowiedzi w tym terminie, elekt traci wszelkie prawa płynące z wyboru (*ius ad rem*). Może być jednak ponownie wybrany⁹³. Za użyteczny uważa się czas, kiedy osoba może wykonać określony

⁸⁹ CCEOr, kan. 73: „Jeśli został wybrany biskup, przynajmniej prawnie ogłoszony, wówczas wybór powinien być natychmiast oznajmiony elektowi w imieniu całego Synodu Biskupów Kościoła patriarchalnego według formuły i sposobu przyjętego we własnym Kościele patriarchalnym”; kan. 184: „§ 1. Jeżeli nazwisko elekta znajduje się na liście kandydatów zatwierdzonych przez Biskupa Rzymskiego, wówczas dokonany wybór powinien być zakomunikowany elektowi w tajemnicy”.

⁹⁰ CCEOr, kan. 73: „[...] jeśli elekt nie jest biskupem prawnie ogłoszonym, z zachowaniem tajemnicy przez wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób poznali wynik wyboru, także wobec elekta, Synod Biskupów Kościoła patriarchalnego zostaje zawieszony, a ogłoszenie ma miejsce, gdy zostaną dopełnione wszystkie wymogi kanonów co do ogłoszenia biskupa”; kan. 185: „§ 1. Jeżeli nazwisko elekta nie znajduje się na liście kandydatów, Patriarcha [przewodniczący synodu] natychmiast powiadamia o dokonanych wyborze Stolicę Apostolską w celu otrzymania zgody Biskupa Rzymskiego, z zachowaniem tajemnicy przez wszystkich, którzy w jakikolwiek sposób dowiedzieli się o wyniku wyborów, także wobec elekta, aż do czasu nadejścia do Patriarchy [przewodniczącego synodu] wiadomości o zatwierdzeniu”.

⁹¹ CCEOr, kan. 185: „§ 2. Po otrzymaniu zgody Biskupa Rzymskiego Patriarcha w tajemnicy oznajmia elektowi o wyborze”.

⁹² CCEOr, kan. 153: „§ 4. Jeśli zaś zatwierdzenia odmówiono, nowy wybór powinien zostać dokonany w czasie określonym przez Biskupa Rzymskiego”.

⁹³ CCEOr, kan. 74: „Elekt w ciągu dwóch dni użytecznych liczonych od oznajmienia mu wyboru powinien odpowiedzieć, czy wybór przyjmuje. Jeżeli natomiast nie przyjmuje albo jeśli w ciągu dwóch dni nie da odpowiedzi, traci wszelkie prawo uzyskane z wyboru”; kan. 957: „§ 3. Jeśli elekt nie przyjmuje wyboru, traci wszelkie prawa zeń wynikające i nie odzyskuje go przez późniejsze wyrażenie zgody, może być jednak ponownie wybrany”.

akt⁹⁴. Następnie elekt zobowiązany jest do złożenia przed synodem wyznania wiary i przysięgi wiernego wypełniania swojego urzędu.

3. OGŁOSZENIE I INTRONIZACJA

Po akceptacji wyboru przez elekta następuje ogłoszenie jego wyboru w sposób przewidziany prawem partykularnym, a szczególnie przez przepisy liturgiczne w odniesieniu do czasu, miejsca i sposobu ogłoszenia, po czym następuje intronizacja. Jednak jeżeli elektem jest prezbiter, najpierw winien przyjąć święcenia biskupie, w przeciwnym razie intronizacja byłaby nieważna⁹⁵.

Intronizacja kanonicznie wybranego patriarchy jest czynnością prawno-liturgiczną, przez którą elekt obejmuje urząd z wszystkimi konsekwencjami prawnymi. Jest ona warunkiem ważnego wykonywania urzędu patriarchy⁹⁶.

Synod następnie ma obowiązek jak najszybszego zawiadomienia Biskupa Rzymskiego o dokonanych wyborze, złożeniu przez elekta wyznania wiary i przysięgi wierności oraz o dokonanej intronizacji. Zawiadamia również pozostałych patriarchów wschodnich o dokonanej elekcji⁹⁷.

4. PATRIARCHA A BISKUP RZYMSKI: COMMUNIO

Nowo wybrany patriarcha ma obowiązek jak najszybszego zwrócenia się do Biskupa Rzymskiego, poprzez własnoręcznie podpisany list, o znak komunii kościelnej, czyli *communio*⁹⁸. *Communio* można określić jako wzajemne uznanie w duchu tej samej wiary, sprawowania tych samych sakramentów oraz

⁹⁴ CCEO, kan. 1544: „§ 2. Czas użyteczny należy tak rozumieć, że wykonującemu lub dochodzącemu swego prawa tak przysługuje, jak dla nie wiedzącego albo nie mogącego działać nie płynie”.

⁹⁵ CCEO, kan. 75: „Jeśli elekt przyjął wybór i jest biskupem wyświęconym, Synod Biskupów Kościoła patriarchalnego postępuje według przepisów ksiąg liturgicznych, aby dokonać jego ogłoszenia i intronizacji jako Patriarchy; jeśli natomiast elekt nie ma święceń biskupich, intronizacja nie może ważne nastąpić przed przyjęciem święceń biskupich przez elekta”.

⁹⁶ CCEO, kan. 77: „§ 1. Patriarcha kanonicznie wybrany ważne sprawuje swój urząd od chwili intronizacji, poprzez którą pełnoprawnie obejmuje urząd”.

⁹⁷ CCEO, kan. 76: „§ 1. Synod Biskupów Kościoła patriarchalnego powinien jak najszybciej zawiadomić Biskupa Rzymskiego przez list synodalny o kanonicznie dokonanych wyborze i intronizacji, o wyznaniu wiary i o obietnicy wiernego wypełnienia swojego urzędu złożonych przez nowego Patriarchę wobec Synodu według przyjętych formuł; listy synodalne powinny być wysłane także do Patriarchów innych Kościołów Wschodnich”.

⁹⁸ CCEO, kan. 76: „§ 2. Nowy Patriarcha powinien poprzez list własnoręcznie podpisany jak najszybciej prosić Biskupa Rzymskiego o znak wspólnoty kościelnej”.

przyjęcia tych samych norm dyscyplinarnych (*communio fidei, sacramentorum et disciplinae*). *Vinculum communionis* jest elementem koordynującym między Kościołami patriarchalnym a Biskupem Rzymskim, który jest głową Kolegium Biskupów. Posługa każdego biskupa winna być dokonywana w pełnej wspólnocie z tymże Kolegium. Dopiero po uzyskaniu *communio* patriarcha może zwoływać Synod Biskupów Kościoła patriarchalnego i legalnie wyświęcać biskupów⁹⁹.

Patriarcha jest więc hierarchą ustanowionym w drodze niemal w pełni demokratycznych wyborów, choć przy poszanowaniu zasady prymatu Biskupa Rzymskiego. Jest prawdziwym ojcem i głową swojego Kościoła *sui iuris*, ukształtowanego w realiach religijnych oraz społeczno-etnicznych i historycznych. Normy Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, szanując wschodnią tradycję, zachowują własne jurydyczne dziedzictwo chrześcijańskiego Wschodu, które w niczym nie narusza jedności Kościoła powszechnego, który jest wspólnotą wspólnot i stanowi *communio Ecclesiarum*.

Przedstawiony zarys charakterystyki historyczno-kanonicznej urzędu patriarchy stanowi próbę pierwszego po promulgacji Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich omówienia tego tematu. Z pewnością ciekawe byłyby jeszcze rozważania na temat kształtowania się dzisiaj obowiązujących norm, zwłaszcza wpływu Soboru Watykańskiego II na reformę tej części prawa. Jest to jednak temat sam w sobie obszerny i zasługujący na odrębną analizę.

THE PATRIARCH IN THE EASTERN CATHOLIC CHURCHES
THE GENESIS OF THE OFFICE AND PROCEDURE
OF HIS APPOINTMENT ACCORDING TO THE OF CANONS CODE
OF THE EASTERN CHURCHES

Summary

The study deals with the genesis of the office of patriarch in the Eastern Catholic Churches and the procedure of his appointment in the current law. The patriarch (can. 55-101 CCEO) is a hierarch (bishop) who is the head of the patriarchal Church. He has the power over all other bishops (including metropolitans), all the clergy and the faithful of his Church. He is selected by the bishops of his Church. His choice does not call for approval, but only a sign of communion (so-called *commu-*

⁹⁹ CCEO, kan. 77: „§ 2. Patriarcha przed otrzymaniem od Biskupa Rzymskiego znaku wspólnoty kościelnej niech nie zwołuje Synodu Biskupów Kościoła patriarchalnego ani niech nie wyświęca biskupów”.

nio) on the part of the Bishop of Rome. The patriarch is a metropolitan in his church province and an eparchial bishop. Now in the Catholic Church, apart from the Bishop of Rome (the patriarch of the Western or Latin Church), there are six eastern patriarchs: Chaldean, Greek-Melchite, Coptic, Maronite, Armenian and Syrian.

Translated by Jan Kłos

JAN DYDUCH
Kraków

DZIAŁALNOŚĆ PRAWODAWCZA KARDYNAŁA FRANCISZKA MACHARSKIEGO

Wśród wielu rocznic przypadających w roku 2000, dla diecezji krakowskiej przypada rocznica niezwykła – tysiąclecie jej istnienia. Biskupi krakowscy, kierując w ciągu tysiąclecia powierzonym ich pieczy pasterskiej wiernym ludem, wydawali ustawy. W ich liczbę, 29 XII 1978 r., został wpisany arcybiskup Franciszek Macharski. Jego pasterzowanie na Stolicy św. Stanisława, Biskupa Męczennika, w Krakowie kończy pierwsze tysiąclecie dziejów diecezji krakowskiej i rozpoczyna drugie. Warto więc, przynajmniej w zarysie, przywołać prawodawstwo Kościoła krakowskiego z przełomu tysiącleci.

Uprawnienia prawodawcze przyznaje biskupowi Kodeks Prawa Kanonicznego: „Biskupowi diecezjalnemu w powierzonej mu diecezji przysługuje wszelka władza zwyczajna, własna i bezpośrednia, jaka jest wymagana do jego pasterskiego urzędu, z wyłączeniem tych spraw, które na mocy prawa lub dekretu Papieża, są zarezerwowane najwyższej lub innej władzy kościelnej” (kan. 381 § 1).

I. PRAWODAWCA SYNODALNY

Władzę prawodawczą wykonuje biskup diecezjalny przede wszystkim poprzez synody. Jemu Kościół przyznaje władzę stanowienia praw podczas synodu: „Jedynym ustawodawcą na synodzie diecezjalnym jest biskup diecezjalny, inni członkowie synodu posiadają tylko głos doradczy. On sam podpisuje deklaracje i dekryty synodalne, które jedynie jego autorytetem mogą być promulgowane” (kan. 466 KPK).

Wkrótce po uroczystym ingresie do katedry wawelskiej, który dokonał się 28 I 1979 r., arcybiskup Franciszek Macharski postanowił: „Podejmując dzieło Wielkiego Poprzednika, polecam wznowić prace Duszpasterskiego Synodu

Archidiecezji Krakowskiej i tak je prowadzić, by Synod mógł się zakończyć podczas uroczystości jubileuszowych 900-lecia męczeńskiej śmierci świętego Stanisława, Biskupa Krakowskiego”¹. Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej rozpoczęty w 1972 r. przez kard. K. Wojtyłę, przerwany 16 X 1978 r. w czasie wakansu stolicy arcybiskupiej w Krakowie, kontynuowany od 21 XI 1978 r. na podstawie specjalnego zezwolenia Stolicy Apostolskiej², został 1 III 1979 r. kanonicznie wznowiony. Odtąd arcybiskup F. Macharski kierował Synodem, w którego prace był włączony od samego początku – najpierw jako członek Komisji Przygotowawczej Synodu powołanej 8 V 1971 r.³, a potem, od 8 V 1972 r. jako przewodniczący Komisji Rzecznawców ds. Pastoralno-Socjologicznych, wchodzącej w skład Komisji Głównej Synodu⁴.

3 III 1979 r. arcybiskup F. Macharski przewodniczył XII Zebraniu Plenarnemu Synodu w opactwie oo. Cystersów w Mogile. Rozpoczynając zebranie zapowiedział, że zakończenie Synodu dokona się pod przewodnictwem Ojca Świętego: „Nasz Synod jest równocześnie Synodem Świętego Stanisława – Biskupa i Męczennika i Jana Pawła II [...] Dlatego też kulminacyjne uroczystości Roku Jubileuszowego jak i zakończenie Synodu siłą tej logiki odbywać się będą pod przewodnictwem Ojca św.”⁵ Kanoniczne zakończenie Synodu dokonało się 8 V 1979 r. poprzez dekret metropolity krakowskiego arcybiskupa F. Macharskiego, który zatwierdził i ogłosił jego uchwały jako obowiązujące⁶. Uroczyste natomiast zakończenie Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej miało miejsce w katedrze na Wawelu 8 VI 1979 r. w obecności Ojca Świętego Jana Pawła II. Wówczas Metropolita Krakowski powiedział: „Ojciec Święty! Mamy Ci złożyć uchwalone dokumenty synodalne. Składając je w Twe ręce, pragniemy nade wszystko dziękować Ci za dar Synodu, za jego bogactwo, które nam dał, za wielkie wyzwolenie i przetworzenie Kościoła krakowskiego”⁷. W ten sposób został przeprowadzony i zakończony Synod, będący wydarzeniem historycznym i pastoralnym w tysiącletnich dziejach Kościoła krakowskiego. Był pomyślany jako akcja duszpasterska, angażująca całą społeczność ludu Bożego diecezji, mająca na celu odnowę życia religijno-moralnego⁸. Już samo trwanie Synodu dokonało odrodzenia i ożywienia życia religijnego w archidiecezji w duchu wskazań Soboru Watykańskiego II, w szczególności sprawiło zaangażowanie wiernych świeckich w życie Kościoła. Poprzez udział

¹ Dekret z 1 III 1979 r., „Notificaciones” 117(1979), s. 83.

² Pismo Kongregacji Biskupów z 21 XI 1978 r., *Duszpasterski Synod Archidiecezji Krakowskiej 1972-1979*, zebrał T. Pieronek (dalej cyt.: DSAK), t. II, s. 314.

³ K. Wojtyła, *Dekret nominacyjny Komisji Przygotowawczej Synodu*, DSAK, t. II, s. 23.

⁴ T e n ż e, *Dekret nominacyjny Komisji Głównej Synodu*, DSAK, t. II, s. 53-54.

⁵ „Notificaciones” 117(1979), s. 85.

⁶ Dekret z 8 V 1979 r., DSAK, t. II, s. 358.

⁷ DSAK, t. II, s. 354-355.

⁸ Por. T. Pieronek, *Synody pastoralne po Soborze*, „Znak” 214(1972), s. 459.

w prawie 500 synodalnych zespołach studyjnych ujawnili oni swoją aktywność apostołską⁹. Kościół krakowski w postaci uchwał synodalnych otrzymał wielki dar, rozpoczynający nową epokę w jego dziejach. Tak rozpoczął się najważniejszy okres Synodu Duszpasterskiego, polegający na realizacji jego uchwał. Dla skuteczniejszego i bardziej owocnego realizowania uchwał synodalnych kardynał F. Macharski powołał 8 XII 1979 r. Komisję ds. Wykonania Uchwał Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej¹⁰. Równocześnie zatwierdził jej statut, który postanawia: „Zadaniem Komisji jest podejmowanie i rozwijanie wszelkich inicjatyw zmierzających do realizacji uchwał Synodu”¹¹.

Arcybiskup F. Macharski dekretem z 1 III 1979 r. polecił wznowić prace Synodu Metropolitalnego: „W porozumieniu z księżmi biskupami ordynariuszami Diecezji Częstochowskiej, Katowickiej, Kieleckiej i Tarnowskiej, polecam wznowić prace I Synodu Prowincji Krakowskiej, rozpoczęte w 1975 r. przez J. Em. Ks. Kard. K. Wojtyłę”¹². Po tej decyzji nastąpił dalszy tok prac synodalnych, uwieńczony tekstem uchwał synodalnych *Communio et communicatio*. Tekst ten został uchwalony, zgodnie z przepisami prawa, przez Biskupów Prowincji Krakowskiej 7 VI 1983 r. Z kolei przesłany do Kongregacji Biskupów celem przejrzenia (*recognitio*), został promulgowany 26 XI 1990 r.¹³ Uroczyste zakończenie I Synodu Prowincji Krakowskiej dokonało się 22 VI 1983 r. w katedrze wawelskiej w obecności Jana Pawła II. Wręczając Ojcu Świętemu tekst uchwał synodalnych, kard. F. Macharski powiedział: „Ten dokument jest bogatym owocem prac synodalnych i jest równocześnie zapowiedzią na przyszłość. Synod Metropolii służy bowiem wielkiej nadprzyrodzonej rzeczywistości Kościoła, który będąc wspólnotą żyje w nieustannym udzielaniu sobie dóbr: *Communio et communicatio*”¹⁴. Jan Paweł II, przyjmując uchwały synodalne, powiedział: „I oto ja – Jan Paweł II – biorąc to dzieło z waszych rąk, przyjmuję je jako cząstkę tej prawdy i dobra, którym żyje Kościół Chrystusa na całej ziemi”¹⁵.

Tekst uchwał synodalnych zawiera bardzo bogaty program współpracy między diecezjami metropolii. Dla kontynuowania współpracy prowadzonej przez Synod został powołany stały Zespół Metropolitalny: „Zadaniem Zespołu jest rozważenie wszystkich znajdujących się w dokumencie sugestii dotyczących współdziałania Diecezji i podjęcia odpowiednich działań w czasie i miejscu,

⁹ Por. J. Dyduch, *Świecy w pracach i dokumentach Synodu Krakowskiego*, „Znak” 344(1983), s. 1126-1145.

¹⁰ Dekret z 8 XII 1979 r., „Notificaciones” 119(1981), s. 181-182.

¹¹ „Notificaciones” 119(1981), s. 182.

¹² Pierwszy Synod Prowincji Krakowskiej, *Communio et communicatio*, Kraków 1994 (dalej cyt.: ISPK), s. 27-28.

¹³ Tamże, s. 35, 40-42.

¹⁴ Tamże, s. 37.

¹⁵ Tamże, s. 39.

które będą stosowne do realizacji w duchu tych sugestii¹⁶. Warto dodać, że I Synod Prowincji Krakowskiej jest właściwie jedynym synodem prowincjalnym, jaki odbył się na ziemiach polskich od XVII w. Ojciec profesor H. Wyczawski napisał, że ostatni synod prowincjonalny miał miejsce w roku 1643. Później, w roku 1891, został zwołany Synod obrządku greckokatolickiego przez metropolitę Sylwestra Sembratowicza¹⁷.

II. KSZTAŁTOWANIE STRUKTUR KOŚCIELNYCH

Dla sprawnego spełniania posługi biskup diecezjalny potrzebuje różnych urzędów, rad i komisji o zasięgu diecezjalnym. Wśród nich wiodące miejsce prawodawstwo posoborowe przyznało Radzie Kapłańskiej. Jest ona postrzegana – w nauczaniu Vaticanum II – jako organ doradczy wysokiej rangi, zwany senatem biskupa. Sobór postanawia: „By zaś to doprowadzić do skutku, niech mają Radę, czyli senat kapłanów, reprezentujących ogół prezbiterów, który dostosowany do dzisiejszych okoliczności i potrzeb, w formie i według norm prawnych do określania, mógłby skutecznie wspierać biskupa swymi radami w rządzeniu diecezją¹⁸”. Posoborowe prawodawstwo powszechne, na podstawie przywołanego tekstu, ukształtowało Radę Kapłańską jako organ doradczy biskupa, reprezentujący ogół prezbiterów. Jej reprezentatywność jawi się wówczas, gdy są w niej przedstawiciele różnych posług, różnych regionów duszpasterskich i różnych pokoleń kapłańskich¹⁹. W Radzie Kapłańskiej nie chodzi o reprezentację w sensie prawnym, w formie proporcjonalnej reprezentacji demokratycznej, ale o reprezentację w sensie moralnym, odzwierciedlającą zróżnicowany skład prezbiterium²⁰.

W pracy Rady Kapłańskiej, ukształtowanej na podstawie prawodawstwa powszechnego przez kard. Karola Wojtyłę, brał udział ks. dr F. Macharski. Tuż po nominacji na Stolicę Krakowską, jeszcze przed ingresem do katedry wawelskiej, powołał Radę Kapłańską w dotychczasowym składzie, bowiem – zgodnie z przepisami prawa – wygasła ona 16 X 1978 r., w chwili wakansu Stolicy. Zatwierdził także istniejący statut Rady Kapłańskiej i jej regulamin wyborczy²¹.

¹⁶ Tamże, s. 138-139.

¹⁷ *Historia Kościoła w Polsce*, t. II, cz. 2, red. B. Kumor, Z. Obertyński, Poznań–Warszawa 1979, s. 33.

¹⁸ *Presbyterorum ordinis*, nr 7.

¹⁹ Por. J. Dyduch, *Działalność Rady Kapłańskiej Archidiecezji Krakowskiej za czasów Kardynała Karola Wojtyły*, „Prawo Kanoniczne” 40(1997), nr 1-2, s. 61.

²⁰ Por. T. Pieronek, *Rada Kapłańska wyrazem soborowej odnowy presbiterium*, „Prawo Kanoniczne” 12(1969), nr 3-4, s. 19.

²¹ Dekret z 26 I 1979 r., „Notificationes” 117(1979), s. 78.

Swoje stanowisko wobec Rady Kapłańskiej ujawnia kard. F. Macharski w liście skierowanym do kapłanów archidiecezji krakowskiej z 2 IV 1980 r., przed wyborami do Rady. Oparte jest ono o podstawę sakramentalnej więzi biskupa i kapłanów: „Nasze kapłańskie braterstwo jest jeszcze szczególniejsze i mocniejsze, łączy nas bowiem sakrament Kapłaństwa”. Łączność sakramentalna biskupa i prezbiterium jawi się na zewnątrz najpełniej w Radzie Kapłańskiej. Dlatego stwierdza, że „Rada Kapłańska powinna zawsze mieć swoje miejsce w świadomości i biskupa i całego presbiterium”²². Ten program wobec Rady Kapłańskiej realizował kardynał F. Macharski w latach następnych, wzywając kapłanów do udziału w wyborach, wprowadzając uzupełnienia w statutach i regulaminie wyborczym, jak również przeprowadzając gruntowną nowelizację tychże dokumentów²³.

Gruntowna odnowa statutu Rady Kapłańskiej i jej regulaminu wyborczego nastąpiła w związku z nowym kościelnym podziałem administracyjnym diecezji polskich z 25 III 1992 r. oraz z wcześniejszymi Postanowieniami Konferencji Episkopatu Polski z 21 III 1985 r. Postanowienia te nakazywały ustanowić w każdej diecezji polskiej Kolegium Konsultorów. Odnowiony statut i regulamin wyborczy uwzględniały nowe przepisy prawodawstwa powszechnego i polskiego prawodawstwa partykularnego. Korzystały także z wieloletnich doświadczeń działalności rad kapłańskich nie tylko w naszej archidiecezji, ale również w innych diecezjach polskich, a nawet szerzej²⁴. W roku 1997 po dokonaniu zmian strukturalnych w Kurii Metropolitalnej – ustanowieniu Wydziału Koordynacji Duszpasterstwa oraz Wydziału Administracyjno-Ekonomicznego, jak również po wprowadzeniu nowego podziału Archidiecezji na dekanaty, zaistniała potrzeba kolejnej odnowy statutu Rady Kapłańskiej i jej regulaminu wyborczego²⁵.

Innym, nowym posoborowym organem doradczym biskupa jest Diecezjalna Rada Duszpasterska. Jej doradczy charakter różni się od funkcji doradczej Rady Kapłańskiej, podobnie jak jej struktura i zadania²⁶. Sobór Watykański II bardzo zaleca jej powołanie: „Bardzo pożądaną jest rzeczą, by w każdej diecezji utworzono osobną Radę Duszpasterską z samym biskupem diecezjalnym na czele, w której by uczestniczyli specjalnie dobrani księża, zakonnicy i świeccy”²⁷. Zgodnie z powyższym wskazaniem soborowym, przywołanym następnie

²² *Ze Stolicy św. Stanisława. Listy pasterskie, orędzia, dekrety Kard. F. Macharskiego 1979-1993*, t. I, Kraków 1995, s. 53-55.

²³ Dekret z 19 III 1981 r., „Notificationes” 119(1981), s. 173; Dekret z 25 III 1982 r., „Notificationes” 120(1982), s. 181-83.

²⁴ „Notificationes” 130(1992), nr 1-6, s. 64-75.

²⁵ „Notificationes” 135(1997), s. 230-236.

²⁶ Por. J. D y d u c h, *Diecezjalna Rada Duszpasterska i Rada Kapłańska*, „Prawo Kanoniczne” 27(1984), nr 3-4, s. 53-76.

²⁷ *Christus Dominus*, nr 27.

w prawodawstwie posoborowym, w myśl Synodu Krakowskiego, kard. F. Macharski ustanowił dekretem z 8 V 1981 r. Radę Duszpasterską Archidiecezji Krakowskiej i zatwierdził jej statut oraz regulamin wyborczy²⁸. Statut postanawia: „Rada Duszpasterska Archidiecezji Krakowskiej reprezentuje duchowieństwo, osoby zakonne i katolików świeckich w całej Archidiecezji, jest stałym organem doradczym biskupa w stosunku do całokształtu duszpasterstwa i apostołstwa w Archidiecezji”²⁹. Trzeba jeszcze odpowiedzieć na pytanie: dlaczego tak późno, dopiero w roku 1981 została ustanowiona w archidiecezji krakowskiej Rada Duszpasterska? Stało się tak dlatego, że wcześniej jej funkcję spełniał Duszpasterski Synod Krakowski³⁰. Rada ta była poniekąd dojrzałym owocem Synodu. Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego, promulgowany w roku 1983, oraz posynodalny rozwój dynamiki apostołstwa świeckich sprawił, że 20 X 1985 r. został ogłoszony nowy statut Rady Duszpasterskiej i nowy regulamin powoływania jej członków. Ważnym wydarzeniem, w którym przejawiał się rozwój apostołstwa świeckich, było ustanowienie duszpasterskich rad parafialnych w większości parafii archidiecezji krakowskiej. Nowy statut i regulamin musiały uwzględnić ich rolę i znaczenie także dla Rady Duszpasterskiej Archidiecezji Krakowskiej³¹.

Kolejna gruntowna nowelizacja statutu Rady Duszpasterskiej Archidiecezji Krakowskiej i jej regulaminu wyborczego nastąpiła w roku 1994. Tym razem powodem tej odnowy była najpierw zmiana sytuacji społeczno-politycznej w Polsce w 1989 r. Wskutek uzyskanej wolności ożyły w Polsce stowarzyszenia i organizacje katolików świeckich oraz powstały nowe. Ten fakt domagał się znowelizowania statutu. Drugim powodem była, wspomniana już, reforma administracji kościelnej w diecezjach polskich, przeprowadzona w 1992 r. Pozwoliła ona lepiej przeprowadzić rekrutację katolików świeckich do Rady Duszpasterskiej Archidiecezji Krakowskiej³².

W kierowaniu duszpasterstwem i apostołstwem Arcybiskupowi świadczy pomoc Kuria Metropolitalna. Sobór Watykański II poleca: „Kurię diecezjalną trzeba tak zorganizować, by była podatnym narzędziem dla biskupa nie tylko w zarządzie diecezją, lecz również w wykonywaniu dzieł apostołatu”³³. Kardynał F. Macharski wprowadzał zmiany w strukturze Kurii Metropolitalnej w zależności od potrzeb duszpasterskich Kościoła krakowskiego. Reformy te, zarówno w większym, jak i w mniejszym zakresie, były wprowadzane na podstawie dwóch kryteriów. Pierwsze – to dyspozycyjność urzędów kurialnych

²⁸ „Notificiones” 119(1981), s. 183-187.

²⁹ Tamże, s. 183.

³⁰ Por. T. Pieronek, *Rada Duszpasterska Archidiecezji Krakowskiej*, „Notificiones” 119(1981), s. 187-193.

³¹ „Notificiones” 123(1985), s. 159-163.

³² „Notificiones” 132(1994), s. 511-516.

³³ *Christus Dominus*, nr 27.

w spełnianiu misji nauczycielskiej, kapłańskiej i pasterskiej Arcybiskupa. Drugie – to służebność wszystkich wydziałów i agend kurialnych wobec dekanatów, parafii, duszpasterzy i wiernych w ramach realizowania zasady należytej, wzajemnej współpracy między poszczególnymi jednostkami kurii, jak również ich współpracy z duszpasterzami i wiernymi. Dla ułatwienia realizowania tego postulatów były organizowane różne formy sesji i zebrań. Gruntowna reforma w Kurii Metropolitalnej miała miejsce w 1993 r. Wprowadzono wówczas Wydział Koordynacji Duszpasterstwa i współpracujące z nim wydziały: Wydział Duszpasterstwa Dzieci i Młodzieży, Wydział Duszpasterstwa Rodzin, Wydział Charytatywny, Caritas i Biuro Pomocy Duszpasterskiej. Wydziałowi Koordynacji Duszpasterstwa przyporządkowano Duszpasterstwo Misyjne, Wydział Zakonny i duszpasterstwa specjalistyczne; Wydziałowi Duszpasterstwa Dzieci i Młodzieży przyporządkowano Ruch Światło-Zycie, Duszpasterstwo Służby Liturgicznej, Duszpasterstwo Grup Apostolskich i Organizacji Młodzieżowych oraz Duszpasterstwo Akademickie; zaś Wydziałowi Charytatywnemu – Duszpasterstwo Trzeźwości i Duszpasterstwo Chorych³⁴. Szczególna troska o dzieła dobroczynności skłoniła kardynała F. Macharskiego do ustanowienia 29 I 1990 r. Caritas Archidiecezji Krakowskiej i zatwierdzenia jej statutu³⁵. Odnowiony statut, wychodzący naprzeciw aktualnym potrzebom organizowania dzieł dobroczynności i miłosierdzia, został zatwierdzony dekretem Kardynała 17 VI 1998 r.³⁶

W latach osiemdziesiątych powstały możliwości budowania kościołów i innych obiektów kościelnych. Wymagało to utworzenia odpowiedniego wydziału kurialnego. Dlatego w roku 1981 został ustanowiony Wydział Budownictwa Sakralnego i Kościelnego. Wydział ten w 1992 r. został połączony z Wydziałem Gospodarczym. W ten sposób powstał Wydział Spraw Gospodarczych i Budownictwa Sakralnego, którego regulamin zatwierdził Kardynał 9 XI 1992 r.³⁷ Wydał on również 9 III 1993 r. „Rozporządzenie w sprawie planowania i rozpoczynania nowych inwestycji kościelnych w Archidiecezji Krakowskiej”. Jawi się w nim troska zarówno o budownictwo kościelne, jak i o potrzeby ewangelizacyjne: „W czasie, gdy wielu ludziom brakuje środków do życia, ewangelizacja i potrzeby ludzi – a nie inwestycje nie podyktowane absolutną koniecznością oraz remonty i kosztowne urządzenia wewnątrz – są najważniejsze”³⁸.

3 IV 1980 r. kard. F. Macharski powołał Komisję Liturgiczną Archidiecezji Krakowskiej, powierzając jej sprawy kultu Bożego³⁹. 19 XII 1994 r. została

³⁴ Regulamin Pracy i Współpracy Wydziałów Duszpasterskich Kurii Metropolitalnej w Krakowie, 25 I 1993, Archiwum Kurii Metropolitalnej w Krakowie (dalej cyt.: AKMK).

³⁵ „Notifications” 127(1990), s. 7-8.

³⁶ AKMK.

³⁷ Tamże.

³⁸ „Notifications” 131(1993), s. 96-97.

³⁹ „Notifications” 119(1981), s. 120.

zmieniona jej nazwa na „Komisja ds. Liturgii i Duszpasterstwa Liturgicznego”⁴⁰. Dekret Kardynała z 17 IV 1998 r. ustanowił Archidiecezjalną Komisję ds. Muzyki Kościelnej. W jej skład wchodzi następujące podkomisje: 1. ds. organistowskich, 2. ds. instrumentów muzycznych, 3. ds. twórczości muzycznej, 4. ds. chórów i schol parafialnych⁴¹. 13 XII 1982 r. została ustanowiona Komisja ds. Kościelnych Archidiecezji Krakowskiej i zatwierdzony jej regulamin. Zadaniem Komisji jest troska o harmonijną współpracę między rządcami parafii a kościelnymi⁴². 15 II 1986 r. Kardynał powołał Archidiecezjalną Komisję ds. Architektury i Sztuki Sakralnej i zatwierdził jej statut. Postanawia on: „Celem działalności Komisji jest dbałość o właściwy poziom opracowań estetycznych, funkcjonalnych i technicznych obiektów kultu religijnego oraz towarzyszących budowli, niezbędnych dla pełnej działalności Kościoła w warunkach polskich”⁴³.

Dla skutecznej współpracy w dekanatach kardynał F. Macharski ogłosił 16 V 1992 r. nowy podział dekanatów archidiecezji krakowskiej. Archidiecezja została podzielona na 43 dekanaty. Dla owocniejszego duszpasterstwa ponadparafialnego postanowiono w zasadach podziału na dekanaty, że dekanat nie powinien liczyć więcej niż 10 parafii, 20 księży (w Krakowie 30) oraz 30 000 mieszkańców (w Krakowie 80 000)⁴⁴.

Wielką wagę przykładą kardynał F. Macharski do należytej zorganizowanej sieci parafialnej. Stąd wysiłki, aby rozmieszczenie parafii odpowiadało potrzebom duszpasterskim. Chodziło zwłaszcza o podział terytorialny czy liczebny wielkich parafii, które nie spełniały z tego powodu należytej opieki duszpasterskiej nad wiernymi, jak i o nowe osiedla mieszkaniowe, których liczba domagała się odrębnych parafii. Kierując się wyłącznie kryteriami pastoralnymi, kardynał F. Macharski erygował 188 nowych parafii (do końca 1999 r.). Każda z nich w dekrecie erygującym otrzymała kształt prawny i pastoralny na podstawie prawodawstwa powszechnego i partykularnego. Opublikował także 15 V 1992 r. „Zasady erygowania nowych parafii i ośrodków duszpasterskich”⁴⁵.

III. WYKONYWANIE POSŁUGI NAUCZANIA I UŚWIĘCANIA

Kościół powierza biskupowi pieczę o posługę nauczania: „Biskup diecezjalny ma obowiązek przedstawiać wiernym i wyjaśniać prawdy wiary, w które

⁴⁰ „Notificationes” 132(1994), s. 517.

⁴¹ „Notificationes” 136(1998), s. 101-102.

⁴² „Notificationes” 120(1982), s. 271-278.

⁴³ „Notificationes” 124(1986), s. 18-23.

⁴⁴ „Notificationes” 130(1992), nr 1-6, s. 41-58.

⁴⁵ *Ze Stolicy*, s. 417-418.

należy wierzyć i stosować w obyczajach, sam często przepowiadając. Powinien również troszczyć się o to, by pilnie wypełniano przepisy kanonów dotyczące posługi słowa, zwłaszcza homilii i nauczania katechetycznego, tak żeby wszystkim była przekazywana cała nauka chrześcijańska” (kan. 386 § 1). Znamienna jest troska kardynała F. Macharskiego o katechizację zarówno wówczas, gdy – usunięta ze szkół – była prowadzona w punktach katechetycznych, jak i wówczas, gdy powróciła do szkół. Trzeba tu wymienić troskę o pomieszczenia, o katechizujących, ich formację, o programy i o podręczniki. Miała ona charakter działalności pastoralnej, dokonywanej w formie zachęt, odezwo, listów pasterskich, wizytacji, zebrań, rozmów itp. Aktem prawodawczym jest dekret z 1 IX 1999 r., ustalający program i podręczniki katechetyczne obowiązujące w archidiecezji krakowskiej⁴⁶.

Rozległa jest działalność pastoralna kard. F. Macharskiego dotycząca wychowania katolickiego, rodziny, opieki nad matkami samotnie wychowującymi dzieci, obrony życia nie narodzonych. Podobnie troska o szkolnictwo kościelne na wszystkich szczeblach, począwszy od przedszkoli katolickich, poprzez szkoły katolickie podstawowe i średnie aż po wyższe szkolnictwo, i to nie tylko kościelne. 14 IV 2000 r. kard. F. Macharski otrzymał dwa doktoraty *honoris causa*: jeden od Uniwersytetu Jagiellońskiego, drugi od Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Są one wyrazem wdzięczności wymienionych uczelni za opiekę i pomoc. 30 VI 1993 r. Kardynał dekretem erygował Kolegium Teologiczne Archidiecezji Krakowskiej i zatwierdził jego regulamin. Ma ono na celu „właściwą formację duchową, intelektualną i pedagogiczno-katechetyczną katechetów świeckich”⁴⁷. Kardynał F. Macharski docenia znaczenie środków przekazu dla ewangelizacji ludu Bożego archidiecezji, w szczególności chodzi o ewangelizację przez prasę, radio i telewizję. Dekretem z 20 I 1990 r. powołał Telewizyjną Redakcję Programów Katolickich w Krakowie dla dobra nowej ewangelizacji⁴⁸. Dekretem z 4 I 1993 r. ustanowił Radio Mariackie „Kraków” i zatwierdził jego statut. Jego zasadniczym celem jest służba nowej ewangelizacji w Kościele krakowskim⁴⁹. Znanе są wysiłki Kardynała na rzecz ekumenizmu, choćby powołanie Zespołu ds. Ekumenicznych w Kurii Metropolitalnej czy udział w Tygodniach Modlitw o Jedność Chrześcijan albo w innych wydarzeniach ekumenicznych.

Z upoważnienia Kościoła kardynał F. Macharski kieruje posługą uświęcania w Kościele krakowskim, w szczególności liturgią: „Zadanie uświęcania wykonują najpierw biskupi, którzy są arcykapłanami, głównymi szafarzami Bożych tajemnic oraz moderatorami, promotorami i stróżami życia liturgicz-

⁴⁶ „Notificationes” 137(1999), s. 332-334.

⁴⁷ *Ze Stolicy*, s. 486-488.

⁴⁸ „Notificationes” 127(1990), s. 7.

⁴⁹ *Ze Stolicy*, s. 467-473.

nego w powierzonym sobie Kościele” (kan. 835 § 1 KPK). Przedmiotem szczególnej troski biskupa jest godne i owocne szafowanie i przyjmowanie sakramentów świętych. 7 IV 1984 r. Kardynał wydał dekret udzielający spowiednikom szczególnych uprawnień w zakresie rozgrzeszania z ekskomuniki, w jaką wpadają osoby dopuszczające się przestępstwa aborcji. Dekret wymienia tych spowiedników, którzy zostali wytypowani przez Konferencję Episkopatu Polski⁵⁰. Dekret został w następnych latach przypomniany i ponowiony.

W Jubileuszowym Roku Odkupienia, który trwał od 25 III 1983 do 22 IV 1984 r., wszyscy spowiednicy otrzymali identyczne uprawnienie rozgrzeszania z ekskomuniki zaciągniętej za przestępstwo aborcji⁵¹. Dekret z 10 I 2000 r. udziela spowiednikom w archidiecezji krakowskiej szerokich uprawnień rozgrzeszania z kar kościelnych na czas Roku Wielkiego Jubileuszu 2000. Uprawnienia te są zrównane z władzą, jaką przyznaje prawodawstwo powszechne kanonikowi penitencjarzowi (por. kan. 508 KPK). Upoważnienie to jest udzielone do 6 I 2001 r.⁵²

26 V 1982 r. kard. F. Macharski wydał rozporządzenie zezwalające klerykom-akolitom spełnianie funkcji nadzwyczajnego szafarza Komunii św. podczas mszy świętej⁵³. Dla spotęgowania pobożności eucharystycznej ludu Bożego archidiecezji Kardynał dekretalnie zezwolił, aby w niektórych kościołach archidiecezji była praktykowana adoracja wieczysta. Tak było np. w kościele Matki Bożej Królowej Polski w Bieńczycach. W dekreście napisał: „Stajemy przed Chrystusem wraz z Jego Matką, naszą Przewodniczką i Orędowniczką – aby za Jej wstawiennictwem wypraszać wierność Krzyżowi i Ewangelii na drogach trudnej polskiej wolności”⁵⁴. Podobnie było w kościele parafialnym św. Klemensa w Wieliczce⁵⁵.

Szczególnymi okresami w życiu religijnym wiernych są jubileusze. Od 25 III 1983 do 22 IV 1984 r. Kościół obchodził – wspomniany już – Jubileusz Roku Odkupienia. Z tej okazji kardynał F. Macharski wydał dekret 25 III 1983 r., podający wykaz świątyń i miejsc uprzywilejowanych uzyskania odpustu jubileuszowego oraz warunki jego uzyskania⁵⁶. 8 XII 1987 r. rozpoczął się Rok Maryjny. Dekret Kardynała z 7 XII 1987 r. określił kościoły i warunki zyskania odpustu Roku Maryjnego⁵⁷. W dekreście z 30 VIII 1999 r. Kardynał wyznaczył

⁵⁰ „Notificationes” 122(1984), s. 50-51.

⁵¹ „Notificationes” 121(1983), 73.

⁵² Dekret udzielający uprawnień spowiednikom w Roku Jubileuszowym, AKMK.

⁵³ *Ze Stolicy*, s. 115-116.

⁵⁴ Tamże, s. 459.

⁵⁵ „Notificationes” 133(1995), s. 589.

⁵⁶ „Notificationes” 121(1983), s. 70-73.

⁵⁷ *Ze Stolicy*, s. 272-273.

kościół, w których w Roku Jubileuszowym 2000 można zyskać odpust jubileuszowy, jak również przypomniał warunki jego uzyskania⁵⁸.

Kodeks Prawa Kanonicznego poleca biskupowi ustanawiać w diecezji szczególne miejsca kultu zwane sanktuariami (por. kan. 1230). Kardynał F. Macharski ustanowił kilka takich sanktuariów dla archidiecezji, m.in. w Krakowie-Łagiewnikach, gdzie dekretem z 1 XI 1992 r. erygował Sanktuarium Miłosierdzia Bożego. W dekrecie napisał: „Niech ten akt przyczyni się do wzrostu pobożności Ludu Bożego, wypraszającego tam nawrócenie i przebaczenie za wstawiennictwem Służebnicy Bożej Siostry Faustyny Kowalskiej, w przededniu jej beatyfikacji”⁵⁹. W dekrecie z 23 XI 1997 r. erygując Sanktuarium Ecce Homo w Krakowie, napisał: „Ufam, że akt ten dopomoże wiernym pielgrzymującym do Sanktuarium, w gorliwym służeniu Chrystusowi w Jego braciach najuboższych i najbardziej opuszczonych”⁶⁰. Troska o wzrost pobożności Maryjnej w archidiecezji skłoniła kardynała F. Macharskiego o wystaranie się w Stolicy Apostolskiej kilku zezwoleń na koronację koronami papieskimi słynących łaskami obrazów i figur Matki Bożej. Nie zaniedbał również dokonania koronacji niektórych wizerunków Matki Bożej koronami biskupimi, między innymi w Jordanowie. Tam Kardynał dokonał koronacji Obrazu Matki Boskiej Jordanowskiej 25 IX 1994 r. W dekrecie napisał: „Obraz Matki Boskiej Jordanowskiej, wyrażający w szczególniejszy sposób tajemnicę Jej orędownictwa i zawierzenia, cieszy się w Jordanowie i okolicy wielkim kultem już od prawie czterech wieków”⁶¹. Ostatnia koronacja odbyła się w Gdowie 12 IX 1999 r. Dekret o jej dokonaniu stwierdza: „Obraz Matki Bożej Gdowskiej, wyrażający w szczególniejszy sposób tajemnicę Jej Narodzenia, cieszy się w Gdowie i okolicy wielkim kultem już od XIV w.”⁶²

Dla pełnego obrazu działalności prawodawczej kardynała F. Macharskiego w zakresie posługi uświęcania trzeba wspomnieć akty prawodawcze związane z procesami beatyfikacyjnymi i kanonizacyjnymi. Rozpoczął on liczne procesy beatyfikacyjne, niektóre z nich już zostały uwieńczone beatyfikacjami. Sprawa ta wymaga odrębnego omówienia z zaznaczeniem, że zdecydowana większość aktów prawnych wydanych z tej okazji przez Kardynała jest wypełnianiem władzy wykonawczej. Celem erygowania Kapituły Kolegiackiej św. Anny, 24 XII 1994 r., było zajęcie się przez nią kultem świętych i błogosławionych, jak również staranie o beatyfikację sług Bożych związanych z krakowskim środowiskiem akademickim⁶³.

⁵⁸ „Notificationes” 137(1999), s. 331-332.

⁵⁹ „Notificationes” 130(1992), nr 10-12, s. 43.

⁶⁰ „Notificationes” 135(1997), s. 228.

⁶¹ „Notificationes” 132(1994), s. 402.

⁶² „Notificationes” 137(1993), s. 334.

⁶³ „Notificationes” 132(1994), s. 517-525.

IV. TROSKA O KAPŁANÓW, ZAKONNIKÓW I ŚWIECKICH

Rozważając swoje pięćdziesięcioletnie życie kapłańskie, Jan Paweł II napisał: „Każde powołanie kapłańskie w swej najgłębszej warstwie jest wielką tajemnicą, jest darem, który nieskończenie przerasta człowieka”⁶⁴. W kształtowaniu i rozwoju tego daru bierze udział nie tylko powołany, ale także jego otoczenie⁶⁵. Szczególne znaczenie dla procesu kształtowania powołania kapłańskiego ma seminarium duchowne. Do tej instytucji Kościół przywiązuje niezwykłą wagę. Przepisy Kodeksu Prawa Kanonicznego i inne dokumenty kościelne regulują istnienie i działanie tej kluczowej instytucji dla życia Kościoła (por. kan. 232-264). Kardynał F. Macharski, wieloletni ojciec duchowy, a potem rektor seminarium, traktuje ustawicznie sprawę powołań kapłańskich i seminarium duchownego jako pierwszoplanową w posłudze biskupiej. Tę troskę o powołania kapłańskie, o formację do kapłaństwa rozciąga na całe życie i posługę kapłanów. Docenia potrzebę stałej formacji kapłańskiej: formacji ludzkiej, duchowej, pastoralnej i intelektualnej. Znamienne są poszukiwania kardynała F. Macharskiego zmierzające do wprowadzenia jak najlepszych programów formacji kapłanów. Dekretem z 24 IX 1986 r. ogłosił nową pragmatykę i nowy program formacji kapłańskiej⁶⁶. Dekret Kardynała z 15 VIII 1998 r. wprowadził nowy system i nowy program stałej formacji kapłanów. We wstępie do dekretu napisał: „Chcąc pozostać wiernym dynamice sakramentu kapłaństwa, który ze swej natury woła o nieustanne »rozpalanie« oraz chcąc odpowiedzieć na wołanie »Piotra naszych czasów«, Kościół krakowski pragnie ułatwić swoim kapłanom podjęcie stałej formacji”⁶⁷. Podawane programy stałej formacji dotyczą głównie młodych kapłanów, nie brak jednak zachęt i apelów do wszystkich kapłanów, aby przez całe życie troszczyli się o należyty poziom duchowy, pastoralny i intelektualny. Działalność kapłana musi być postrzegana jako prowadzona w imieniu i zastępstwie Chrystusa (*agere in persona Christi*). Uczestniczy on w posłudze miłości (*amoris officium*). To zobowiązuje do stałej formacji⁶⁸.

Trosce o posługę kapłanów, o ich rozwój duchowy, o wierność Kościołowi i Chrystusowi towarzyszy troska o ich byt materialny. Chcąc zabezpieczyć byt kapłanów chorych i w starszym wieku, Kardynał ustanowił, dekretem z 8 XII 1982 r., Dom Księży w Makowie Podhalańskim i zatwierdził jego statut⁶⁹. Dla

⁶⁴ *Dar i Tajemnica*, Kraków 1996, s. 7.

⁶⁵ Por. S. Nagy, *Droga do kapłaństwa i jego przeżywanie przez Karola Wojtyłę*, w: *Kapłaństwo służebne w życiu i nauczaniu Jana Pawła II*, red. J. D. Szczurek, Kraków 1996, s. 21-28.

⁶⁶ „Notificationes” 124(1986), s. 257-258.

⁶⁷ „Notificationes” 136(1998), s. 274-276.

⁶⁸ Por. J. Dyduch, *Formacja stała w świetle „Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów”*, „Notificationes” 132(1994), s. 259-260.

⁶⁹ „Notificationes” 120(1982), s. 269-271.

niesienia pomocy kapłanom chorym został powołany Komitet Caritas Sacerdotalis. W dekrecie z 8 VIII 1983 r. napisał: „Mając na uwadze szczególne więzy miłości, posługi i braterstwa łączące zespół prezbiterów Archidiecezji Krakowskiej, ustanawiam z dniem 15 VIII 1983 r. Diecezjalny Komitet Caritas Sacerdotalis”⁷⁰. Kontynuacją zasłużonej instytucji Caritas Sacerdotalis jest Bratnia Pomoc Kapłańska, która została ustanowiona dekretem z 18 XII 1992 r. W dekrecie tym Kardynał napisał: „Pomoc dla księży chorych i starszych oraz utrzymanie ich domów w Swoszowicach i Makowie powinniśmy wziąć na nasze własne ramiona jako czyn solidarny i braterski”⁷¹. Kardynał F. Macharski troszczy się o byt materialny wszystkich kapłanów. Wyraża się to także w zarządzeniach dotyczących ich uposażenia. „Zarządzenie w sprawie podziału dochodów i wynagrodzeń duchownych w Archidiecezji Krakowskiej” z 20 IV 1989 r. wprowadza zasady dotyczące utrzymania kapłanów oraz dzieł apostołskich i duszpasterskich⁷². Zarządzenie to zostało uzupełnione 2 IV 1990 r. W związku ze zmianami, jakie zaszły w latach następnych, między innymi zubożenie dużej części społeczeństwa, a także wprowadzenie pensji dla księży za nauczanie religii w szkole, na podstawie nauczania papieża Jana Pawła II o ubóstwie kapłańskim, Kardynał ogłosił dekret 1 IX 1997 r., w którym na nowo ustalił zasady utrzymania księży pracujących w duszpasterstwie parafialnym⁷³.

Sobór Watykański II wzywa: „Należy popierać harmonijną współpracę między różnymi instytutami zakonnymi oraz między nimi a klerem diecezjalnym”⁷⁴. Kardynał F. Macharski wiele wysiłków w swojej posłudze biskupiej poświęca harmonijnej współpracy zakonów z klerem diecezjalnym. Tę zasadę stosuje powierzając zakonnikom funkcje duszpasterskie, a w szczególności powierzając im prowadzenie parafii. Szczególną opieką otacza zakony żeńskie, wśród nich zakony kontemplacyjne. Kardynał 2 II 1999 r. erygował klasztor mniszek Klarysek Kapucynek, który polecił szczególnej opiece Matki Bożej, św. Klary, św. Stanisława B.M. oraz św. Jadwigi Królowej⁷⁵.

Kościół poleca biskupowi troskę o wszystkich wiernych: „Wypełniając swoją pasterską posługę, biskup diecezjalny winien się troszczyć o wszystkich wiernych powierzonych jego pieczy” (kan. 383 § 1 KPK). Popieranie niezastąpionej roli świeckich w Kościele krakowskim, a w szczególności ich apostołstwo jawi się w posłudze biskupiej kardynała F. Macharskiego jako zadanie fundamentalne. Popiera wielorakie formy współpracy świeckich z kapłaństwem hierarchicznym. Przejawiło się to we wspomnianych już pracach i realizacji

⁷⁰ „Notificaciones” 121(1983), s. 284-285.

⁷¹ „Notificaciones” 130(1992), nr 10-14, s. 50-51

⁷² „Notificaciones” 127(1989), s. 73-75.

⁷³ „Notificaciones” 135(1987), s. 218-224.

⁷⁴ *Christus Dominus*, nr 35.

⁷⁵ „Notificaciones” 137(1999), s. 121-122.

Duszpasterskiego Synodu Archidiecezji Krakowskiej. Trzeba dodać o inspirowaniu współpracy świeckich z kapłanami w parafialnych radach duszpasterskich, których utworzenie nakazał Kardynał we wszystkich parafiach archidiecezji. W zatwierdzonym 7 XII 1995 r. nowym statucie Duszpasterskiej Rady Parafialnej napisał: „Duszpasterska Rada Parafialna rozwija i pogłębia życie religijne parafii przez współpracę duchowieństwa i katolików świeckich”⁷⁶. Idąc za wskazaniem Soboru Watykańskiego II, kardynał F. Macharski docenia zrzeszone apostołstwo świeckich. Kiedy dyktatura komunistyczna zakazała i zniszczyła organizacje katolickie, popierał tworzenie i działalność ruchów apostołskich, np. Światło-Życie, Wiara i Światło, nieformalnych grup i zespołów. Gdy w 1989 r. rozpoczął się w Polsce okres wolności, Kardynał reaktywuje dawne i tworzy nowe organizacje oraz stowarzyszenia katolickie, zatwierdzając ich statuty. Patronuje „nowej wiosni” dla organizacji katolickich w Kościele krakowskim. Sprawa ta wymaga odrębnego omówienia. Dekretem z 1 VIII 1997 r. utworzył Akcję Katolicką Archidiecezji Krakowskiej. Napisał we wstępie do dekretu: „Mając na uwadze dobro duchowe wiernych i potrzebę ożywiania duchem chrześcijańskim porządku doczesnego, eryguję niniejszym Akcją Katolicką Archidiecezji Krakowskiej jako publiczne stowarzyszenie wiernych”⁷⁷.

ZAKOŃCZENIE

Działalność ustawodawcza kardynała F. Macharskiego to prawodawstwo kończące pierwsze tysiąclecie dziejów Kościoła krakowskiego i rozpoczynające drugie. Prawodawca powszechny daje możliwości biskupom diecezjalnym w dziedzinie tworzenia prawodawstwa partykularnego. Z tych możliwości obficie korzysta kardynał F. Macharski. Najpierw jako prawodawca synodalny, i to zarówno promulgujący postanowienia Synodu Duszpasterskiego Archidiecezji Krakowskiej, jak i I Synodu Prowincji Krakowskiej. Poprzez swoje prawodawstwo ukształtował struktury diecezjalne będące sprawnym narzędziem duszpasterstwa w archidiecezji. Prawodawstwem posłużył się także wypełniając posługę nauczania i uświęcania w Kościele krakowskim oraz troszcząc się o kapłanów, zakonników i świeckich.

⁷⁶ „Notificationes” 133(1995), s. 605-606.

⁷⁷ „Notificationes” 135(1997), s. 211.

L'ATTIVITÀ LEGISLATIVA DEL CARD. FRANCISZEK MACHARSKI

Riassunto

L'attività legislativa del card. Franciszek Macharski collega per così dire la legislazione della fine del primo Millennio della Chiesa nell'Arcidiocesi di Cracovia con il secondo Millennio. Il legislatore universale dà grandi possibilità ai vescovi diocesani nel campo della legislazione particolare. Il card. F. Macharski usufruisce largamente queste possibilità. Lui promulgò le decisioni del Sinodo Pastorale dell'Arcidiocesi di Cracovia e del I Sinodo della Provincia di Cracovia. Attraverso la legislazione lui formò le strutture dell'Arcidiocesi facendone strumento efficace della pastorale. Compiendo servizio d'insegnare e di santificare lui usufruisce la legislazione dando premura dei sacerdoti, dei religiosi e dei fedeli laici.

Traduzione di Jan Dyduch

ANDRZEJ DZIĘGA

Lublin

O ISTOCIE KANONICZNEGO SPORNEGO PROCESU USTNEGO

1. WPROWADZENIE

Sposoby postępowania w sytuacjach wymagających rozstrzygnięcia sporów między wiernymi kształtowały się razem z rozwojem kościelnej refleksji nad własnym prawem, w której niebagatelne znaczenie zawsze miały także praktyczne doświadczenia zarówno sądownictwa kościelnego, jak też sądownictwa świeckiego. Szczególnie strona formalna postępowania w obu rodzajach trybunałów mogła kształtować się w dość bliskich wzajemnych zależnościach. W początkach istnienia Kościoła podstawową zasadą rozstrzygnięcia sporów było roztropne stosowanie prawa miłości¹, co można porównać z dzisiejszymi tzw. sposobami unikania procesów lub dążeniem do pogodzenia stron. Pewne szczegółowe przepisy procesowe znajdujemy w najstarszych dokumentach kościelnych². Kształtująca się własna praktyka postępowania w trybunałach kościelnych czerpała w sposób naturalny i oczywisty z norm prawa żydowskiego i rzymskiego, później także prawa germańskiego. Te procedury były zaś do późnego średniowiecza postępowaniem wyłącznie ustnym. Dopiero w wieku XIII dokonał się w tym zakresie istotny przełom. Razem z powszechnym nakazem stosowania procedury pisemnej do sądów wprowadzono notariuszy. Powodem było założenie, że skuteczniej przywraca sprawiedliwość sędzia, który opiera swoją decyzję raczej na prawnej ocenie środków dowodowych, niż wyłącznie na podstawie własnej pewności moralnej. Sąd osobisty kontakt sędziego ze stronami i świadkami stał się mniej ważny, bowiem dla legalnej oceny dowodów wystarczyło zapoznanie się z pisemnymi zeznaniami stron i świadków zebranych przez sędziego delegowanego. Formalne decyzje

¹ Zob. 1 Tm 5, 19; 1 Kor 5, 3-5; 1 Tm 1, 19-20.

² Dotyczy to m.in.: *Didascalia Apostolorum* i *Constitutiones Apostolorum*. Bliżej zob.: B. Wilanowski, *Rozwój historyczny procesu kanonicznego*, t. I, Warszawa 1929, s. 16-24.

w tym zakresie związane są z Soborem Lateraneńskim IV (1215), od którego w Kościele zaczął obowiązywać proces pisemny, niezwykle drobiazgowy i przewlekły. Jednak już w roku 1306 konstytucją *Saepe* dopuszczono stosowanie postępowania skróconego, zwanego też procesem sumarycznym, który jednak w istocie swojej zorganizowany był całkowicie na podstawie zasady pisemności. Od tamtego momentu praktycznie aż do dzisiaj wypracowuje się poszczególne ułatwienia i uproszczenia procedury stosowanej w trybunałach kościelnych, szczególnie w sprawach małżeńskich. Sama filozofia postępowania sądowego, a więc podstawowe zasady procesowe nie są jednak zmieniane.

Tak ukształtowana procedura kościelna, poczynając od średniowiecza, przenikała powoli do sądownictwa poszczególnych państw europejskich. Praktycznie dopiero od XVIII w. sądownictwo cywilne w Europie zaczyna się odwracać od procedury pisemnej, jako zbyt drobiazgowej, przewlekłej i kosztownej, wprowadzając w to miejsce postępowanie ustne. Najdłużej, bo aż do 1941 r., proces pisemny stosowany był, pomimo trwającej wśród procesualistów dłuższy czas dyskusji, we Włoszech³. Pięć lat później ogłoszony został Kodeks postępowania cywilnego Państwa Watykańskiego⁴. Kodeks ten konsekwentnie i niemal wzorcowo wprowadza teoretyczne założenia procesu ustnego zarówno wobec trybunału jednego sędziego, jak też wobec trybunału kolegialnego⁵. Po czterech latach promulgowane zostało prawo procesowe dla katolickich Kościołów wschodnich⁶, w którym znalazły się także przepisy o postępowaniu wobec jednego sędziego – *De processu contentioso coram unico iudice*⁷ – będące czystym procesem ustnym, w praktyce bardzo trudnym jednak do zastosowania⁸. Także Kodeks Jana Pawła II wprowadził – po raz pierwszy od średniowiecza – proces ustny do prawa Kościoła Łacińskiego. Ponieważ w tym Kodeksie pewnym modyfikacjom uległa także całość przepisów procesowych, obecne przepisy procesowe Kościoła Łacińskiego jawią się jako dość spójne⁹. Także późniejszy o kilka lat Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich

³ Por. F. Carnelutti, *Antecipazioni sulla riforma del Codice di procedura civile*, „Rivista di Diritto Processuale Civile” 15(1937), s. 83-86.

⁴ Codice di Procedura Civile dello Stato della Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana 1946.

⁵ Szerzej zob.: A. Dzięga, *Kościelny proces ustny*, Lublin 1992, s. 91-96.

⁶ Motu proprio *Sollicitudinem nostram*, AAS 42(1950), s. 5-120.

⁷ *Sollicitudinem nostram*, s. 453-467.

⁸ Wielką słabością tych przepisów jest nieco sztuczne wrzucenie ich w bardzo spójny system tradycyjnej, pisemnej procedury kanonicznej. Sprawilo to, że ten proces ustny w praktyce był niemal niemożliwy do stosowania, gdyż przepisy ogólne procesowe mówiły o postępowaniu pisemnym, sformalizowanym, co nie przystawało do sytuacji, w jakich staje sędzia stosujący procedurę ustną.

⁹ Zarówno postępowanie tradycyjne, jak i proces ustny współgrają ze sobą, głównie chyba dlatego, że do procedury ogólnej wprowadzono pewne rozwiązania przejęte z procesu ustnego bez szkody dla istoty postępowania tradycyjnego. Jest to dowód wielkiej mądrości prawodawcy koś-

zachowuje ustny sposób postępowania sądowego w rozdziale *De iudicio contentioso summario*¹⁰.

Problematyka procesu ustnego w sądownictwie kościelnym, aczkolwiek wydaje się tematem bardzo wąskim, zarówno dla badań teoretycznych nad kanonicznymi procesami sądowymi, jak też dla praktyki sądownictwa kościelnego, w rzeczywistości obejmuje jednak zagadnienie bardzo szerokie. Chociaż problematyka ta znalazła już pewne odbicie w specjalistycznej literaturze¹¹, bliższe badania nad istotą tego typu postępowania, szczególnie w kontekście najczęściej stosowanego w kościelnym sądownictwie postępowania pisemnego, są w pełni zasadne. Badania mogą dotyczyć zarówno koncepcji, a więc teoretycznych założeń postępowania ustnego, jak też analizy poszczególnych jego instytucji, a także określenia możliwości praktycznego stosowania tego postępowania w trybunałach kościelnych. Badania te wymagają bliższego spojrzenia na pojęcie *processus* w kontekście pojęcia *iudicium*, na kryterium rozróżniania procesu ustnego i procesu pisemnego oraz na podstawowe zasady organizacyjne postępowania ustnego. Założenia te pozwalają na określenie istotnych elementów formalnych procesu ustnego oraz na uchwycenie niektórych specyficznych instytucji procesowych przynależnych do istoty procesu ustnego, wpisanych także w inne typy procesów kanonicznych. Ciekawe są też zestawienia możliwości praktycznego zastosowania procesu ustnego w sądownictwie kościelnym.

II. POJĘCIE KANONICZNEGO SPORNEGO PROCESU USTNEGO

Pojęcie „kanoniczny sporny proces ustny” jest określeniem złożonym. Dla zrozumienia jego pełnej natury i charakterystyki warto przywołać podstawowe

kościelnego, który w ten sposób dokonuje ewolucyjnych zmian w procedurze, z korzyścią dla wymiaru sprawiedliwości w Kościele.

¹⁰ Bliższą ocenę tego postępowania zob.: Dzięga, *Kościelny proces*, s. 130-133.

¹¹ Z ważniejszych publikacji zob.: A. M. Cabrerós, *El principio de oralidad y su aplicación en el Nuevo proceso oriental*, „Miscellanea Comillas” 16(1951), s. 127-154; J. A. Duran, *La teoría y la evolución del principio de la oralidad y del de la escritura en el proceso civil y canonico contentioso*, Mexico 1963; I. Žužek, *Trials before a single judge in the Eastern Canon Law*, „Orientalia Christiana Periodica” 30(1964), s. 510-525; A. Nicora, *Il principio di oralità nel diritto processuale civile italiano e nel diritto processuale canonico*, Roma 1977; J. Grzywacz, *Projekt nowej procedury kanonicznej*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 24(1977), z. 5, s. 35-43; Z. Grocholewski, *Panoramica sulle novità del nuovo diritto processuale canonico*, w: *Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, Padova 1984, s. 169-201; E. Przekop, *Trybunał jednoosobowy w kanonicznym prawie wschodnim*, „Prawo Kanoniczne” 22(1979), s. 245-262; A. Dzięga, *Kościelny proces ustny*, Lublin 1992.

rozdzielenie pomiędzy pojęciami *iudicium* oraz *processus*, a także wskazać istotne kryterium rozróżniające proces pisemny i proces ustny. Te ustalenia ułatwią spojrzenie na istotę samego pojęcia.

1. POJĘCIE „IUDICIUM” I „PROCESSUS”

W terminologii kościelnej od dawna funkcjonuje na określenie czynności podejmowanych w trybunale przez sędziego oraz przez strony wobec sędziego łaciński termin *iudicium*. Był on stosowany w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r., który stwierdza: „Nomine iudicii ecclesiastici intellegitur controversiae in re de qua Ecclesia ius habet cognoscendi, coram tribunali ecclesiastico, legitima disceptatio et definitio”¹². Na to sformułowanie kodeksowe powoływało się wielu autorów, twierdząc, zgodnie z myślą prawa, że istotą *iudicium* jest sąd o czymś, i że według terminologii prawniczej wydanie owego sądu jest to najbardziej właściwa i istotna czynność oraz zadanie sędziego. Ponieważ jednak dla wydania *iudicium* konieczne jest wcześniejsze zgromadzenie wszystkich istotnych argumentów, do pojęcia *iudicium* muszą przynależeć też w pewnym sensie wszystkie czynności podejmowane w celu wprowadzenia sprawy do trybunału, jej procesowego określenia, zgromadzenia wszystkich przydatnych argumentów, dokonania ich sędziowskiej analizy, a wreszcie sędziowskiego rozstrzygnięcia przedstawionej kwestii. Te zaś działania przynależą w istocie do pojęcia *processus* w sensie ścisłym. W pojęciu *iudicium* rozumianym szeroko mieści się więc zarówno płaszczyzna intelektualnej pracy sędziego, czyli *iudicium* w sensie ścisłym, jak też organizacja postępowania sądowego na kolejnych etapach, czyli *processus* w sensie ścisłym. Niektórzy wskazują też, że *iudicium* w jego szerszym znaczeniu można określić jako pojęcie tożsame z szeroko rozumianym pojęciem postępowania sądowego, czyli z procesem sądowym¹³. Dla zachowania jednoznaczności należy jednak podkreślić, że chodzi jedynie o tożsamość szeroko rozumianego terminu *iudicium* z szeroko rozumianym określeniem *processus iudicialis*, czyli proces sądowy. To ostatnie należy odróżnić od pojęcia *processus* w sensie ogólnym, które oznacza nie tylko postępowanie wobec sędziego, ale także inne typy postępowania wyjaśniającego nakazane przez prawo przed podjęciem odpowiedniej decyzji nie zawsze o charakterze sądowym, lecz także administracyjnym. Stąd w Kodeksie z 1917 r. w Księdze IV *De Processibus* tylko pierwsza część zawierała normy *De iudiciis*, a w tym Sectio prima: *De iudiciis in genere*, Sectio secunda: *De peculiaribus*

¹² CIC/1917, can. 1552 § 1.

¹³ Por. F. M. Cappello, *Summa Iuris Canonici*, vol. III, *De Processibus, delictis et poenis*, Romae 1956, s. 7-9. Moją opinię zob.: A. Dzięga, *Strony sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, Warszawa 1994, s. 23-24.

normis in certis quibusdam iudiciis servandis, w tym: *De causis matrimonialibus*. Druga część zawierała normy *De causis beatificationis servorum Dei et canonizationis beatorum*. Warto zauważyć, że w tym dziale także pojawiło się pojęcie *iudicium*, chociaż w nieco innym znaczeniu¹⁴.

Księga *De processibus* obecnego Kodeksu Prawa Kanonicznego ma w ciekawy sposób zredagowane nazwy w części II Księgi: *De iudicio contentioso*. Sekcja pierwsza jest nazwana *De iudicio contentioso ordinario* i zawiera *de facto* normy postępowania sądowego, czyli procesu w sprawach spornych. Sekcja druga natomiast jest nazwana *De processu contentioso orali*. Należy tu zwrócić uwagę na ciekawe zestawienie terminologiczne: zakres treściowy pojęcia *iudicium* z sekcji pierwszej jest w sekcji drugiej oddany słowem *processus*. Część trzecia i część czwarta mówią o kolejnych charakterystycznych sposobach postępowania procesowego. Można więc wnioskować, że w intencji redaktorów obecnego Kodeksu pojęcia *iudicium* i *processus*, przynajmniej w szerokim znaczeniu, są tożsame. Warto zauważyć, że najbardziej konsekwentny w tym aspekcie jest *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* z 1990 r., który w normach odpowiednich do łacińskiej Księgi *De Processibus* stosuje trzy terminy: *iudicium*, *processus* oraz *procedura*. Dość konsekwentnie *iudicium* oraz *processus* są odnoszone do zakresu aktywności sądowej, zaś termin „procedura” jest wprowadzony jako pojęcie szersze, obejmujące zarówno zakres działalności trybunału kościelnego, jak też postępowanie do decyzji wydawanych w trybie administracyjnym. To ostatnie jest też określane jako *modus procedendi*¹⁵.

Warto w tym miejscu przytoczyć kilka definicji podawanych zarówno w odniesieniu do pojęcia *iudicium*, jak i „proces”. Noval stwierdza, że „iudicium jest to *definitione iuris facta ab eo tanquam persona publica, praeposita iustitiae administrandae inter partes, id est, personas sive physicas sive morales inter se contententes quae actor et reus dicuntur*”¹⁶. Definicja ta podkreśla

¹⁴ Dla przykładu można wskazać, że w Tytule XXIV Kodeksu z 1917 r. w rozdziale III artykuł III jest nazwany: *De iudicio super heroicitate virtutum in specie vel super martyrio eiusque causa*. W kanonach tego artykułu pojęcie *iudicium* pojawia się jednak tylko raz, w kan. 2114: „In congregatione generali iudicium an constet de [...] ipsi Summo Pontifici reservatur”. Wydaje się więc, że nie chodzi tu o akt podejmowany mocą kościelnej władzy sądowniczej, lecz mocą najwyższej Władzy Piotrowej. Por. też artykuł IV tego rozdziału: *De iudicio super Servi Dei miraculis in specie* oraz can. 2123 CIC/1917.

¹⁵ Por. CEO Tit. XXIV-XXVI: *De iudicio [...] De quibusdam processibus* oraz Tit. XXVIII: *De procedura in poenis irrogandis*; Caput I: *De iudicio poenali* (w tym kan. 1469: „[...] decidat Hierarcha, num procedura in poenis irrogandis promovenda sit, et, si affirmative decidit, utrum per iudicium poenale an per decretum extra iudicium agendum sit”); Caput II: *De irrogatione poenarum per decretum extra iudicium*. Niekonsekwencją jest natomiast wprowadzenie pojęcia *modus procedendi* w ramach procesów specjalnych (Cap. III w Tit. XXVI).

¹⁶ I. P. Noval, *Commentarium codicis iuris canonici*, L. IV, *De processibus*, Romae 1920, s. 118.

swoistą integralność spojrzenia na pojęcie *iudicium*, rozumiane jako rozstrzygnięcie w świetle prawa sporu zaistniałego pomiędzy stroną powodową i pozwaną, którymi mogą być tak osoby fizyczne, jak i osoby prawne, dokonane przez osobę sędziego jako pełniącego urząd publiczny. Warto też przywołać rozważania klasyka kościelnego prawa procesowego F. Robertiego na omawiany temat¹⁷. W jego rozumieniu *iudicium* jest to seria czynności, aktów sądowych sędziego i stron, których rozpoznanie i określenie rozstrzyga sprawę. Słowem *processus* zaś określa Roberti ciąg czynności podejmowanych przez sędziego podczas *iudicium*. W tym sensie *processus* jest częścią *iudicium*¹⁸. Na podkreślenie zasługuje fakt, iż ten autor rozumie pojęcie *iudicium* jako szersze od pojęcia *processus*. Inni natomiast twierdzą, że właśnie pojęcie *processus* jest szersze, gdyż nie cała treść księgi *De processibus* odnosi się do *iudicium*¹⁹. Przez powtarzającą się w wielu definicjach pojęcia *iudicium* „*disceptatio legitima*” Roberti rozumie rozpatrywanie i roztrząsanie sprawy w nieustannym spieraniu się wcześniej jednoznacznie ustalonych twierdzeń stron, przy zachowaniu sposobu postępowania ustalonego prawem. Termin zaś *definitio* jest to według niego rozstrzygnięcie sporu, które następuje autorytetem sędziego poprzez wyrok. W tym rozstrzygnięciu jest zawarta cała istota sporu²⁰. Labandeira proponuje inną definicję procesu sądowego. Według niego proces jest to rozumowanie logiczne, którym aplikuje się prawo do konkretnej sytuacji kontrowersyjnej (sprzecznej). Schemat tego rozumowania jest porównywalny do sylogizmu, w którym przesłanką wyższą jest prawo, a przesłanką niższą jest konkretny przypadek, tj. sytuacja, która ma być rozstrzygnięta. Wnioskiem jest natomiast jurysdykcyjna decyzja sędziego, czyli wyrok²¹. W procesie zawsze sędziego dochodzi do decyzji, która z natury rzeczy jest i musi być aktem prawnym imperatywnym, rozstrzygającym z woli sędziego spór i polecającym tę „prawdę prawną” wprowadzić w życie²².

W każdym z wyżej przywołanych poglądów pojęcie *iudicium* rozumiane jest jako rozstrzygnięcie określonej wątpliwości, podejmowane mocą pełnionego urzędu kościelnego, ze skutkiem formalnie wiążącym całą wspólnotę Kościoła. *Processus* zaś to nakazany prawem sposób postępowania, konieczny dla właściwego przygotowania istotnej dla Kościoła decyzji. *Processus iudicialis* to sposób postępowania wobec sędziego, nakazany prawem celem pełnego wyjaśnienia prawdy i rozstrzygnięcia wątpliwości. Wydaje się, że polski termin

¹⁷ Szeroko na ten temat zob.: F. Roberti, *De Processibus*, t. I, Roma 1956, s. 50-75.

¹⁸ Tamże. Zob. też: J. I. Arrieta, *La nozion de „processus”*, „*Ius canonicum*” 18(1978), s. 352-368.

¹⁹ Por. Vermeersch-Creusen, *Epitome Iuris Canonici cum Commentariis*, t. III, *Libri IV et V Codicis Iuris Canonici*, Mechliniae-Romae 1956, s. 1.

²⁰ Roberti, *De Processibus*, s. 75.

²¹ E. Labandeira, *Tratado de Derecho Administrativo Canonico*, Pamplona 1988, s. 34.

²² Tamże.

„proces” jest najbliższy łacińskiemu pojęciu *processus iudicialis*. Zaznaczyć jednak trzeba od razu, że polskie pojęcie „proces” musi tu być rozumiane w szerokim znaczeniu, nie tylko jako mechanicznie pojęta kolejność czynności wykonywanych przez sędziego i strony podczas postępowania sądowego, lecz także jako sędziowskie rozstrzygnięcie przedstawionej mu kwestii.

Wypada w tym miejscu postawić też pytanie, jakich typów kwestii mogą dotyczyć rozstrzygnięcia sędziowskie. Skoro ma to być rozstrzygnięcie, musi być ono w każdym przypadku definitywnym zakończeniem pewnej kwestii, dotychczas formalnie niejednoznacznej. Chodzi przy tym o kwestię wątpliwą w sensie prawnym albo możliwą do podważenia zgodnie z prawem. Jeżeli w jakiejś sytuacji istnieją argumenty prawne i faktyczne za słusnością dwóch wzajemnie wykluczających się twierdzeń, z których tylko jedno może być rzeczywiście prawdziwe i zgodne z prawem, można powiedzieć, że w tej kwestii istnieje spór prawny. Podobnie, jeżeli w sprawie formalnie pewnej samo prawo dopuszcza podważenie tej jednoznaczności, czyli dopuszcza przekształcenie kwestii formalnie pewnej w kwestię formalnie wątpliwą, można powiedzieć, że w tej kwestii może w każdej chwili zaistnieć spór. Rozstrzygnięcie sędziowskie, podejmowane mocą kościelnej władzy sądenia, ma więc na celu zamianę kwestii formalnie spornej w kwestię formalnie jednoznaczną. To sędziowskie rozstrzygnięcie sporu, czyli przekształcenie kwestii prawnie spornej w kwestię prawnie jednoznaczną, jest istotą każdego *iudicium* oraz każdego procesu sądowego. Dotyczy to w jednakowym stopniu obu podstawowych rodzajów procesów sądowych, czyli procesów spornych i procesów karnych. Procesowe pojęcie „spór” (łac. *lis*), stosowane w odniesieniu do procesu spornego, nie oznacza sporu w potocznym rozumieniu, czyli emocjonalnie zabarwionej dyskusji prowadzonej pomiędzy dwiema osobami fizycznymi lub prawnymi. Tym bardziej nie ma nic wspólnego z atmosferą kłótni czy wręcz wrogości. Spór w sensie procesowym oznacza przede wszystkim spór prawny, czyli wątpliwość prawną, podważenie czegoś w sensie prawnym, konieczność formalnego umocnienia jakiegoś twierdzenia wprawdzie akceptowanego, ale możliwego do podważenia itp. Do istoty procesowego ujęcia sporu należy nie tylko istnienie wątpliwości formalnej, czyli ujawnienia się w tej samej kwestii przynajmniej dwóch wzajemnie się wykluczających opinii, za którymi przemawiają określone argumenty prawne lub faktyczne, lecz także konieczność opowiedzenia się konkretnego podmiotu za każdą z tych opinii. Przedstawienie sędziemu tego typu sporu, czyli wątpliwości, a następnie formalne określenie przedmiotu sporu przez sędziego oraz jego sędziowskie rozpoznanie i rozstrzygnięcie dokonuje się właśnie w trybie procesu spornego²³. Drugim

²³ Takie ujęcie sporu (*lis*) w istotny sposób rzutuje na określenie podstawowych elementów strukturalnych oraz organizacyjnych postępowania spornego. Dla przykładu pojęcie strony sporu jawi się w tym kontekście jako wtórne do pojęcia sporu. Stroną sporu jest bowiem każdy podmiot

rodzajem rozstrzygnięć sędziowskich są wyroki wydawane w sprawach karnych. Są to innego typu procesy i wyroki. Jednak również w tym postępowaniu sędzia ma za zadanie jednoznacznie rozstrzygnąć przedstawione mu wątpliwości formalno-prawne, czyli jednoznacznie odpowiedzieć na następujące kwestie sporne: czy oskarżona osoba popełniła dany czyn, czy też nie? czy ten czyn był przestępstwem, czy też ten czyn nie był przestępstwem? czy oskarżony jest winny popełnienia przestępstwa, czy też nie jest winny? czy należy go ukarać, czy też nie należy go karać? Istotna odrębność procesu karnego względem procesu spornego leży więc nie tyle w innej metodzie postępowania i w formalnej stronie sędziowskich rozstrzygnięć, ile raczej w treści rozstrzygnięć oraz w wymiarze społecznym tego procesu, którym jest m.in. przywrócenie ładu i porządku prawnego oraz skłonienie przestępcy do zaniechania podobnych działań na przyszłość.

Powyzsze uwagi wskazują na określone analogie w obu podstawowych typach postępowania sądowego, czyli *iudicium* spornym i karnym. Nie ma bowiem trzeciego rodzaju rozstrzygnięć sędziowskich, jak tylko wyroki w sprawach spornych lub w sprawach karnych. Brak trzeciej możliwości wynika jednoznacznie z twierdzenia kan. 1552 § 2 Kodeksu z 1917 r., jak też z tożsamości w treści kan. 1400 obecnego Kodeksu. Warto nadmienić, że poprzedni Kodeks jednoznacznie aplikował pojęcie procesu spornego do wszystkich kwestii ujętych w p. 1 tegoż paragrafu, zaś pojęcie procesu karnego aplikował do wszystkich kwestii związanych z p. 2 tegoż paragrafu²⁴. Obecny Kodeks, podtrzymując ten sam podział, nie podaje wprawdzie bezpośrednio pojęcia: *iudicium contentiosum*, *iudicium criminale*, co nie zmienia jednak faktu, że kan. 1400 obecnego Kodeksu wskazuje na aktualność podstawowego podziału wszystkich procesów sądowych na procesy sądowe sporne i procesy sądowe karne²⁵. Nie przeszkadza to oczywiście wprowadzaniu kolejnych podtypów postępowania sądowego, ale już w ramach procesów spornych lub w ramach procesów karnych.

i tylko ten podmiot, którego twierdzenie jest jednym z elementów przedstawionej sędziemu wątpliwości.

²⁴ CIC/1917, can. 1552 § 2: „Obiectum iudicii sunt: 1°. Personarum physicarum vel moralium iura persequenda aut vindicanda, vel earundem personarum facta iuridica declaranda; et tunc iudicium est contentiosum; 2°. Delicta in ordine ad poenam infligendam vel declaranda; et tunc iudicium est criminale”.

²⁵ Mam świadomość, że stawia to w pewnym kłopotcie autorów mówiących i piszących o procesach administracyjnych, o procesach sporno-administracyjnych lub też wskazujący np. na proces o nieważność małżeństwa jako odrębny rodzaj postępowania sądowego, inny niż proces sporny i proces karny. Narażają się oni w konsekwencji na poważne trudności interpretacyjne. Jestem przekonany, że zachowanie podstawowego rozróżnienia procesów na procesy sporne i procesy karne, i jednoznaczne określenie każdego *iudicium* jako albo sporne, albo karne tylko ułatwia dyskusję.

2. PROCES PISEMNY – PROCES USTNY

Przyjęta jest terminologia: „proces ustny – proces pisemny”. Dawne pojęcie procesu ustnego oznaczało rozpoznawanie sprawy i wydawanie wyroku przez sędziego wyłącznie na podstawie ustnych oświadczeń stron i świadków, bez sporządzania dokumentacji. Oskarżenie było ustne, instrukcja ustna, wyrok też ustny. Klasyczny proces pisemny natomiast był odwrotnością postępowania ustnego. Cokolwiek się działo w procesie, musiało się odbywać na piśmie, zaś samo postępowanie było ogromnie sformalizowane i przez to bardzo powolne. Współczesna teoria procesu spornego nie zna ani czystego procesu ustnego, ani też czystego procesu pisemnego. Każdy bowiem jest w praktyce procesem mieszanym, gdyż stosowane jest zarówno słowo mówione, jak też słowo pisane. Teoretycy prawa procesowego wskazują trzy podstawowe kryteria, na podstawie których określa się procedurę jako pisemną lub ustną²⁶. Pierwszym jest kryterium faktycznej przewagi formy. Zgodnie z tym kryterium proces określany był jako pisemny lub ustny zależnie od tego, czy w danym postępowaniu sądowym stosowane było słowo mówione czy pismo. Jeżeli przeważało słowo mówione, był to proces ustny, jeżeli przeważało pismo, był to proces pisemny. Jako drugie wskazuje się kryterium formy nakazanej. W świetle tego kryterium o ustności lub pisemności danego postępowania decyduje forma nakazana dla osiągnięcia ważności aktu. Jeżeli do ważności jakiś akt musi być sporządzony na piśmie, niezależnie od tego, czy był już wcześniej ustnie relacjonowany sędziemu, mówi się o procesie pisemnym. Jeżeli oświadczenie musi być do ważności ustnie wypowiedziane wobec sędziego, niezależnie od tego, że treść ta już była zawarta we wcześniejszych pismach, mówi się o procesie ustnym. Wskazuje się też na kryterium mieszane, zgodnie z którym istotę każdego procesu należy określać według formy nakazanej do ważności czynności procesowych, określonych jako istotne dla danego sposobu postępowania. Jeżeli akty istotne dla przebiegu procesu mają być sporządzone na piśmie, proces jest pisemny, nawet jeżeli czynności mniej ważne są dokonywane ustnie²⁷.

Wydaje się, że w celu rozróżnienia procesów kanonicznych na pisemne lub ustne, należy zastosować kryterium formy nakazanej. Podstawą może być tu klasyczna norma: *quod non est in actis non est in mundo*. Faktem jest jednak, że obecny Kodeks nie stosuje formalnego rozróżnienia procesów na pisemne i ustne. Stosowany jest nieco tradycyjny podział na proces zwyczajny oraz proces ustny. We wszystkich jednak sytuacjach, w których Kodeks nakazuje

²⁶ Dość wyczerpująco omawia je J. A. Duran (*La teoria*, s. 31-34).

²⁷ Np. strona w procesie o nieważność małżeństwa stawia się w kancelarii trybunału z prośbą o zmianę świadka. Sama prośba jest aktem istotnym i musi być sporządzona na piśmie. Motywacja dołączona do tej prośby jest już sprawą drugorzędną, dlatego może być przedstawiona sędziemu także ustnie, bez konieczności dołączania jej na piśmie.

stosować tzw. zwyczajny proces sporny, należy rozumieć, że chodzi o proces pisemny. Szczególnie istotny jest tu kan. 1670²⁸. Poleca on do wszystkich kwestii, nie ujętych we własnych normach, sposób postępowania nakazany w normach o zwyczajnym procesie spornym. Równocześnie dopuszcza jednak uchylenie umotywowanym dekretem sędziego tych norm, które nie są *ad validitatem*.

3. OKREŚLENIE POJĘCIA

Podsumowując niniejsze spojrzenie na pojęcie kanonicznego spornego procesu ustnego, należy wskazać, że jest to przede wszystkim forma przygotowania i przeprowadzania *iudicium* w trybunale kościelnym. Jest to jeden z podstawowych typów postępowania sądowego, charakteryzujący się bezpośrednią obecnością sędziego we wszystkich czynnościach procesowych, które mogą być dla niego źródłem informacji. Elementy pisma są w tym postępowaniu stosowane przede wszystkim do przygotowania rozprawy oraz do dokumentacji poszczególnych czynności, natomiast wszystkie istotne czynności procesowe muszą być dokonywane z zastosowaniem słowa mówionego. Obecny Kodeks wprowadza ten typ postępowania sądowego zasadniczo tylko w odniesieniu do spraw spornych, nie zaś karnych. Jest to jednocześnie proces kanoniczny, a więc jeden z najistotniejszych sposobów rozpoznawania i rozwiązywania sporów w kwestiach dotyczących życia religijnego, powstających zasadniczo pomiędzy osobami związanymi wspólnym wyznawaniem wiary. Ten typ procesu jawi się więc jako metoda szczególna. Zakładając z jednej strony bezpośredni kontakt wszystkich osób występujących w procesie, co zdecydowanie pogłębia wzajemne zaufanie i wolę współpracy sędziego i stron w rozstrzygnięciu sporu, z drugiej strony będąc z założenia działaniem szybkim, zorganizowanym w czasie jednej lub dwóch rozpraw, pozwala na szybki wymiar sprawiedliwości.

III. PODSTAWOWE ZASADY ORGANIZACYJNE KANONICZNEGO PROCESU USTNEGO

Podstawowymi zasadami organizacji spornego procesu ustnego, określającymi specyficzny charakter tego sposobu postępowania sądowego, są zasada bezpośredniości oraz zasada koncentracji. Zasadę bezpośredniości można zde-

²⁸ Analogiczną normę zawiera CCEO, can. 1356.

finiować następująco: bezpośredni kontakt pomiędzy sędzią a osobami, których oświadczenia musi poddać ocenie²⁹. Dotyczy to wszystkiego, co strony komunikują sędziemu, oraz wszystkiego, co sędzia kieruje do stron i do innych osób występujących w procesie – jak adwokatów, świadków itp. Zgodnie z tą zasadą każdy sędzia, który ma wydawać wyrok w sprawie, winien być obecny przy gromadzeniu i przedstawianiu dowodów, na których ma opierać swoje przekonanie. Każdy sędzia ma więc wejść w bezpośredni kontakt ze stronami, świadkami i biegłymi, by wskutek tego możliwa stała się ocena dowodów na podstawie jego własnego przekonania zrodzonego przez ten kontakt, a nie na podstawie twierdzeń innych osób³⁰. Trudność pojawia się wtedy, gdy trzeba się posłużyć pośrednikiem (np. tłumaczem) albo trzeba zlecić przesłuchanie sędziemu delegowanemu. Osoba pośrednicząca po wykonaniu swojej pracy referuje sędziemu, jak zostało wykonane zlecenie. Obecny Kodeks zasadniczo łączy proces ustny ze sprawami prowadzonymi wobec jednego sędziego³¹. Ponieważ musi on łączyć funkcję sędziego oraz przewodniczącego trybunału, winien nim być zawsze oficjał lub wiceoficjał sądu biskupiego. Zgodnie z zasadą bezpośredniości należy wymagać, aby ten sam sędzia, który przystępuje do prowadzenia rozprawy sądowej, doprowadzał ją zawsze aż do wyroku.

Celem umożliwienia konsekwentnego stosowania zasady bezpośredniości konieczne staje się wprowadzenie drugiej podstawowej zasady postępowania ustnego, czyli zasady koncentracji. Jest to wymóg skoncentrowania całego postępowania w krótkim okresie, na jednym posiedzeniu sądowym, lub kilku, ale bezpośrednio po sobie następujących. Im krótszy bowiem czas minie od dokonania przez sędziego czynności procesowych do wydania wyroku, tym mniejsze jest niebezpieczeństwo utraty u sędziego bezpośrednich wrażeń wyniesionych z instrukcji³². Tutaj wyraźnie ukazuje się zasadnicza różnica pomiędzy klasycznym procesem pisemnym a ustnym. W pisemnym postępowaniu może występować nawet duża odległość czasowa pomiędzy poszczególnymi czynnościami sądowymi a momentem wydania wyroku. W procesie ustnym zaś bezpośrednio po zakończeniu posiedzenia sądowego i dyskusji sprawy następuje wydanie wyroku.

Można więc powiedzieć, że istotą postępowania ustnego jest bezpośredni kontakt każdego sędziego ze wszystkimi – w miarę możliwości – dowodami, szczególnie z osobami występującymi w sprawie. W ten sposób postępowanie się ożywia, staje się dynamicznym działaniem osób zainteresowanych, kierowanych przez sędziego. Tak rozumiany proces ustny zapewnia wydanie wyroku w sposób o wiele szybszy i ekonomiczniejszy. To zaś odpowiada psychice

²⁹ G. Chiovenda, *Principii di diritto processuale civile*, Napoli 1928, s. 683.

³⁰ Por. A. Nicora, *Il principio di oralità nel diritto processuale civile italiano e nel diritto processuale canonico*, Roma 1977, s. 25-26.

³¹ CIC, can. 1657.

³² G. Chiovenda, *Istituzioni di diritto processuale civile*, Napoli 1940, s. 391.

współczesnego człowieka. Podkreślić należy, że słowo zapisane i potem odczytane nie jest w stanie tak całościowo przekazać treści, jak czyni to sama zainteresowana osoba za pomocą słowa żywego. Człowiek przemawia bowiem nie tylko słowami, ale tym wszystkim, czym duch ludzki się wyraża: twarz, oczy, ruchy ciała, brzmienie głosu, sposób wypowiadania się i inne – czasem drobne – okoliczności, które w sposób istotny uzupełniają i rozwijają sens wypowiadanych słów, a słuchającemu dają liczne wskazówki co do dokładnego zrozumienia sensu wypowiedzi. Wszystkie te dodatkowe okoliczności znikają – niestety – przy tekście zapisanym i sędzia może odczuwać ich wielki brak.

IV. ELEMENTY FORMALNE KANONICZNEGO SPORNEGO POSTĘPOWANIA USTNEGO

Kanoniczne sporne postępowanie ustne podzielić można na cztery zasadnicze fazy³³, które jawią się jako elementy formalne całego procesu. Pierwszą fazą postępowania jest etap wstępny. Celem tej części procesu jest ustalenie formuły sporu. Powód składa wobec sędziego sporządzoną na piśmie skargę powodową. Oprócz typowych wymogów stawianych skardze powodowej³⁴, podkreślić należy konieczność zamieszczenia w skardze konkretnie ukazanych faktów, na których powód opiera swoje twierdzenie i też konkretnie sposób, w jaki chce je udowodnić, czyli przekonać sędziego o ich prawdziwości³⁵. Nie jest to więc tylko zapowiedź, że coś takiego może się potem w procesie ujawnić, lecz konkretny plan działania powoda, stwierdzenie, że właśnie w ten, a nie inny sposób będzie on w czasie instrukcji prowadził swoje dowodzenie. Sędzia czytając skargę wie już, co powód uczyni w czasie instrukcji sprawy. Obowiązkiem sędziego jest przekazać informację o skardze lub całą skargę stronie pozwanej z prośbą o odpowiedź na konkretne pytania. Jednocześnie wyznacza pozwanemu czas na złożenie odpowiedzi. Czas ten nie może być zbyt długi, lecz wystarczający, aby pozwany mógł przemyśleć pytania i bez zbyteknej zwłoki odpowiedzieć. Wymiana pism między stronami za pośrednictwem sędziego, wzbogacona pytaniami sędziego, trwa dopóty, dopóki sędzia ma uzasadnione wątpliwości co do przedmiotu sporu i sposobu udowodnienia twierdzeń stron. Gdy tezy stron nie budzą już wątpliwości, sędzia swoim dekretem ustala przedmiot sporu i powiadamia o nim strony, ustalając jednocześnie datę posiedzenia sądowego, na którym strony mają obowiązek stawić się i przedłożyć wobec sędziego, drugiej strony i adwokatów dowody zapowiedziane w skardze. Nie

³³ Na podstawie CIC, can.1656-1670.

³⁴ CIC, can. 1504.

³⁵ CIC, can. 1658.

można wykraczać poza dowody zgłoszone w pismach wstępnych, chyba że sędzia je dopuści wykluczając możliwość podstępu.

Drugą fazą postępowania ustnego jest posiedzenie sądowe. Posiedzenie jest przygotowane poprzez pisma wstępne, zaś zorganizowane jest jako ustna rozprawa. Przed posiedzeniem strony mogą w kancelarii trybunału przedłożyć ewentualne pytania dla drugiej strony i jej świadków. Pytania do własnych świadków, czyli kwestie, które ma każdy świadek wyjaśnić, należy przygotować już w momencie zgłaszania swoich świadków. W czasie wyznaczonym stawiają się wszystkie wezwane osoby. Sędzia przewodniczy posiedzeniu wzywając strony, udzielając głosu adwokatom i pełnomocnikom, kierując całym posiedzeniem. Jest to *de facto* instrukcja sprawy. Na jednym posiedzeniu mają być przedstawione wszystkie zgłoszone dowody. Jeżeli w ciągu jednego dnia nie można tego uczynić, posiedzenie się przerywa i w kolejnym dniu je kontynuuje. Czasami, lecz zasadniczo tylko w sytuacjach wyjątkowych, należy zorganizować drugie posiedzenie, np. gdy w międzyczasie trzeba jeszcze wykonać pewne czynności (wizję lokalną, przesłuchanie mieszkającego daleko świadka przez sędziego delegowanego, tłumaczenie tekstu itp.). Bezpośrednio po zakończeniu instrukcji, w czasie tej samej rozprawy przechodzi się do trzeciej fazy postępowania, czyli do dyskusji sprawy. Głos zabierają strony lub adwokaci stron, przywołując w swoich przemówieniach wszystkie informacje potwierdzone podczas instrukcji, które potwierdzają ich tezę procesową. Celem dyskusji jest przekonanie sędziego bezpośrednio przed wydawaniem wyroku o słuszności własnego stanowiska. O przebiegu dyskusji, czyli o kolejności zabierania głosu przez strony oraz liczbie wypowiedzi decyduje sędzia. Ostatnim etapem postępowania jest wyrokowanie. Część rozstrzygająca wyroku winna być podana do wiadomości bezpośrednio po dyskusji lub w ciągu krótkiego, określonego przez prawo czasu. Pełny tekst wyroku sporządza się później.

V. ZASTOSOWANIE PROCESU USTNEGO W PRAWIE KANONICZNYM

Kodeks Prawa Kanonicznego podaje ogólną normę, iż procesem ustnym mogą być rozpatrywane i rozstrzygane wszystkie sprawy nie wykluczone przez prawo³⁶. Oznacza to, że proces ustny jest podstawowym, zwyczajnym sposobem rozstrzygania sporów w trybunałach kościelnych, o ile zgodnie z normami prawa (nakaz prawa lub w pewnych sytuacjach wnioski strony) nie ma nakazu zastosowania procesu zwyczajnego, czyli pisemnego.

³⁶ CIC, can. 1656 § 1: „Processu contentioso orali [...] tractari possunt omnes causae a iure non exclude”.

W świetle Kodeksu Kościoła Zachodniego procesu tego nie można stosować w żadnej sprawie, w której Kodeks lub dekret biskupa diecezjalnego nakazuje udział trzech lub więcej sędziów, gdyż ten proces jest przewidziany dla spraw prowadzonych przez jednego sędziego³⁷. Automatycznie wyłącza to stosowanie procesu ustnego ze spraw, o których mowa w kan. 1425 § 1 i 2³⁸. Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich nie ma takiej normy generalnej, jednak – co ciekawe – w sytuacjach analogicznych wprowadza każdorazowo zakaz prowadzenia danego typu spraw procesem ustnym³⁹. Ciekawostką Kodeksu Kościołów Wschodnich jest brak formalnego zakazu prowadzenia sprawy procesem ustnym przez trybunał kolegialny. Może to być rozumiane jako zdecydowane poszerzenie rzeczywistych możliwości zastosowania tego procesu w trybunałach kościelnych.

Kodeks Kościoła Łacińskiego w kilku typach spraw spornych wyraźnie zaleca stosowanie procesu ustnego. I tak, jeśli w trakcie postępowania sądowego pojawi się sprawa wpadkowa, którą należy rozstrzygnąć wyrokiem, należy wówczas zachować przepisy ustnego procesu spornego⁴⁰. Następnym typem spraw, które powinny być prowadzone na drodze postępowania ustnego, są procesy, czyli sprawy sądowe o separację małżonków⁴¹. Podobnie, gdy należy rozstrzygnąć kwestię ważności lub nieważności wyroku, sprawa może być rozpatrywana zgodnie z przepisami o procesie ustnym⁴². Analogicznie też, jeżeli powstaje kwestia co do istnienia prawa apelacji, winien ją rozpatrzyć trybunał apelacyjny jak najprędzej i z zastosowaniem przepisów o ustnym procesie spornym⁴³. Tylko jednak ostatnia z wyżej wymienionych sytuacji rzeczywiście musi być rozstrzygnięta z zachowaniem procesu ustnego, gdyż poprzednie są jedynie zalecane. I tak, w przypadku rozstrzygnięcia sprawy wpadkowej dodana jest natychmiast klauzula: chyba że sędzia biorąc pod uwagę ważność sprawy, sądzi inaczej⁴⁴. Wymagana jest jednak poważna przyczyna dla takiej decyzji sędziego. W sytuacji podważania ważności wyroku sędzia w sposób swobodny

³⁷ CIC, can. 1657: „Processus contentiosus oralis fit in primo gradu coram iudice unico”.

³⁸ Są to sprawy dotyczące węzła święceń, węzła małżeńskiego, sprawy, których efektem może być wydalenie ze stanu duchownego lub nałożenie albo deklaracja ekskomuniki, oraz sprawy trudniejsze, powierzone przez biskupa większej liczbie sędziów.

³⁹ Sprawy węzła święceń, sprawy o nieważność małżeństwa oraz we wszystkich procesach karnych – nie tylko w procesach dotyczących nałożenia lub deklaracji ekskomuniki. Zob. CCEO can. 1386 § 2; 1375; 1471 § 1.

⁴⁰ CIC, can. 1590 § 1.

⁴¹ CIC, can. 1693 § 1: „[...] processus contentiosus oralis adhibeatur”.

⁴² CIC, can. 1627: „Causae de querela nullitatis secundum normas de processu orali tractari possunt”.

⁴³ CIC, can. 1631: „Si quaestio oriatur de iure appellandi, de ea videat expeditissime tribunal appellationis iuxta normas processus contentiosi oralis”.

⁴⁴ CIC, can. 1590 § 1: „[...] serventur normae de processu contentioso orali, nisi, attenta rei gravitate, aliud iudici videatur”.

decyduje, czy zastosować proces zwyczajny czy proces ustny. Możliwość wpływu na wybór sposobu postępowania mają też strony. Od nich bowiem zależy także, czy zastosowany ma być proces ustny w sytuacjach, gdy nie jest zabroniony, czy też ma być zastosowany proces zwyczajny. Wyraźnie bowiem mówi Kodeks, iż procesem ustnym mogą być rozpatrywane wszystkie sprawy nie wykluczone przez prawo, chyba że strona prosi o zastosowanie przepisów o procesie ogólnym⁴⁵. W przypadku procesu o separacji małżonków, podobne uprawnienie przysługuje także rzecznikowi sprawiedliwości⁴⁶.

Wypada wzmiankować w tym miejscu o szczególnej sytuacji, która zaistnieć może w procesach o nieważność małżeństwa, i dla której w Kodeksie są przewidziane przepisy specjalne. Są to sprawy o nieważność małżeństwa, którą można udowodnić na podstawie niepodważalnych dokumentów. Gdy wikariusz sądowy lub sędzia przez niego wyznaczony do prowadzenia sprawy uzna, że przedstawiony dokument w sposób pewny informuje o istnieniu między małżonkami przeszkody zrywającej lub o braku formy prawnej, a także o tym, że dyspensa nie została udzielona lub pełnomocnik nie miał ważnego zlecenia, może zastosować proces ograniczający się w zasadzie do jednego posiedzenia sądowego. To posiedzenie zakończyć się powinno jednoznaczną decyzją. Sędzia albo uzna dowód za niewystarczający i wtedy przechodzi do postępowania według przepisów zwyczajnego procesu o nieważność małżeństwa, albo uzna dokument za dowód wystarczający i wtedy zostaje wydany wyrok orzekający nieważność małżeństwa⁴⁷. Gdy apelacja zostaje wniesiona, sędzia drugiej instancji postępuje w sposób analogiczny, jak sędzia pierwszej instancji. Organizacyjnie postępowanie to jest analogiczne do procesu ustnego, chociaż w świetle kryterium ważności akt pozostaje procesem pisemnym.

Podsumowując niniejszy punkt, wskazujący na możliwości zastosowania procesu ustnego w trybunałach kościelnych, wypada zwrócić uwagę, że od strony formalnej te możliwości są bardzo duże. Faktycznie jednak proces ten jest stosowany jedynie wyjątkowo, gdyż wyjątkowo są prowadzone sprawy sądowe, czyli *iudicium*, w innych kwestiach, niż orzeczenia nieważności małżeństwa. Kodeks stwierdza zaś jednoznacznie, że spraw o nieważność małżeństwa nie można rozpatrywać z zastosowaniem ustnego procesu spornego⁴⁸.

Analiza poszczególnych norm postępowania sądowego prowadzi do ciekawych obserwacji. Obecny proces zwyczajny w swojej istocie stoi niezmiennie na gruncie procesu pisemnego. Jednak zmiany wprowadzone przez obecny Kodeks w postępowaniu zwyczajnym, także w procesie o nieważność małżeństwa,

⁴⁵ CIC, can. 1656 § 1: „[...] nisi pars processum contentiosum ordinarium petat”.

⁴⁶ CIC, can. 1693 § 1: „Nisi pars vel promotor iustitiae processum contentiosum ordinarium petant”.

⁴⁷ CIC, can. 1686.

⁴⁸ CIC, can. 1690: „Causae ad matrimonii nullitatem declarandam nequeunt processu contentioso orali tractari”.

są to zmiany, które można określić jako „idące w kierunku procedury ustnej”. Do takiej opinii upoważniają następujące obserwacje. Sięganie do niektórych rozwiązań procesu ustnego w sprawach prowadzonych procesem pisemnym, także w sprawach o nieważność małżeństwa, jest zauważalne m.in. w sposobie redagowania skargi powodowej. Przepisy własne procesu o nieważność małżeństwa nie mówią nic o treści skargi powodowej. Formalnie należy więc stosować przepisy kan. 1504. Zapytać należy jednak, czy skarga powodowa w procesie o nieważność małżeństwa winna być redagowana wyłącznie na podstawie kan. 1504, czy też można wykorzystać normy kan. 1658, chociaż dotyczy ona procesu ustnego. Różnica praktyczna polega na ogólnym lub konkretnym przedstawianiu w skardze faktów i dowodów mówiących o nieważności małżeństwa. Skoro jednak prawo stwierdza, że już na podstawie samej skargi powodowej sędzia ma prawo ustalić przedmiot sporu, należy stwierdzić, że skarga nie tylko może, ale wręcz powinna zawierać maksimum treści przydatnych do prowadzenia procesu. Nic więc nie stoi na przeszkodzie, by powód wraz ze skargą złożył w kancelarii trybunału pisemne oświadczenia głównych świadków, np. rodziców, potwierdzające jego tezę o nieważności małżeństwa lub o przebiegu istotnych faktów. Powód, przekonany o nieważności swojego małżeństwa, może nadto przedstawić opinię prywatnie powołanego biegłego z fachową oceną istotnych postaw czy zachowań w zaskarżanym małżeństwie. Może też przedstawić opinie biegłych (co się często zdarza), sporządzane na użytek sądów cywilnych w czasie prowadzenia spraw rozwodowych, a także świadectwa lekarskie, dokumentację choroby itp. Praktyka sądów kościelnych wskazuje, iż taka sytuacja raczej ułatwia sędziemu dalsze prowadzenie postępowania. Pewne analogie do rozwiązań przyjętych w procesie ustnym widać też w sposobie dokonywania zawiązania sporu. Pod pojęciem zawiązania sporu można rozumieć albo samą decyzję sędziego ustalającą przedmiot sporu, albo cały wstępny etap postępowania sądowego, czyli wszystkie czynności procesowe podjęte dla ustalenia formuły sporu, zakończone dekretem sędziego. Obecny Kodeks Prawa Kanonicznego daje trzy podstawowe możliwości ustalenia formuły sporu⁴⁹: dekret sędziego; pisemne oświadczenia stron i następujący po nich dekret sędziego; sesja sądowa. W razie potrzeby sędzia może stosować rozwiązanie pośrednie, polegające na połączeniu metod podstawowych.

VI. UWAGI KOŃCOWE

Powyższe analizy dotyczące procesu ustnego pozwalają na dwie istotne refleksje. Po pierwsze, kolejne kodyfikacje w ciągu ostatnich kilkudziesięciu

⁴⁹ Por. CIC, can. 1507, 1513, 1659-1661, 1677.

lat wprowadzają i udoskonalają proces ustny. To udoskonalanie jest dostrzegalne albo w lepszej organizacji postępowania, albo w poszerzeniu możliwości jego praktycznego zastosowania. Faktycznie jednak proces ten ciągle pozostaje bardziej studyjną, czyli teoretyczną formą sprawowania *iudicium*. Wydaje się jednak, że owo poszerzenie możliwości zastosowania tego procesu doprowadzi w pewnym momencie do rzeczywistego uruchomienia tej formy postępowania w trybunałach kościelnych. W dalszej konsekwencji może dojść do przekazywania trybunałom niektórych tzw. zwyczajnych spraw, w których władza kościelna zechce uzyskać jasność formalno-prawną mocą wyroku sędziowskiego, nie zaś mocą decyzji administracyjnej. Po drugie, proces ustny jest przykładem personalizmu chrześcijańskiego w sądownictwie kościelnym, istniejącego w każdym jego wymiarze, ale w tym przypadku dodatkowo zauważalnym poprzez bezpośredni kontakt osób i możliwość bezpośredniej współpracy wiernego z władzą kościelną w jej wymiarze sądowym, czyli w zaprowadzaniu sprawiedliwości we Wspólnocie Kościoła. Wydaje się, że ten aspekt także nie jest bez znaczenia.

ON THE LITIGIOUS CANON VERBAL LAWSUIT

Summary

Church judicature has worked out appropriate methods of proceedings both in litigious and criminal cases. This was possible, among other things, owing to a cooperation between the specialists in church trial law and lay lawyers. Over a few dozen years there has been a discussion among the canon lawyers as to the usefulness and justification to apply the verbal litigious lawsuits in church tribunals. It is emphasized that the essence of a court lawsuit is to arrive at a conclusion of the litigation through the procedural activities. Through this decision the judge in place of formal-legal doubts (and not emotional discussion or argument between the faithful) presented by the entitled subjects can introduce formal-legal certainty, that is unambiguous statement. From the organizational point of view, verbal trial is characterized by a direct contact between all the people involved in the lawsuit and the concentration of proceedings during the lawsuit. The point whether the verbal or written trial is essential is decided not by the organizational structure but by the fact that the act is formally valid. This is an essential distinction, for in the light of the current norms of the canon law code it is permitted to use some institutions typical of the verbal trial also in an ordinary lawsuit in such a way that the basic principle of the whole trial being written is not violated. It seems that ever broader possibilities for a practical application of the verbal trial in church judicature will make it that church tribunals will actually open to this form of proceeding, especially in so-called cases of lesser importance, in which it is justified to obtain decision of the litigation from a judge.

Translated by Jan Kłós

PÉTER ERDÖ
Budapest

DISCIPLINA PENITENZIALE INTERRITUALE (INTERECCLESIALE) NELLA CHIESA CATTOLICA

I. IL PROBLEMA DELLA DUPLICITÀ NELLA DISCIPLINA PENITENZIALE CATTOLICA

1. LA DISCIPLINA LATINA VIGENTE

Comparando il Codice di Diritto Canonico vigente della Chiesa latina e il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali salta all'occhio una differenza notevole per quanto riguarda la tecnica della limitazione della possibilità di assolvere certi peccati oggettivamente gravi. Il Codice latino conosce soltanto le pene *latae sententiae* che colpiscono automaticamente la persona che commette certi atti generalmente peccaminosi, i quali però devono costituire un delitto canonico per il quale è prevista tale pena canonica¹. Chi è colpito da scomunica o interdetto *latae sententiae* non può ricevere lecitamente i sacramenti (cc. 1331 § 1 2°; 1332). Tali pene costituiscono una specialità del diritto canonico occidentale. Storicamente esse compaiono progressivamente partendo forse già dal secolo IV, ma questo istituto giuridico si è stabilizzato durante i secoli XI-XII. Nel secolo XIII il suo uso era già eccessivo come dimostra la critica di Innocenzo IV al primo Concilio ecumenico di Lione (1245)². Tale mezzo giuridico sembrava efficace contro i delitti occulti di persone che credevano nell'effetto delle pene canoniche³.

¹ Cfr. CIC cc. 508 § 1, 566 § 2, 1314, 1318, 1324 § 3, 1326 § 2, 1329 § 2, 1333 § 3 3, 1334 § 2, 1335, 1336 § 2, 1352 § 2, 1355 § 2, 1356 § 1, 1357 § 1, 1364 § 1, 1367, 1370 §§ 1-2, 1378 §§ 1-2, 1382, 1388 § 1, 1390 § 1, 1394 §§ 1-2, 1398.

² Cfr. Conc. Lugd. I, const. 22, ed. *Conciliorum oecumenicorum decreta*, curantibus J. Alberigo – J. A. Dossetti – P. P. Joannou – C. Leonardi – P. Prodi, Bologna 1973³, pp. 292-293.

³ Cfr. per es. P. Huizinga, *The earliest development of excommunication latae sententiae by Gratian and the earliest decretists*, „*Studia Gratiana*” 3(1955), pp. 277-320; R. Castillo-Lara, *Algunas reflexiones sobre la futura reforma del libro V CIC*, „*Salesianum*” 23(1961), pp. 324-329; V. de Paolis, *De legitimitate et opportunitate poenarum latae sententiae in iure canonico*, „*Pe-*

Il diritto canonico latino universale non conosce invece più l'istituto della riserva dei peccati come tali (*ratione sui*). Nel c. 982 si vieta l'assoluzione del penitente che ha falsamente denunciato presso l'autorità ecclesiastica un confessore innocente accusandolo del delitto della sollecitazione al peccato contro il sesto comandamento. L'assoluzione sarà lecita soltanto se il penitente formalmente ritira la falsa denuncia ed è preparato a riparare i danni. Questo era, nel Codice Pio-Benedettino, l'unico peccato riservato (CIC 1917 c. 894)⁴. Il legislatore voleva cancellare questa riserva sopprimendo così tale istituto giuridico nel diritto latino universale⁵. La motivazione del cambiamento nel Codice si chiarisce da una richiesta della Sacra Penitenzieria in cui tale riserva veniva qualificata inutile e si ribadiva che lo scopo della riserva si può raggiungere sufficientemente mediante le censure⁶.

Sembra invece possibile la riserva di un peccato come tale da parte dei vescovi diocesani o nel diritto particolare nel senso più generale. Al vescovo diocesano infatti spetta, nella sua diocesi, „tutta la potestà ordinaria, propria e immediata, che è richiesta per l'esercizio del suo ufficio pastorale, eccettuate le cause [...] riservate alla suprema autorità ecclesiastica o ad altra” (c. 381 § 1; cfr. LG 27). Siccome il Codice latino non sembra proibire la riserva di un peccato al vescovo diocesano, tale limitazione della facoltà dei confessori da parte del vescovo pare che sia possibile anche attualmente.

2. LA DISCIPLINA ORIENTALE

Nel diritto comune delle Chiese cattoliche orientali non si conosce la pena *latae sententiae*, ma esiste (soprattutto nei cc. 727-729 CCEO) l'istituto della riserva dei peccati. L'ordinamento giuridico comune delle Chiese orientali cattoliche sostituiva le pene automatiche consapevolmente con il sistema dei peccati riservati, perché la presenza delle pene *latae sententiae* nel diritto orientale era ritenuta un segno di latinizzazione. I Principi Direttivi per la revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale approvati dalla I Plenaria della Pontificia Commissione per la revisione del Codice di Diritto Canonico Orientale il 18-23 marzo 1974, infatti, stabiliscono che „Nel Codice orientale si

riodica” 62(1973), pp. 319-373; A. BORRAS, *Les sanctions dans l'Eglise. Commentaire des Canons 1311-1399 (Le nouveau droit ecclésial)*, Paris 1990, pp. 52-53.

⁴ Per aspetti storici della riserva dei peccati *ratione sui* e *ratione censurae* vedi per es. J. M. Gonzalez Del Valle, *El sacramento de la penitencia. Fundamentos históricos de su regulación actual*, Pamplona 1972; Id., *Facultad de absolver, excomuniación y reconciliación con la Iglesia en el nuevo Código*, in: *Reconciliación y Penitencia. V Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, ed. J. Sancho etc., Pamplona 1983, pp. 941-955.

⁵ „Comunicaciones” 10(1978), p. 49.

⁶ B. DUFOUR, *La pénitence et l'onction des malades. Commentaire des Canons 959-1007 (Le nouveau droit ecclésial)*, Paris 1989, p. 89.

aboliscano tutte le *poenae latae sententiae*, perché esse non corrispondono alle genuine tradizioni orientali, sono sconosciute alle Chiese ortodosse, e non sembrano necessarie ad un adattamento del Codice orientale alle esigenze moderne della disciplina delle Chiese Orientali Cattoliche⁷. Eppure, durante la revisione del Codice orientale alcuni ritenevano necessarie tali pene per la difesa dell'ordine pubblico della Chiesa e per la correzione dei delinquenti⁸. Nel CCEO invece tali pene non figurano più, ma la loro funzione viene compiuta attraverso la riserva di alcuni peccati. Di tali riserve il c. 727 CCEO stabilisce che „In alcuni casi, per provvedere alla salvezza delle anime, può essere opportuno limitare la facoltà di assolvere dai peccati e di riservarla a una determinata autorità; questo però non può essere fatto se non col consenso del Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale o del Consiglio dei Gerarchi o della Sede Apostolica”. Da questo principio generale risulta che il legislatore considera la riserva del peccato come una limitazione della facoltà di amministrare il sacramento della penitenza. Tutto ciò è in piena conformità con la tradizionale dottrina canonica latina formulata anche nel c. 893 del CIC/1917, dove la riserva del peccato appare come una „limitazione della giurisdizione” del semplice confessore (e a volte anche dei Vescovi)⁹. Dato che la facoltà di confessare è necessaria per i sacerdoti per la validità dell'assoluzione¹⁰, i peccati riservati non possono essere assolti validamente da confessori che non hanno, oltre alla facoltà generale di confessare, anche l'autorità (o l'autorizzazione) di amministrare il sacramento pure in tale caso. Due sono i peccati nel CCEO riservati alla Santa Sede, la diretta violazione del sigillo sacramentale e l'assoluzione del complice nel peccato contro la castità (CCEO c. 728 § 1). È riservato invece al Vescovo eparchiale assolvere dal peccato di aborto procurato, se ne segue l'effetto (ivi § 2). Per l'assoluzione dei peccati riservati alla Santa Sede bisogna rivolgersi alla Penitenzieria Apostolica e non alla Congregazione per le Chiese Orientali¹¹. Naturalmente l'assoluzione sacramentale

⁷ „Nuntia” 3(1976), p. 9.

⁸ Cfr. P. Szabó, *Fenntartott esetek, fenntartott bünök (casus reservati, peccata reservata)*, in: *Katolikus Lexikon III*, Budapest 1997, pp. 599-600.

⁹ Cfr. per es. A. Gougnard, *De notione peccati reservati*, „Collectanea mechliniensia” 25(1936), pp. 149-156; Id., *De absolutione a peccatis reservatis*, ivi, pp. 276-282; E. Jombart, *Confesseur*, in: *Dictionnaire de droit canonique*, ed. R. Naz, IV, Paris 1949, coll. 24-26; M. B. Walsh, *Reserved sins*, in: *New Catholic Encyclopedia*, ed. W. J. McDonald et alii, New York 1967, XII, p. 389 (“The direct reservation of sin is an act of ecclesiastical authority whereby the sacramental jurisdiction to absolve a specific sin is withheld from the usual confessor by his ecclesiastical superior”); E. F. Regatillo, *Ius sacramentarium*, Santander 1949², p. 324; F. Cappello, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, Roma 1938, II, p. 385, ecc.

¹⁰ Cfr. CCEO c. 722 § 3; CIC c. 966 § 1; CIC/1917 c. 872; Conc. Trident., Sess. XIV, *De poenitentia* c. 7: DS 1686; P. Erdő, *Egyházjog*, Budapest 1992, pp. 370-371.

¹¹ Ioannes Paulus II, Const. Ap. *Pastor bonus*, 28. VI. 1988, Art. 58 § 2, art. 118: AAS 80(1988), pp. 875. 890.

non viene concessa a distanza dalla Penitenzieria come persona giuridica, ma sarà il confessore ad ottenere la necessaria facoltà da questo dicastero¹².

Il terzo peccato riservato nel Codice orientale, cioè l'aborto, come dicevamo, è riservato al Vescovo eparchiale. Questo vuol dire che gli altri ordinari (neppure quelli locali) (cf. CCEO c. 984 § 2-3) non possono dare l'assoluzione in tali casi, e non possono dare nemmeno la rispettiva facoltà agli altri confessori.

Per vedere la portata reale dell'istituto della riserva dei peccati nel diritto orientale, bisogna precisare che la riserva stessa non è un divieto qualsiasi o una semplice sottrazione della facoltà di assolvere qualche peccato per un caso concreto, ma riveste normalmente un aspetto più generale. Questo vuol dire che le riserve codiciali (CCEO c. 928) sono delle leggi, e anche le altre riserve che possono essere stabilite col consenso del Sinodo dei Vescovi della Chiesa patriarcale o del Consiglio dei Gerarchi in una Chiesa metropolitana oppure della Santa Sede, ma da una autorità propria di una Chiesa *sui iuris*, rivestono ordinariamente un carattere generale e sono delle leggi particolari o comunque hanno un valore normativo. Da questo discende la possibilità della dispensa a tali leggi per casi speciali. Perchè un'autorità diversa, ma non superiore allo stesso legislatore possa dare validamente una dispensa, è necessaria la presenza di una causa giusta e ragionevole, come soprattutto il bene spirituale dei fedeli (CCEO c. 1536 § 1-2). Tale regola viene attenuata però dal fatto che nel dubbio sulla sufficienza della causa la dispensa è lecita e valida (ivi § 3). Dispensare dalle leggi di diritto comune e di diritto particolare della propria Chiesa *sui iuris*, oltre al legislatore, può anche il Vescovo eparchiale (CCEO c. 1538 § 1). Se è difficile ricorrere all'autorità competente per dare la dispensa e si presenta il pericolo di un grave danno, ogni Gerarca può dispensare i fedeli sui quali esercita la sua potestà (ivi § 2). Il Codice orientale chiama Gerarca (cioè Ordinario), anche quelli che succedono ai Vescovi eparchiali provvisoriamente nel governo, nonchè i Superiori maggiori degli istituti di vita consacrata che sono provvisti di potestà di governo ordinaria (ivi § 3). Vengono chiamati Gerarchi del luogo pure i Protosincelli e Sincelli (ivi § 2). Alla questione se la possibilità di dare la dispensa dei Gerarchi si riferisca anche ai Sincelli e ai Protosincelli, sembra che si possa rispondere positivamente, perchè il testo del § 2 del c. 1538 del CCEO parla espressamente di ogni Gerarca.

Oltre alla possibilità della dispensa alla legge che stabilisce la riserva di un peccato, secondo il canone 729 CCEO la stessa riserva di assoluzione dal peccato perde ogni valore „1° se si confessa un malato che non può uscire di casa o un fidanzato/ta per celebrare il matrimonio; 2° se, a giudizio prudente del confessore, la facoltà di assolvere non può essere chiesta all'autorità competente senza un grave disagio del penitente o senza pericolo di violazione del

¹² Cfr. per es. A. Gougnard, *De absolutione*, p. 277 („specialis facultas requiritur”).

sigillo sacramentale; 3° fuori dei confini del territorio nel quale l'autorità che ha posto la riserva esercita la potestà".

Se prendiamo in considerazione che pure il diritto orientale conosce l'istituto della potestà e facoltà suppleta dalla Chiesa, cioè che nell'errore comune o nel dubbio positivo e probabile la Chiesa supplisce la facoltà di amministrare il sacramento della penitenza (cf. CCEO c. 994-995), dobbiamo riconoscere che i critici dell'introduzione dei peccati riservati nel Codice orientale avevano anche delle ragioni non prive di valore. Cos già durante la revisione si osservava che soprattutto la cessazione automatica della riserva prevista nell'attuale c. 729 rischia di rendere „del tutto inutile nella pratica la riserva di tali peccati”¹³.

Malgrado le critiche, queste regole sono state adottate nel Codice orientale, perchè si riteneva talmente estranee le pene *latae sententiae* dalla tradizione orientale che si sentiva costretti a sostituirle con la riserva del peccato che si considerava invece conforme alle tradizioni orientali perchè proveniva dall'antica disciplina penitenziale¹⁴.

Al centro del nostro interesse stanno le situazioni quando il sistema latino e quello orientale si incontrano nella prassi dell'amministrazione del sacramento della penitenza.

II. SITUAZIONI INTERRITUALI DIFFICILI NELL'AMMINISTRAZIONE DELLA PENITENZA

1. DIFFERENZE TRA DIVERSE CHIESE ORIENTALI

Prima di tutto va notato che sono possibili delle differenze nella disciplina dei peccati riservati pure fra due Chiese cattoliche orientali *sui iuris*. Anche se il CCEO riguarda tutte le Chiese orientali, il suo c. 727 rende possibile la riserva di alcuni peccati per diritto particolare. Tale diritto particolare può essere diverso nelle diverse Chiese cattoliche orientali. Dato che questa riserva è una norma i cui destinatari sono i sacerdoti confessori e non i penitenti, se ci fossero delle discordanze fra l'ambito delle riserve nelle diverse Chiese rituali, basterebbe che le autorità competenti di ciascuna Chiesa *sui iuris* limitassero la

¹³ „Nuntia” 28(1989), p. 97. Vedi anche J. M a n z a n a r e s, *Comentario al c. 729*, in: *Código de canones de las Iglesias orientales. Edición bilingüe comentada* (Biblioteca de autores cristianos 542), Madrid 1994, p. 302 („Pero hay que reconocer que si, por una parte, hace fácil obtener la absolución de los pecados reservados, por otra puede hacer del todo inútil el mismo instituto de la reserva”).

¹⁴ „Nuntia” 28(1989), p. 98.

facoltà di assolvere dei presbiteri loro sudditi riservando quei peccati dei penitenti di una Chiesa rituale diversa, i quali sono riservati in quella Chiesa. In mancanza di una tale disposizione speciale il confessore – in un territorio soggetto all'autorità gerarchica della propria Chiesa rituale – avrebbe la facoltà di assolvere validamente il penitente dell'altra Chiesa da un peccato che in quella Chiesa sarebbe riservato. Tale assoluzione, anche se avesse luogo entro i confini del territorio nel quale l'autorità dell'altra Chiesa *sui iuris* che ha posto la riserva, esercita la potestà (cfr. CCEO c. 729), sarebbe valida e probabilmente persino lecita, purchè anche la Chiesa rituale del confessore abbia una propria gerarchia sul medesimo territorio. Sarebbe invece invalida l'assoluzione di un peccato riservato per diritto particolare da parte di un confessore, nella Chiesa rituale del quale vale la riserva sul rispettivo territorio, anche se nella Chiesa del penitente tale riserva non esistesse. Teoricamente è possibile anche che in due eparchie della stessa Chiesa *sui iuris* vi siano diversi peccati riservati per il diritto particolare. Ciò però non sembra causare alcuna difficoltà, dato che le leggi particolari obbligano i sacerdoti del luogo e anche quelli provenienti da altre eparchie appartenenti alla stessa Chiesa *sui iuris* che si trovano in quel territorio, perchè si tratta di norme particolari che provvedono all'ordine pubblico (cfr. CCEO c. 1491 § 3 2°).

Questi eventuali problemi – ed altri simili sui quali non ci soffermiamo in questo luogo – sono però secondari rispetto alle questioni che provengono dalla differenza di sistema tra le Chiese orientali e la Chiesa latina.

2. QUESTIONI PROVENIENTI DALLA DIFFERENZA TRA LE CHIESE ORIENTALI E LA CHIESA LATINA

2.1. PROBLEMI RIGUARDANTI LA CONFESSIONE DI UN FEDELE LATINO PRESSO UN CONFESSORE ORIENTALE

Dato che la riserva del peccato è – come dicevamo sopra – una restrizione della facoltà di dare l'assoluzione, se un penitente latino confessa un peccato riservato ad un confessore orientale sul territorio dell'autorità ecclesiastica orientale che ha posto la riserva, il sacerdote non può assolverlo validamente, perché la facoltà è richiesta per la validità dell'amministrazione del sacramento. Naturalmente tutto ciò non si riferisce alle situazioni come il pericolo di morte (CCEO c. 725) o le altre circostanze speciali elencate nel c. 729 del CCEO.

Va osservato inoltre che la mancata facoltà del sacerdote può essere suppleta nell'errore comune o nel dubbio positivo. Ambedue possono essere sia di fatto che di diritto (CCEO c. 994). Nel giudicare la presenza di tale errore o dubbio va tenuta presente tutta la rispettiva casistica elaborata dalla canonistica latina antica. Di errore comune parliamo se sono presenti dei fatti pubblici

adatti ad indurre in errore la comunità, per esempio se un sacerdote privo di facoltà si siede nella sede confessionale. Tale osservazione si riferisce però soltanto alla facoltà generale. In un luogo sacro appartenente ad una Chiesa orientale *sui iuris* non si presume che i confessori abbiano la facoltà di assolvere i penitenti pure dai peccati riservati in quella Chiesa. Così l'errore comune per tale motivo non si realizza tanto facilmente. Altro è il caso, quando il Vescovo orientale competente, per certi luoghi, concede la facoltà di assolvere i peccati riservati a se stesso, come per esempio il Vescovo di Hajdudorog, il quale, per il grande giubileo, ha concesso ai confessori la facoltà di assolvere il peccato riservato dell'aborto nel famoso santuario greco-cattolico di Máriapócs.

Si tenga presente inoltre che la mancata facoltà viene suppleta – per il bene pubblico – anche se l'errore comune viene provocato intenzionalmente dal ministro del sacramento, purchè si tratti realmente di un fatto pubblico, oggettivamente adatto di provocare tale errore. Questo riguarda naturalmente soltanto la validità dell'atto. Se la provocazione intenzionale di tale errore sia lecita o meno, dipende dalle circostanze¹⁵.

Se un penitente latino vuol confessarsi da un sacerdote orientale accusandosi di peccati non riservati nel diritto orientale, ma legato da una censura *latae sententiae* secondo il diritto latino (cfr. per es. CIC c. 1364 § 1; 1367; 1370 § 1-2; 1382), la quale gli proibisce la recezione dei sacramenti, ma non esclude la loro validità¹⁶, il sacerdote orientale può assolverlo validamente, ma tale assoluzione sarebbe illecita. Il motivo dell'illiceità non è direttamente la proibizione del Codice latino, il quale non „riguarda” (e così non obbliga) i cattolici orientali (c. 1). È invece piuttosto il fatto che l'effetto del Codice latino per gli orientali – come pure quello del Codice orientale per i latini¹⁷ – non si esaurisce nella forza obbligatoria diretta delle norme che generalmente non esiste per loro, ma perchè le leggi che determinano la condizione giuridica di una persona nella comunità ecclesiastica, hanno effetto vincolante indiretto per i superiori (o ministri di sacramento) di una Chiesa *sui iuris* diversa, i quali devono rispettare la capacità o incapacità di porre certi atti dei fedeli dell'altra Chiesa *sui iuris*¹⁸.

¹⁵ Cfr. F. X. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum*, II, Romae 1943³, pp. 439, 444-445, nr. 378, 382; H. Jone, *Gesetzbuch des kanonischen Rechtes. Erklärung der Kanones*, I, Paderborn 1939, pp. 216-217; P. Erdő, *Az Egyházi Törvénykönyv. A Codex Iuris Canonici hivatalos latin szövege magyar fordítással és magyarázattal*, Budapest 1997³, p. 182.

¹⁶ Cfr. CIC c. 10; cfr. J. Arias, *Comentario al c. 1331*, in: *Código de Derecho Canónico. Edición anotada*, a cargo de P. Lombardía-J. I. Arrieta, Pamplona 1983, p. 805; J. Bernal, *Comentario al c. 1331*, in: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, ed. A. Marzosa-J. Miras-R. Rodríguez-Ocaña, Pamplona 1996, IV/1, pp. 357-358.

¹⁷ A meno che non sia espressamente stabilito diversamente (CCEO c. 1).

¹⁸ Cfr. M. Brogi, *Il nuovo codice orientale e la Chiesa latina*, „Antonianum” 66(1991), pp. 46-49; P. Erdő, *Questioni interrituali (interecclesiali) del diritto dei sacramenti (battesimo e cresima)*, „Periodica” 84(1995), pp. 320-322.

Questa nostra tesi rimane valida malgrado le teorie di alcuni commentatori antichi del Codice Pio-Benedettino, secondo i quali anche la riserva di una censura comportava la riserva del peccato connesso con il delitto la cui sanzione era proprio la censura riservata¹⁹. Tale opinione però è stata già rifiutata con validi argomenti da autori così eccellenti come Felice Cappello, il quale ribadisce che l'assoluzione da un peccato connesso con una censura che impedisce la recezione dei sacramenti, come la scomunica, è valida se la disposizione del penitente è sufficiente, perchè la cosiddetta riserva di un peccato *ratione censurae* non toglie la facoltà (*iurisdictio*) del confessore circa il rispettivo peccato, ma proibisce soltanto l'esercizio di tale facoltà²⁰. Se accettava la validità dell'assoluzione in tali casi già Felice Cappello, tanto più dobbiamo accettarla noi oggi, quando il Codice latino non conosce più l'istituto della riserva dei peccati, mentre il c. 18 ribadisce che le leggi che restringono l'esercizio dei diritti devono essere interpretate strettamente, e il c. 10 afferma che le leggi irritanti o inabilitanti devono ordinare espressamente la nullità dell'atto o l'inabilità della persona.

2.2. PROBLEMI CIRCA LA CONFESSIONE DI UN FEDELE ORIENTALE CATTOLICO PRESSO UN CONFESSORE LATINO

Un altro tipo di domande sorge quando un penitente orientale cattolico vuol confessarsi da un confessore latino accusandosi con peccati riservati nel diritto orientale. Dato che la riserva è una limitazione della facoltà del confessore, essa non si riferisce al confessore latino, poichè i canoni del CCEO riguardano „tutte e sole le Chiese orientali cattoliche, a meno che, per quanto riguarda le relazioni con la Chiesa latina, non sia espressamente stabilito diversamente”. I canoni 727 e 728 del CCEO, infatti, non fanno alcun riferimento alla Chiesa latina. Per conseguenza, la facoltà del confessore latino rimane intatta. Siccome la riserva del peccato, a differenza della censura, non è una pena canonica, al fedele orientale non sembra che sia proibito confessare i peccati riservati. Il Codice latino, il quale è l'unico che obbliga direttamente il confessore latino, inoltre, stabilisce espressamente che a „qua-

¹⁹ N. Farrugia, *De casuum conscientiae reservatione*, Taurini 1922, p. 13 („ratione censurae”).

²⁰ F. Cappello, *Tractatus canonico-moralis*, II, p. 389, nr. 509 („An valide quis absolvatur a peccatis si prius absolutus non fuerit a censuris. – Sermo est de censura, ut patet, quae impedit sacramentorum susceptionem, v. g. de excommunicatione. Absolutio in casu per se valida est, dummodo poenitens sit rite dispositus seu nihil obstet ex parte ipsius ad sacramentum poenitentiae valide et licite suscipiendum. Sane, reservatio peccati ratione censurae non privat confessarium iurisdictione circa illud peccatum, sed solum prohibet ne ipsa utatur, antequam censurae vinculum sublatum fuerit”).

lunque fedele è lecito confessare i peccati ad un confessore legittimamente approvato anche di un altro rito, che avrà preferito” (c. 991). La base di tale disposizione è la dottrina del Concilio Vaticano II – che si riferisce ovviamente anche ai cattolici orientali – secondo la quale i vari riti nella Chiesa cattolica hanno uguale dignità (SC 4). Per questo il fedele ha il diritto di scegliere qualsiasi confessore, anche di un'altra Chiesa *sui iuris* (cfr. OE 16. 27)²¹. Anzi il numero 16 del decreto conciliare *Orientalium Ecclesiarum* costituisce proprio la fonte del c. 991 del Codice latino²². Così, se non il Codice latino, ma certamente il Decreto del Concilio riguarda anche i fedeli orientali. Quindi essi hanno il diritto di recarsi dal confessore latino. Questo diritto viene persino chiamato fondamentale da alcuni autori, dato che la scelta del confessore tocca direttamente la persona del fedele nella sua dignità e intimità²³.

Detto questo risulta chiaro che il confessore latino può assolvere non soltanto validamente, ma anche lecitamente un penitente orientale da un peccato che è riservato nel diritto della Chiesa *sui iuris* di questo fedele. Il motivo è che in questo caso non siamo di fronte nemmeno ad un divieto indiretto, perché al fedele orientale non sembra vietato confessare il proprio peccato riservato. Da tutto ciò si dà però un problema pastorale. Dato che i fedeli orientali vivono spesso in una situazione di diaspora, accade frequentemente che possono raggiungere con facilità un confessore latino. Così sorge di nuovo la domanda circa l'inefficacia della riserva dei peccati nel diritto orientale.

Per risolvere tale difficoltà realmente esistente si offrono diverse possibilità nel diritto latino. Prima di tutto, come abbiamo detto all'inizio, sembra senz'altro possibile che il Vescovo diocesano latino stabilisca la riserva a se stesso dei peccati che sono riservati nelle Chiese orientali *sui iuris* più diffuse nel suo territorio. In questo caso la riserva si potrebbe riferire soltanto ai casi, quando il penitente appartiene alla rispettiva Chiesa orientale. Tale misura sarebbe una limitazione della facoltà dei confessori, e così potrebbe obbligare tutti i confessori latini sul territorio della diocesi. Analizzando la natura di un divieto di questo genere si danno due ipotesi: 1) o si tratta di una misura legislativa e cioè di una legge particolare che sarebbe così analoga alla riserva dei peccati nel diritto orientale e che sembra possibile in base alla potestà generale dei Vescovi diocesani (cfr. c. 381 § 1; CD 8a); 2) o si tratterebbe almeno di un atto

²¹ Cfr. G. D a m i z i a, *Commento al c. 991*, in: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, a cura di P. V. Pinto, Roma 1985, p. 590.

²² Cfr. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, fontium annotatione et indice analytico-alphabetico auctus*, Città del Vaticano 1989, p. 276.

²³ Cfr. per es. T. R i n c ó n - P é r e z, *Libertad del seminarista para elegir el „moderador” de su vida espiritual*, „Ius canonicum” 28(1988), p. 479; Id., *La liturgia y los sacramentos en el derecho de la Iglesia*, Pamplona 1998, pp. 238-239; W. H. Stetson, *Comentario al c. 991*, in: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, III, pp. 842-843.

amministrativo previsto nel c. 967 § 2 secondo cui „Coloro che godono della facoltà di ricevere abitualmente le confessioni sia in virtù dell'ufficio, sia in virtù della concessione dell'Ordinario del luogo di incardinazione, o del luogo in cui hanno domicilio, possono esercitare la medesima facoltà dovunque, se l'Ordinario del luogo non lo abbia negato in un caso particolare, ferme le prescrizioni del can. 974 §§ 2 e 3”. Tale divieto può provenire quindi non soltanto dal Vescovo diocesano, ma anche dagli altri ordinari del luogo, e può riferirsi non soltanto a singoli casi, ma a casi „particolari”. Sembra che tali casi particolari possano essere per esempio quelli, nei quali il penitente orientale si accusa di un peccato, riservato nella propria Chiesa (magari in un periodo di tempo determinato, e certamente prorogabile)²⁴. L'effetto di tale divieto sarebbe – anche in base al riferimento al c. 974 – la perdita della facoltà di dare validamente l'assoluzione²⁵. In questo ultimo caso l'ordinario potrà togliere parzialmente la facoltà di tutti i sacerdoti latini nel proprio territorio.

A noi sembra che, nel diritto latino, siano aperte tutte e due possibilità, cioè la legge particolare che stabilisca generalmente la riserva dei peccati dei fedeli orientali pure nella Chiesa latina, ma anche il divieto o la limitazione della facoltà dei confessori latini in certi territori da parte degli ordinari locali latini. Misure di questo genere dovrebbero essere prese possibilmente dopo una consultazione con i Vescovi orientali competenti e sarebbe opportuna, almeno quando si tratta di una norma canonica particolare e non solo di atti amministrativi, una decisione unanime della rispettiva conferenza episcopale (cfr. c. 455 § 4).

DYSCYPLINA PENITENCJARNA MIĘDZYOBRAZĄDKOWA W KOŚCIELE KATOLICKIM

Streszczenie

Treść artykułu koncentruje się wokół problematyki związanej z sakramentem pokuty w Kościele łacińskim oraz w Kościołach wschodnich katolickich. Autor po

²⁴ Per il significato del termine *particularis* nel diritto canonico vedi per es. K. Mörnsdorf, *Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici* (Görres-Gesellschaft, Veröffentlichungen der Sektion für Rechts- und Staatswissenschaft 74), Paderborn 1937 (rist. 1967), pp. 45-48. Per il fatto che il caso particolare non va confuso con i casi singolari vedi J. McAravey, *Ad can. 967*, in: *The Canon Law. Letter and Spirit. A Practical Guide to the Code of Canon Law*, ed. G. Sheehy-R. Brown-D. Kelly-A. McGrath, London 1995, p. 529, nr. 1897 („As in § 1 such a refusal may be made *only* 'in a particular case', i. e. where a priest, or perhaps a group of priests, is deemed unfit to hear confessions”).

²⁵ Cfr. „Communicationes” 10(1978), p. 59; J. McAravey, *Ad can. 967*, p. 529, nr. 1897.

ogólnym zaprezentowaniu obowiązującej dyscypliny w tym zakresie w obu Kodeksach (KPK i KKKW) przedstawia trudniejsze kwestie mogące wystąpić podczas sprawowania tego sakramentu, a dotyczące spraw związanych z upoważnieniem do rozgrzeszania z grzechów zastrzeżonych oraz zwalnianiem z cenzur kanonicznych.

W pierwszej części autor przedstawia dwojakość dyscypliny penitencjarnej katolickiej. Bierze się ona stąd, iż tylko Kodeks łaciński zna kary *latae sententiae*, które automatycznie zaciąga osoba dopuszczająca się określonego przestępstwa. Tego rodzaju kar nie zna w ogóle Kodeks wschodni. Natomiast prawo kanoniczne Kościoła łacińskiego nie zna grzechów zastrzeżonych, które z kolei są w ustawodawstwie wschodnim.

Jednakże w kan. 982 KPK zabrania się rozgrzeszenia penitenta, który fałszywie oskarżył niewinnego spowiednika przed władzą kościelną o nakłanianie do grzechu przeciw szóstemu przykazaniu. Rozgrzeszenie będzie godziwe tylko wtedy, jeśli penitent formalnie odwoła fałszywe doniesienie i naprawi szkody. W Kodeksie Pio-Benedyktynskim był to jedyny grzech zastrzeżony (CIC 1917, c. 894). Ustawodawca chciał znieść tego rodzaju rezerwat i uczynił to na prośbę Świętej Penitencjarii. Wydaje się natomiast, że istnieje możliwość rezerwacji niektórych grzechów, w ramach Kościoła łacińskiego, przez biskupa diecezjalnego lub według prawa partykularnego.

Kodeks wschodni, jak zaznaczono, nie zna kar *latae sententiae*. Dyskusja nad tym zagadnieniem, obecnością tego rodzaju kar lub nie, toczyła się w Komisji do Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego Kościołów Wschodnich w 1974 r. i ostatecznie zdecydowano, iż w Kodeksie wschodnim tego typu kar nie będzie. Kodeks wschodni natomiast zachował grzechy zastrzeżone. I tak KKKW w kan. 727 ustala, że w niektórych przypadkach, kierując się zbawieniem dusz, może być stosowne ograniczenie do rozgrzeszenia grzechów i zarezerwowanie ich określonej władzy. Nie można tego uczynić bez zgody Synodu Biskupów Kościoła patriarchalnego lub Rady Hierarchów, lub Stolicy Apostolskiej. W KKKW są dwa grzechy zastrzeżone Stolicy Apostolskiej: bezpośrednie naruszenie tajemnicy sakramentalnej oraz rozgrzeszenie współnika grzechu przeciwko czystości (kan. 728). Biskupowi eparchialnemu natomiast rezerwuje się rozgrzeszenie z grzechu dokonanej aborcji, gdy skutek nastąpił (tamże). Aby rozgrzeszyć grzechy zastrzeżone Stolicy Apostolskiej, należy zwrócić się nie do Kongregacji Kościołów Wschodnich, lecz do Penitencjarii Apostolskiej.

W drugiej części artykułu autor przybliży pewne sytuacje trudne międzyobrzędowe w sprawowaniu sakramentu pokuty. Najpierw wskazuje na możliwość różnic na gruncie samych Kościołów wschodnich *sui iuris*. Kan. 727 KKKW daje możliwość zastrzeżenia niektórych grzechów przez prawo partykularne. Prawo to może być różne w różnych Kościołach wschodnich. Następnie autor przedstawia kwestie wynikające z różnicy pomiędzy Kościołami wschodnimi a Kościołem łacińskim. I tutaj zajmuje się bliżej dwoma zagadnieniami. Pierwsze dotyczy sytuacji, kiedy wierny Kościoła łacińskiego chciałby przystąpić do sakramentu pokuty u spowiednika Kościoła wschodniego, drugie zagadnienie dotyczy sytuacji, kiedy wierny Kościoła wschodniego chciałby się wyświadczyć u spowiednika katolickiego.

GRZEGORZ ERLEBACH

Rzym

DEKRET ZATWIERDZAJĄCY (KAN. 1682 § 2 KPK) W ŚWIETLE ORZECZNICTWA ROTALNEGO

W wielowiekowej historii procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa było wymagane zastosowanie postępowania zwyczajnego również w stopniu apelacyjnym, niezależnie od tego, czy wyrok, który zapadł w pierwszej instancji, stwierdził nieważność małżeństwa czy też nie. Refleksja nad różnymi aspektami pastoralnymi, która otrzymała szczególnie bodziec przez prace przygotowawcze, a następnie same już obrady Soboru Watykańskiego II, dotknęła również kwestii możliwego usprawnienia procesów sądowych. Eksperymentalnym niejako wyrazem tej tendencji stało się zatwierdzenie przez Stolicę Apostolską norm specjalnych dla niektórych konferencji episkopatów, wprowadzających daleko idące uproszczenie procesów o stwierdzenie nieważności małżeństwa¹. Naturalną niejako ewolucją tej tendencji była częściowa modyfikacja obowiązującego prawa procesowego na płaszczyźnie prawa powszechnego. Dokonał tego papież Paweł VI poprzez swoje motu proprio *Causas matrimoniales* z 28 marca 1971 r.², wydane dla Kościoła łacińskiego, a następnie przez motu proprio *Cum matrimonialibus* z 8 września 1973 r. dla obrządków wschodnich Kościoła katolickiego³. Nie ulega wątpliwości, że zamierzeniem Ojca Świętego było możliwe przyspieszenie procesów o stwierdzenie nieważności małżeństwa, zwłaszcza w stopniu apelacyjnym, o ile wyrok pierwszej instancji stwierdził nieważność małżeństwa⁴. Nie bez racji szczególna procedura w tego typu sprawach

¹ Pierwsze i najbardziej znane to normy szczególne zatwierdzone dla Konferencji Biskupów Stanów Zjednoczonych z 28 kwietnia 1970 r. (I. Gordon, Z. Grocholewski, *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*, vol. I, Romae 1977, s. 243-252), rozciągnięte później na kilka innych krajów.

² AAS 63(1972), s. 441-446.

³ AAS 65(1973), s. 577-581.

⁴ Zob.: „[...] ne nimia iudiciorum matrimonialium diuturnitas plurium filiorum suorum spiritalium statum reddat graviorem”, z wstępu Pawła VI do motu proprio *Causas matrimoniales* (AAS 63[1971], s. 442).

na szczeblu apelacyjnym⁵ po pierwszym wyroku pozytywnym⁶ została nazwana *processus brevior*.

Ta nowa procedura – ograniczam się tu jedynie do procedury postępowania skróconego – znalazła życzliwe przyjęcie tak w kanonistyce, jak i w praktyce sądowej. Nie brakowało jednak kwestii szczegółowych, co do których nie było pełnej zgodności. To dało okazję do pogłębionej refleksji nad nową normą, która – jak na dzień dzisiejszy – znalazła definitywne sformułowanie w kan. 1682 KPK z 1983 r. Zupełnie analogiczne jest sformułowanie kan. 1368 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich. Ta legislacja została niejako skompletowana art. 58 § 2 Norm własnych Roty Rzymskiej z 1994 r.⁷ Nie obowiązują one wprawdzie sądów kościelnych w Kościołach lokalnych, tym niemniej Normy rotalne dają wskazówkę wszystkim sądom kościelnym na stopniu apelacyjnym co do sposobu motywacji dekretów, kierujących sprawę do postępowania zwyczajnego.

Literatura przedmiotu poświęciła niemało uwagi procedurze postępowania skróconego na stopniu apelacyjnym w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa, zwłaszcza w pierwszych latach po ogłoszeniu wspomnianego motu proprio *Causas matrimoniales*⁸. Przedmiotem zasadniczym niniejszej refleksji⁹ jest aspekt substancjalny postępowania skróconego, dokładnie – decyzja sędziowska do podjęcia w myśl kan. 1682 § 2, w szczególności ta jej postać, która polega na zatwierdzeniu wyroku pierwszej instancji. „Kluczem” czy aspektem formalnym tej kwestii jest nie tyle spekulacja teoretyczna, ile przede wszystkim odniesienie do orzecznictwa rotalnego.

⁵ Na gruncie literatury polskiej na uwagę zasługuje rys historyczny tej problematyki, który przedstawił S. Ciesielski, *Skrócone postępowanie apelacyjne w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa*, „Prawo Kanoniczne” 31(1988), s. 127 n.

⁶ Przez „wyrok pozytywny” rozumie się tu wyrok stwierdzający nieważność małżeństwa, podczas gdy przez „wyrok negatywny” rozumie się taki, który stwierdził, że nieważność małżeństwa nie została udowodniona.

⁷ Normy te będą dalej cytowane jako NRRT. Dla wygody konsultacji przytoczę tekst pierwszej części wspomnianego art. 58 § 2: „Quodsi agatur de causa nullitatis matrimonii, agenda ad mentem can. 1682 § 2, praemonitis partibus et audito vinculi Defensore, Turnus decretum dabit, quo vel decisionem continenter confirmet, vel motiva definite et singillatim exponet quae assertae nullitati statu quo obstent atque ideo causam admittat ad ordinarium novi gradus examen, vel denique instructionem suppletivam forte perficiendam indicet necessariam antequam causa ad definitivam sententiam remittatur” (AAS 86[1994], s. 525).

⁸ Zob. obszerne zestawienie bibliograficzne do motu proprio *Causas matrimoniales* podane w *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*: vol. I (I. Gordon, Z. Grocholewski, Romae 1977, s. 207 n., n. 1260), vol. II (Z. Grocholewski, Romae 1980, s. 301 n., n. 6386).

⁹ Niniejsze refleksje stanowią poszerzoną wersję części referatu zatytułowanego „La procedura abbreviata (can. 1682 § 2) nella giurisprudenza rotale”, wygłoszonego w Bari 16 kwietnia 1999 r.

I. ELEMENTY PROCEDURALNE

Mimo iż sam aspekt proceduralny postępowania skróconego nie jest przedmiotem tego artykułu¹⁰, tym niemniej wydaje się wskazane sumaryczne wyszczególnienie elementów tejże procedury. Stanowią one przesłankę decyzji sędziowskiej w stopniu apelacyjnym, a więc zatwierdzenia wyroku pierwszej instancji albo – jako alternatywa – skierowania sprawy do postępowania zwyczajnego. Nie bez znaczenia jest też ewentualna użyteczność praktyczna tego rysu dla sędziów kościelnych i troska o bardziej integralne ujęcie poruszanej kwestii.

Postępowanie skrócone winno być stosowane¹¹ w procesach zwyczajnych o stwierdzenie nieważności małżeństwa¹² w przypadku wydania wyroku stwierdzającego nieważność małżeństwa¹³ w pierwszej instancji lub *tamquam in prima instantia*¹⁴. Jeśli więc w pierwszej instancji sprawa była rozpatrywana

¹⁰ Por. G. Erlebach, *Gli aspetti procedurali del processus brevior nella giurisprudenza rotale*, „Periodica de re canonica” 88(1999), s. 725-753.

¹¹ Pewne zdziwienie może budzić opinia wysuwana przez niektórych autorów, że strona zainteresowana zatwierdzeniem wyroku na mocy kan. 1682 § 2 może zrezygnować z postępowania skróconego i optować za natychmiastowym zastosowaniem postępowania zwyczajnego w drugiej instancji (referuje to M. J. Arroba Conde, *Diritto processuale canonico*, Roma 1994², s. 460). Racja takiego postępowania tkwiłaby w podwójnym nieraz oczekiwaniu na zakończenie sprawy w drugiej instancji: na etapie postępowania skróconego i (ewentualnego) postępowania zwyczajnego.

Wydaje się, że strona powodowa może wystąpić z takim wnioskiem, ale należy wziąć pod uwagę również fakt, iż proces sądowy ma charakter publiczny i jego forma nie pozostaje w gestii wolnego wyboru strony. Biorąc pod uwagę poważniejszy nakład sił samego trybunału, sędziego – po wstępnym zapoznaniu się z aktami sprawy – mógłby nie przychylić się do takiego żądania strony powodowej. Zresztą i dla samej strony zainteresowanej stwierdzeniem nieważności małżeństwa, również dekret kierujący sprawę do postępowania zwyczajnego nie powinien być bez znaczenia, jako że z motywacji tego dekretu może uzyskać cenne wskazówki co do dalszego postępowania: mianowicie konieczności uzupełnienia środków dowodowych, wyjaśnienia samych tylko trudności w fazie dyskusyjnej albo wręcz zrezygnowania z dalszego prowadzenia sprawy, jeśli strona się przekona, że wysunięte trudności są nie do pokonania.

¹² Tak więc wykluczone jest zastosowanie procedury skróconej w innego typu procesach. Z kolei nie można utożsamiać postępowania przewidzianego w kan. 1682 z postępowaniem w trybie apelacyjnym w procesie dokumentalnym o stwierdzenie nieważności małżeństwa (kan. 1687-1688). Zbieżność tych procedur idzie niewątpliwie daleko, tym niemniej chodzi o odmienne figury prawne. Bez wchodzenia w szczegóły wystarczy zwrócić uwagę na samą odmienność w obowiązywalności: gdy idzie o kan. 1682, instancja apelacyjna obowiązuje na mocy prawa, jeśli strona powodowa chce uzyskać skutki deklaracji nieważności małżeństwa, podczas gdy w procesie dokumentalnym konieczność rewizji wyroku afirmatywnego nie jest absolutna.

¹³ Zupełnie nieuzasadnione jest skierowanie do skróconego postępowania sprawy zakończonej wyrokiem negatywnym. Co więcej, gdyby wyrok nie stwierdzający nieważności małżeństwa został „potwierdzony” w ramach postępowania skróconego, wówczas taki dekret zatwierdzający byłby nieważny.

¹⁴ Tak więc nie jest możliwe rewizyjne potwierdzenie wyroku wydanego w drugiej instancji, poprzedzonego wyrokiem negatywnym z tego samego tytułu nieważności. Na marginesie warto

z kilku tytułów nieważności, z których tylko niektóre uzyskały odpowiedź pozytywną, wówczas postępowanie skrócone ma miejsce w odniesieniu do tych tytułów, z których została stwierdzona nieważność małżeństwa. Jeśli choć jeden z nich zostanie zatwierdzony, wówczas kończy się cała sprawa. Jeśli natomiast żaden z nich nie zostanie zatwierdzony, wówczas na drodze postępowania zwyczajnego mogą zostać podjęte również tytuły, które w pierwszej instancji otrzymały wyrok negatywny.

Po ogłoszeniu wyroku pierwszej instancji w myśl kan. 1615¹⁵, stronom, które czują się pokrzywdzone wyrokiem, przysługuje prawo złożenia apelacji – w terminie piętnastu dni użytecznych – wobec sędziego, który wydał wyrok (kan. 1628; 1630 § 1). Sędzia *a quo* winien odczekać aż upłynie termin użyteczny do złożenia apelacji¹⁶, a następnie w ciągu pięciu dni (a więc 20 od ogłoszenia wyroku) przesłać¹⁷ autentyczny egzemplarz akt sprawy (por. kan. 1474 § 1), wraz z ewentualnymi apelacjami, do trybunału wyższej instancji¹⁸.

Określenie właściwości trybunału apelacyjnego wynika w sensie statycznym z obowiązującej struktury hierarchicznego uporządkowania sądów kościelnych. Ostatecznie decyduje specyfikacja dynamiczna, wynikająca z wniesionych apelacji¹⁹. Wybór trybunału apelacyjnego musi jednak z konieczności ograniczać się do trybunałów potencjalnie właściwych, tzn. lokalnego trybuna-

wspomnieć, że nieraz dochodzi do nieporozumienia wynikającego stąd, że postępowanie rewizyjne w ścisłym tego słowa znaczeniu (kan. 1682 § 2) można zastosować tylko w odniesieniu do pierwszego i jedynego wyroku pozytywnego, podczas gdy przesłanie akt z urzędu do trybunału wyższej instancji obowiązuje również w przypadku wyroku pozytywnego, reformującego wyrok negatywny pierwszej instancji (por. kan. 1682 § 1).

¹⁵ Rozumie się, że jedynie właściwe ogłoszenie wyroku uzyskuje efekty przewidziane prawem, tzn. zaczyna upływać czas użyteczny do złożenia apelacji. Gdy idzie o legalność ogłoszenia wyroku, należy mieć zwłaszcza na uwadze przesłanie egzemplarza wyroku stronom i podanie do wiadomości środków, za pomocą których można go podważyć (kan. 1614), nie pomijając prawa apelacji do Roty Rzymskiej. Jako praktykę *praeter legem* należałoby uznać stosowane w niektórych trybunałach powiadomienie stron o rozstrzygającej części wyroku z informacją, że kopię wyroku mogą uzyskać w kancelarii trybunału.

¹⁶ W gruncie rzeczy sędzia pierwszej instancji mógłby od razu przesłać akta sprawy (wraz z apelacjami) do właściwego trybunału wyższej instancji zanim upłynie termin użyteczny do apelacji, jeśli tylko apelacje faktycznie zostaną złożone bądź poszczególne strony zadeklarują, że z nich rezygnują. Nie jest to jednak wskazane z racji praktycznych, bowiem zanim nie upłynie termin użyteczny do złożenia apelacji, każda uprawniona strona ma prawo do zrewidowania złożonej apelacji, np. mogłaby wskazać inny trybunał apelacyjny, byle tylko właściwy do przyjęcia apelacji.

¹⁷ Dzisiaj jest już pewne, że apelacja obrońcy węzła małżeńskiego, albo strony pozwanej, od wyroku pierwszej instancji nie uniemożliwia sama przez się zatwierdzenia wyroku przez trybunał apelacyjny w postępowaniu wstępnym, por. *Commissio Decretis Concilii Vaticani II Interpretandis*, deklaracja z 31 października 1973 r., AAS 65(1973), s. 620.

¹⁸ W przypadku wyroku orzekającego, iż nieważność małżeństwa nie została udowodniona, akta sprawy mogą być przesłane do trybunału wyższej instancji jedynie na skutek prawnej apelacji.

¹⁹ W przypadku apelacji do różnych trybunałów kompetentnych, sprawę należy przesłać do trybunału wyższego stopnia (kan. 1632).

tu apelacyjnego lub Roty Rzymskiej, o ile specjalne postanowienia Stolicy Apostolskiej nie przewidują inaczej. W razie braku apelacji (obrońcy wężła małżeńskiego lub strony pozwanej) lub specyficznej instancji strony zainteresowanej stwierdzeniem nieważności małżeństwa²⁰, sprawa winna być przesłana do lokalnego trybunału apelacyjnego²¹.

Wikariusz sądowy trybunału apelacyjnego powinien czym prędzej powołać kolegium sędziowskie i wyznaczyć obrońcę wężła małżeńskiego, po czym przewodniczący kolegium winien zażądać od obrońcy wężła małżeńskiego sporządzenia *animadversiones*²² i poinformować strony o prawie do wniesienia uwag, o ile nie dokonał już tego trybunał pierwszej instancji. Ostatni aspekt zasługuje na uwagę, jako że w tym względzie zachodzi subtelna różnica między sformułowaniem użytym w motu proprio *Causas matrimoniales*²³ a kan. 1682 § 2. Gdyby sformułowanie kan. 1682 § 2 nie było dość jasne²⁴, zwłaszcza w tej materii należałoby wziąć pod uwagę praktykę Roty Rzymskiej, potwierdzoną w art. 58 § 2 NRRT, które jednoznacznie wskazują na obowiązek sędziego

²⁰ Strona powodowa może wnieść apelację od tytułu rozpatrzonego negatywnie, w ścisłym jednak znaczeniu nie może apelować od wyroku, który zapadł na jej korzyść. Tym niemniej orzecznictwo rotalne stoi na stanowisku, że jeśli strona powodowa nalega na przesłanie sprawy do Roty Rzymskiej zamiast do lokalnego trybunału apelacyjnego, to wówczas – nawet w obecności apelacji drugiej strony do trybunału lokalnego – sprawa winna być przesłana do Roty; zob. c. *Pompedda*, dekr. 14.12.1992, „Ius ecclesiae” 5(1993), s. 597-602. Wydaje się, że wystarczającą przesłankę prawną takiego stanowiska stanowi kan. 1632 § 2, rozróżniający między odwołaniem a apelacją.

Takie stanowisko wywołało polaryzację w literaturze przedmiotu; por.: Z. Grocholewski (*L'appello nelle cause di nullità matrimoniale*, „Forum” 4[1993], nr 2, s. 25 nn.), P. Moneta (*Le parti in causa: diritti e limiti*, w: AA.VV., *La procedura matrimoniale abbreviata (c. 1682 § 2 e art. 58 § 2 delle norme rotali)*, [Studi giuridici, 49], Città del Vaticano 1998, s. 15 nn.) – przeciwni takiej interpretacji, oraz J. Llobell (*La necessità della doppia sentenza conforme e l'«appello automatico» ex can. 1682 costituiscono un gravame? Sul diritto di appello presso la Rota Romana*, „Ius ecclesiae” 5[1993], s. 602-609) popierający stanowisko wyrażone w przytoczonym dekrete c. *Pompedda*.

²¹ Należy jednak podkreślić, że w przypadku wyroku pozytywnego wydanego przez lokalny trybunał w drugiej instancji, na mocy prawa powszechnego jedynym trybunałem właściwym do rozpatrywania takiej sprawy w kolejnej instancji jest Rota Rzymska.

²² W świetle obecnie obowiązującego prawa nie ulega wątpliwości, że *animadversiones* obrońcy wężła małżeńskiego winny przedstawić rozumne racje sprzeciwiające się zatwierdzeniu wyroku pierwszej instancji (por. kan. 1432 i 1682 § 2). Pogląd odmienny, tzn. że obrońca wężła małżeńskiego może przedstawić swoiste *votum pro rei veritate* (Ciesielski, *Skrócone postępowanie*, s. 130), stanowi jedną z interpretacji zadania obrońcy wężła małżeńskiego w procesie skróconym, opierającą się na niezbyt szczęśliwym sformułowaniu: „vinculi defensor [...] dicat utrum contra decisionem latam in primo gradu aliquid opponendum habeat necne” (motu proprio *Causas matrimoniales*, art. VIII § 2), które nie znalazło już miejsca w kan. 1682 § 2.

²³ Zob.: „collegium, si opportunum censuerit, partium earumve patronorum animadversiones exquirat” (art. VIII § 2).

²⁴ *Münsterischer Kommentar* stwierdza, iż wynika to pośrednio z kan. 1682 § 2; *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, wyd. K. Lüdicke, vol. IV, Ludgerus Verlag 1991, 1682/4, n. 6.

poinformowania stron o przysługującym im prawie do wniesienia własnych uwag²⁵ równoległe do uwag obrońcy węzła małżeńskiego²⁶.

Po uzyskaniu uwag obrońcy węzła małżeńskiego (które są obowiązkowe²⁷) i po złożeniu uwag stron lub faktycznym upłynięciu wyznaczonego terminu²⁸, kolegium sędziowskie winno zadecydować, czy wyrok pierwszej instancji – po wzięciu pod uwagę nie tylko akt sprawy, ale i uwag obrońcy węzła małżeńskiego oraz uwag stron, jeśli zostały złożone – może zostać bez zwłoki²⁹ zatwierdzony. Decyzja kolegium winna być następnie sformułowana w postaci dekretu umotywowanego – nawet jeśli wyrok pierwszej instancji nie zostaje zatwierdzony – i podana do wiadomości stron w myśl kan. 1615. Ten dekret, niezależnie od tego, czy zatwierdza wyrok pierwszej instancji, czy kieruje sprawę do postępowania zwyczajnego, nie podlega apelacji³⁰.

Po sumarycznym przedstawieniu elementów procedury postępowania skróconego czas już na zajęcie się wprost zasadniczym przedmiotem tego opracowania.

²⁵ Zob. wyrażenie „*praemonitis partibus*” – art. 58 § 2 NRRT.

²⁶ Można powiedzieć, że w tym właśnie zakresie również postępowanie rewizyjne jest inspirowane ogólną zasadą sporności procesowej. Strony w gruncie rzeczy nie mają prawa do repliki na uwagi obrońcy węzła małżeńskiego, ale każda ze stron (a więc i tu KPK z 1983 r. stara się realizować zasadę równości stron procesowych) ma prawo do wniesienia wobec sędziego w stopniu apelacyjnym własnych uwag co do procesu i wyroku pierwszej instancji, co będzie naturalnie inspirowane chronionym dobrem osobistym lub publicznym, w zależności od pełnionej funkcji procesowej.

²⁷ Warto podkreślić, że obrońca węzła małżeńskiego trybunału apelacyjnego winien w każdym przypadku przedstawić swoje *animadversiones* z racji zadania specyficznego, które ma do spełnienia w postępowaniu skróconym. Inną kwestią jest jego prawo do zrzeczenia się popierania apelacji (kan. 1636 § 2) wniesionej przez obrońcę węzła małżeńskiego pierwszej instancji, por.: T. P a w l u k, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, *Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 1990, s. 324. Skorzystanie z tego prawa nie zmienia jego obowiązku przedstawienia uwag *pro vinculo* w myśl kan. 1432. Mogą one dotyczyć tak aspektów substancjalnych, jak i formalnych przeprowadzonego procesu, por.: A. M e n d o n ç a, *The Functional Aspects of an Appeal Tribunal*, „*Monitor ecclesiasticus*” 124(1999), s. 352.

²⁸ W tym sensie należałoby rozumieć wyrażenie „*si quae sint*” kan. 1682 § 2: konieczne jest bowiem poinformowanie stron o przysługującym im prawie, ale nie samo skorzystanie z prawa. Z drugiej strony sędzia nie może żądać od stron przedstawienia uwag, przynajmniej stojąc na gruncie obowiązującego dziś prawa.

²⁹ Charakter możliwie bezwłocznego działania podkreśla również przysłówek „*continenter*”, użyty w kan. 1682 § 2. Por. w tym sensie: M. H i l b e r t, *I provvedimenti del giudice*, w: AA.VV., *La procedura matrimoniale abbreviata (can. 1682 § 2 e art. 58 § 2 delle norme rotali)*, (Studi giuridici, 49), Città del Vaticano 1998, s. 26; M e n d o n ç a, *The Functional Aspects*, s. 355; w sensie przeciwnym – C i e s i e l s k i, *Postępowanie apelacyjne*, s. 134, przyp. 36.

³⁰ Por. dekr. zatw. c. *Stankiewicz*, 13.12.1990, RRDec., vol. LXXXII, s. 849, n. 4.

II. ZRÓŻNICOWANIE SUBSTANCJALNE DEKRETÓW KOŃCZĄCYCH POSTĘPOWANIE SKRÓCONE

Postępowanie rewizyjne zmierza do podjęcia decyzji zatwierdzającej wyrok pierwszej instancji lub kierującej sprawę do postępowania zwyczajnego. Sformułowanie kan. 1682 § 2 stanowi podstawę prawną umożliwiającą wydanie jednej z dwóch potencjalnie możliwych decyzji: dekretu zatwierdzającego³¹ lub dekretu kierującego sprawę do postępowania zwyczajnego. Formalnie w jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z dekretem³². Dokładniej jednak rzecz biorąc, elementem wspólnym dla obu typów decyzji jest ich kwalifikacja formalna, mianowicie wyrażenie decyzji w formie aktu prawnego należącego do kategorii dekretów.

Nie ulega wątpliwości, że chodzi tu o dekret ściśle sądowy, wydany przez organ władzy sądowniczej, w odróżnieniu od dekretu administracyjnego w materii sądowej, jakim może być np. wyznaczenie adwokata z urzędu. Ponadto można przyjąć jako pewnik, że w jednym i drugim przypadku chodzi o *decretum decisorium*, a więc nie jest to dekret stanowiący zwykle zarządzenie³³. Inaczej niezrozumiała byłaby konieczność motywacji.

Te spostrzeżenia formalne nie mówią jeszcze nic bliższego o naturze substancjalnej jednego i drugiego dekretu. Co więcej, samo zaszerogowanie obu tych rodzajów decyzji do kategorii dekretów ma charakter negatywny w tym sensie, że chodzi o postanowienie władzy sądowej kończące określone postępowanie sądowe, które jednak (postanowienie) nie może być zaliczone do wyroków ostatecznych, bo choć zostało wydane przez kolegium sędziowskie, to jednak nie na drodze sądowej (por. kan. 1607). Tym bardziej nie chodzi o wyrok przedstanowczy, bowiem nie zostaje tu rozstrzygnięta żadna sprawa wpadkowa. Pozostaje więc jedynie kategoria pozostałych orzeczeń sędziowskich, a więc dekretów (kan. 1617). W ten sposób tak potwierdzenie wyroku, jak i skierowanie sprawy do postępowania zwyczajnego zostaje wyrażone przy użyciu tej samej formalnie kategorii aktu prawnego.

Oczywiste jest jednak, że skutki prawne jednego i drugiego typu dekretu są zdecydowanie inne. Zatwierdzenie wyroku ma te same skutki, co drugi wyrok pozytywny³⁴, i zamyka sprawę sądową, podczas gdy dekret kierujący sprawę do postępowania zwyczajnego stwierdza jedynie, że w aktualnym stanie rzeczy wyrok nie może być potwierdzony – co nie stanowi jeszcze niczego, przynajmniej

³¹ W orzecznictwie rotalnym używa się najczęściej terminów *decretum confirmatorium*, *decretum ratihibitionis*. Redakcja publikacji oficjalnych Roty Rzymskiej preferuje jednak w ostatnich latach termin *decretum confirmatorium* (por. np. RRDec., vol. LXXXVIII, s. VIII, n. 20).

³² Jest to logiczna konsekwencja zasad sformułowanych w kan. 1607 i 1617.

³³ Por. kan. 1617.

³⁴ Por. kan. 1684.

definitywnego, o przedmiocie sporu – i wskazuje na konieczność pogłębionego zbadania sprawy na drodze postępowania zwyczajnego. Biorąc więc pod uwagę skutki zarządzenia zawartego w obu rodzajach dekretów, dekret zatwierdzający zbliża się raczej do wyroku definitywnego, podczas gdy drugi typ zarządzenia przypomina raczej zarządzenie zwykłe, choć dokonane odnośnie do meritum sprawy, stąd określanie go jako *decretum non mere ordinatorium*³⁵.

Już ten kontekst zewnętrzny wskazuje na to, że mamy do czynienia z dwoma zasadniczo odmiennymi typami decyzji. Dla pełni obrazu należałoby jednak sięgnąć do samego ich momentu genetycznego, abstrahując tak od autora dekretu (wiadomo, że chodzi o organ władzy sądowej), jak i formy zewnętrznej, w jakiej wyraża się podjęta decyzja, tzn. od samego dekretu i jego struktury. Chodziłoby więc o mechanizm decydujący o tym, dlaczego owocem decyzji sędziowskiej jest w jednym przypadku zatwierdzenie wyroku, a w innym skierowanie sprawy do postępowania zwyczajnego.

Same dekryty rotalne nie podejmują na ogół wykładni zasad regulujących naturę jednego bądź drugiego typu decyzji. Skądinąd jest to zrozumiałe, bowiem nawet w sądownictwie kościelnym, które stara się na ogół o wyczerpujące wskazanie motywów części dyspozycyjnej, i to unikając na ogół hermetycznie zamkniętego języka techniczno-prawnego, tak by same zainteresowane strony mogły się przekonać do słuszności wydanej decyzji, nie ma obowiązku przedstawiania zasad konstytucyjnych wyroku lub dekretu. Jest to raczej kwestia doktrynalna. Tym niemniej nie można nie zwrócić uwagi na często przytaczany *passus*, zaczerpnięty z kan. 1682 § 2: „tribunal [...] suo decreto vel decisionem continenter confirmet vel ad ordinarium examen [...] causam admittat”. Na pierwszy rzut oka mogłoby się więc zdawać, że sędzia jest postawiony wobec alternatywy i ma wybrać jedną z dwóch możliwych opcji: potwierdzić wyrok lub skierować sprawę do postępowania zwyczajnego.

Uważniejsza refleksja wskazuje jednak, że nie chodzi tu o dwie opcje znajdujące się – mówiąc obrazowo – na tym samym poziomie. Dokładniej, przedmiotem decyzji sędziowskiej nie jest wybór jednej z tych możliwości³⁶,

³⁵ Ciekawostkę stanowi fakt, że w praktyce kancelarii Roty Rzymskiej dekryty zatwierdzające były rejestrowane pierwotnie w indeksie wyroków, a dopiero od początku 1997 r. w indeksie dekretów. W konsekwencji dekryty zatwierdzające były pierwotnie publikowane w zbiorze wyroków (1971-1996), a w przyszłości znajdują się w zbiorze dekretów (1997-).

³⁶ Sędzia nie stoi wobec możliwości wolnego wyboru. Zob. dekr. c. *Faltin* z 2 marca 1992 r.: „[...] Tribunal appellationis in confirmanda sententia affirmativa [...] suas conclusiones haurire debere, nedum ex sententia in primo iudicii gradu pro nullitate prolata, sed etiam, immo praecipue ex actis causae universis, perpensis, utique, animadversionibus Defensoris Vinculi Tribunalis appellationis et, si quae sint, etiam partium in causa adnotationibus, ita ut tam vinculi quam partium ius defensionis sartum tectumque servetur.

Praehabitis, igitur, omnibus illis elementis ad certitudinem moralem efformandam, Tribunal appellationis suo Decreto decisionem primi gradus, servatis ceteris omnibus de iure servandis, non potest ad proprium lubitum aut arbitrium continenter non confirmare, quia verbum »confirmet«,

lecz podjęcie decyzji co do pierwszej opcji postawionej przez prawo. Innymi słowy: z punktu widzenia substancjalnego sędzia winien tu ocenić, czy wyrok pierwszej instancji może być zatwierdzony. To jest w gruncie rzeczy pierwszy i jedyny przedmiot władzy sądowej w procedurze skróconej³⁷. Druga opcja, tzn. skierowanie sprawy na drogę postępowania zwyczajnego, jest narzuconą przez prawo konsekwencją decyzji sędziowskiej stwierdzającej, iż wyrok nie może być zatwierdzony. Zasadniczo niepotwierdzenie wyroku³⁸ automatycznie pociąga za sobą skierowanie sprawy do postępowania zwyczajnego. Zasady instytucjonalne procesu skróconego nie pozwalają na inną możliwość, m. in. nie pozwalają na natychmiastowe wydanie wyroku negatywnego. W tym znaczeniu można mówić o precedencji logicznej zatwierdzalności wyroku. Nie oznacza to jednak *favor nullitatis*, tzn. przychyłność do zatwierdzenia wyroku. Do natury władzy sędziowskiej należy sprawiedliwa aplikacja prawa, również na drodze postępowania rewizyjnego, zdeterminowana i w tym przypadku przez *acta et probata*³⁹.

Powyższe uwagi pozwalają więc na jednoznaczne stwierdzenie o daleko idącym zróżnicowaniu substancjalnym obu rodzajów dekretów, a co więcej – z punktu widzenia logicznego decyzji sędziowskiej bardzo istotne jest uwypuklenie pierwszeństwa (logicznego) zatwierdzenia wyroku. Skierowanie sprawy do postępowania zwyczajnego jest jedynie efektem prawnym niezatwierdzenia wyroku.

III. WARUNKI ZATWIERDZALNOŚCI WYROKU

Po wskazaniu na podstawy rozróżnienia i co więcej – zasadniczej odmienności między dekretem zatwierdzającym wyrok pozytywny pierwszej instancji a dekretem kierującym sprawę do postępowania zwyczajnego, należałoby

uti videtur, continet quid praeceptivum et non aliquid mere facultativum vel exhortativum. Ratio est, nam agitur de bono publico deque salute animarum” (Chicagien., B. 13/92, n. 5).

³⁷ Znajduje to również swój wyraz proceduralny. Mianowicie w Rocie Rzymskiej tytuł sprawy *nullitatis matrimonii* otrzymuje precyzację: *praeliminaris: confirmationis sententiae*, gdy sprawa wkracza na tor procesu skróconego.

³⁸ Ten mechanizm nie uaktywnia się jednak, jeśli wyrok pierwszy instancji orzekł nieważność małżeństwa z kilku tytułów nieważności, a sędziowie trybunału apelacyjnego zatwierdzą jeden z tych tytułów. Wówczas niezatwierdzenie pozostałych nie pociąga za sobą konieczności skierowania sprawy do postępowania zwyczajnego, bowiem zostało już osiągnięte *petitum* sprawy.

³⁹ Por.: „Iudices suo arbitrio minime respondere possunt duplici alternativae quaestioni de confirmanda sententia primae instantiae vel de eiusdem causae remissione ad secundum ordinarium examen secundi gradus, sed selectio decisionis pendet a soliditate argumentorum, quibus sententia primae instantiae innititur” (dekr. c. *Colagiovanni*, 20.01.1994, Iolietten. in Illinois, B. 1/94, i.i., n. 1); „[...] sive confirmatio decisionis primae instantiae sive remissio causae ad ordinarium examen alterius gradus haud pendet e mero iudicium arbitrio, sed e firmitate argumentorum, quibus appellata sententia innititur” (dekr. c. *Stankiewicz*, 1.06.1993, Arundellien.-Brichtelmestunen., B. 52/93, n. 7).

przejsć do kwestii bodaj zasadniczej: jakie kryteria musi spełniać wyrok pozytywny pierwszej instancji, by mógł być zatwierdzony w procesie rewizyjnym?

Bezpośredniej odpowiedzi należałoby szukać w motywacji dekretów zatwierdzających, wydawanych przez Rotę Rzymską, a pośrednio tylko w dekretach kierujących sprawę do postępowania zwyczajnego⁴⁰.

Jeśli się weźmie pod uwagę część rozstrzygającą dekretu zatwierdzającego, to niewątpliwie czynnikiem determinującym – choć niejako ponadprawnym – jest pewność moralna, którą wyrobił sobie sędzia w stopniu apelacyjnym⁴¹. Czego jednak ma dotyczyć ta pewność moralna? Odpowiedź najbardziej bezpośrednia jest dana w stwierdzeniu, że sędzia może zatwierdzić wyrok, jeśli osiągnie pewność moralną wobec zadeklarowanej w pierwszym stopniu jurysdykcji nieważności małżeństwa⁴², ewentualnie co do wystarczalności dowodów przynajmniej co do jednego z przyjętych tytułów nieważności⁴³. Te stwierdzenia domagają się jednak precyzacji, bo inaczej mogłaby się zatrzeć różnica między dekretem zatwierdzającym a autonomicznie podjętą decyzją stwierdzającą nieważność małżeństwa, wyrażoną wyrokiem definitywnym. Wypada więc skierować uwagę na sam wyrok, będący bezpośrednim przedmiotem postępowania rewizyjnego i, tym samym, dekretu zatwierdzającego.

⁴⁰ Ta ostrożność metodologiczna jest podyktowana nie tylko odmiennością substancjalno-funkcjonalną obu rodzajów dekretów, ale wynika już z prostej obserwacji, że nieraz te same zastrzeżenia można spotkać w motywacji obu rodzajów dekretów, co oznacza, że niekoniecznie każda racja, dla której sprawa jest skierowana do postępowania zwyczajnego, musi z natury rzeczy sprzeciwiać się zatwierdzeniu wyroku. Na ogół motywacja stosowana w jednym i drugim rodzaju dekretów jest wieloaspektowa, a więc wymagana jest daleko idąca ostrożność w wyciąganiu wniosków.

⁴¹ „Imprimis, prompta confirmatio prioris sententiae affirmativae tunc tantum haberi potest, cum ex actis et probatis constat de adepta certitudine morali. Quod minime censi potest evenisse cum sententia appellata haud nitatur recte principiis iuris et factis. Aliis verbis, cum manet rationale seu prudens dubium de contrario, deest praescripta certitudo moralis, quapropter causa remittenda est ad ordinarium secundi gradus examen” (dekr. c. *Doran*, 15.12.1988, RRDecr., vol. VI, s. 236, n. 2). Por. dekr. c. *Faltin*, 2.03.1992, Chicagien., B. 13/92, n. 5.

⁴² „Ad normam can. 1682 § 2, Tribunal appellationis [...] suo decreto tenetur vel decisionem continenter confirmare vel causam ad ordinarium examen novi gradus admittere, pro certitudine morali obtenta circa declaratam in primo gradu matrimonii nullitatem” (dekr. c. *Corso*, 14.10.1987, RRDecr., vol. V, s. 109, n. 2);

„Iudices Tribunalis appellationis quidem sententiam pro matrimonii nullitate confirmare possunt tantum si ad certitudinem moralem perveniant quoad nullitatem matrimonii (cf. can. 1608, § 1)” (dekr. c. *Caberletti*, 6.03.1998, Lycien., B. 22/98, n. 2);

„[...] iudices appellati tantummodo si certitudinem moralem de matrimonii nullitate attigerint, sententiam confirmare possunt” (dekr. c. *Caberletti*, 20.05.1998, Amalphitana-Caven., B. 43/98, n. 2).

⁴³ Por. „Turnus decretum dabit, quo vel sententiam primae instantiae continenter confirmet, si ex firmitate probationum et argumentorum valeat certitudinem moralem adipisci circa matrimonii nullitatem ex adducto capite iam declaratam, vel [...]” (dekr. c. *Pompedda*, 24.10.1997, Bononien., B. 88/97, n. 3);

„[...] iuxta moralem certitudinem probationis capitis accusati vel minus, quoad matrimonii nullitatem in primo iurisdictionis gradu declaratam” (dekr. c. *Alwan*, 11.04.1997, Duluthen., B. 44/97, n. 5).

Wyrok ostateczny, stwierdzający nieważność małżeństwa, zawiera zwykle dość obszerną motywację⁴⁴, dotyczącą tak wykładni prawa, jak i stanu faktycznego, co prowadzi ostatecznie do podjęcia decyzji wyrażonej w części dyspozycyjnej wyroku. Z tego punktu widzenia należy odnotować niektóre dekrety *coram Stankiewicz*, w których ponens podkreślił związek między pewnością moralną (uzyskaną przez sędziego w stopniu apelacyjnym) a należycie uzasadnioną częścią dyspozycyjną wyroku pozytywnego⁴⁵: ona to bowiem stanowi decyzję sędziowską (*pronuntiatio iudicum*)⁴⁶ do odróżnienia od jej motywacji.

Dekrety zatwierdzające stawiają zwykle w centrum uwagi zatwierdzany wyrok, tym niemniej nie twierdzi się dziś, by wystarczała sama ocena wyroku; konieczne jest również wzięcie pod uwagę całości akt⁴⁷. Tu dochodzi do sformułowania następnego, istotnego kryterium szczegółowego, mianowicie konieczności weryfikacji, czy motywy, o które się opiera część dyspozycyjna wyroku, są rzeczywiście uzasadnione w danym przypadku⁴⁸. Nie wystarcza jednak motywacja sumaryczna – bierze się bowiem pod uwagę tak motywy

⁴⁴ Gdy idzie o niektóre polskie sprawy, które wpłynęły w ostatnich latach do Roty, różne turnusy rotalne wyraziły uwagi krytyczne co do motywacji wyroków, zarzucając przede wszystkim motywację zbyt schematyczną i nie wyrażającą *de facto* przekonania sędziego niższej instancji co do znaczenia przypisywanego poszczególnym motywom, por.: G. Erlbach, *Polskie sprawy o nieważność małżeństwa z kan. 1095 w świetle orzecznictwa Roty Rzymskiej*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” (Lublin) 8(1998), nr 11, s. 36 nn.

⁴⁵ Zob.: „Iudices Tribunalis appellationis e tenore can. 1682, § 2 possunt eam continenter confirmare per decretum, si ex firmitate argumentorum, quibus pars dispositiva sententiae innitur, moralem certitudinem circa declaratum matrimonii nullitatem consequi valeant (cfr. can. 1608, § 1)” (23.05.1989, Petropolitana in Insula Longa, B. 27/89, n. 3);

„In hoc autem brevi ordine iudiciali... continenter confirmare per decretum, si ex firmitate argumentorum, quibus pars dispositiva eiusdem decisionis innitur, moralem certitudinem circa declaratum matrimonii nullitatem consequi valeant (cfr. can. 1608 § 1)” (28.05.1991, Pueblen., B. 24/91, n. 6);

„[...] confirmare potest per decretum, si ex firmitate motivorum, quibus pars dispositiva sententiae innitur, moralem certitudinem consequi possit circa declaratum matrimonii nullitatem ex capite adducto (cf. can. 1608 § 1)” (24.10.1996, Matriten., B. 65/96, n. 3).

⁴⁶ Zob.: „[...] Tribunal appellationis decreto suo tenetur vel appellatum decisionem continenter confirmare vel... idque pro firmitate argumentorum, quibus pronuntiatio Iudicum primi gradus innitur” (dekr. c. *Stankiewicz*, 22.03.1990, Chicagien., B. 20/90, n. 2).

⁴⁷ Zob.: „Confirmetur igitur oportet sententia illa quae sive in iure sive in facto, vel attentis cunctis causae actis, videatur solido niti fundamento atque argumenta praebuerit concludentia pro nullitate matrimonii declaranda” (dekr. c. *Pompedda*, 27.03.1984, RRDecr., vol. II, s. 42, n. 6);

„Iudices enim Tribunalis appellationis ex ipso examine sententiae primae instantiae, cum actis causae collatae, moralem certitudinem adipisci debent circa nullitatem matrimonii ex determinato capite declaratum (can. 1608, §§ 1-3), ut eam continenter confirmare possint” (dekr. c. *Stankiewicz*, 1.06.1993, Arundellien.-Brichtelmestunen., B. 52/93, n. 7).

⁴⁸ Niektóre dekrety c. *Stankiewicz* podkreślają właśnie, że liczy się *firmitas argumentorum*.

Por.: „[...] decisionem continenter confirmare vel causam ad ordinarium examen secundi gradus admittere; idque pro firmitate argumentorum, quibus pronuntiatio Iudicum primi gradus innitur (can. 1682, § 2)” (dekr. c. *Stankiewicz*, 22.03.1990, Chicagien., B. 20/90, n. 2);

prawne, jak motywy faktyczne⁴⁹, choć wiadomo, że na ogół te ostatnie sprawiają najwięcej trudności. Dopiero aplikacja motywów prawnych do ustaleń faktycznych, tzn. wynikających *ex actis et probatis*⁵⁰, stanowi podstawę racjonalnego orzeczenia sądowego⁵¹. W ten sposób wynik dochodzenia sądowego stanowi podstawę konkluzji sędziowskiej w ten sposób, że umożliwia uzyskanie pewności moralnej przez sędziego, który wydał wyrok. W konsekwencji właściwie przedstawione motywy wyroku stanowią fundament pewności moralnej, którą winien uzyskać sędzia wyższej instancji⁵². Wyrok poddany zatwierdzeniu stanowi w ten sposób klucz do lektury akt sądowych przez sędziego na stopniu apelacyjnym.

Z tego punktu widzenia wyrok pierwszej instancji może zostać zatwierdzony jedynie wtedy, jeśli jest poprawny *ad intra* i *ad extra*⁵³, tzn. jeśli jest spójny i logiczny w swym sylogizmie wewnętrznym oraz w konfrontacji z aktami sprawy⁵⁴.

„[...] continenter confirmare per decretum, si ex firmitate argumentorum, quibus pars dispositiva eiusdem decisionis innitur, morale certitudine circa declaratum matrimonii nullitatem consequi valeant (cfr. can. 1608 § 1)” (dekr. c. *Stankiewicz*, 28.05.1991, Pueblen., B. 24/91, n. 2); por. dekr. c. *Stankiewicz*, 23.05.1989, Petropolitana in Insula Longa, B. 27/89, n. 3.

⁴⁹ Por.: „[...] pro firmitate argumentorum tam in iure quam in facto potissimum allatorum, quibus sententia primi gradus innitur” (dekr. c. *Stankiewicz*, 3.04.1992, Sacramenten., B. 27/92, n. 5);

„Confirmetur igitur sententia illa quae sive in iure sive in facto, vel attentis cunctis causae actis, videatur solido niti fundamento atque argumenta praebuerit concludentia pro nullitate matrimonii declaranda” (dekr. c. *Civili*, 4.03.1998, Pragen., B. 19/98, n. 6);

„[...] cum constet de firmitate sive in iure sive in facto argumentorum quibus appellata sententia usa est in pertractando ac definiendo [...] capite defectus discretionis iudicii” (dekr. c. *Pinto*, 20.03.1998, Meliten., B. 23/98, n. 4).

⁵⁰ Por. kan. 1608 § 2.

⁵¹ Por.: „si adducta argumenta in sententia ex actis comprobata exstent vel... iidem significant ostendantque in actis re exstare comprobationes indiciaque quae valde suadent firmitatem admissi nullitatis capitis” (dekr. c. *Turnaturi*, 23.10.1997, Dunen. et Connoren., B. 83/97, n. 6).

⁵² Wydaje się, że wystarcza właśnie pewność moralna, osiągnięta przez sędziego na stopniu apelacyjnym, bez wymagania jakiejś pewności kwalifikowanej. W odmiennym zda się znaczeniu por.: „Bene considerata prima decisione, Iudex eam decreto minime confirmare debet, nisi forte nullitatis caput sibi videtur esse evidens et plene demonstratum a sententia appellata” (dekr. c. *Alwan*, 12.12.1997, Calgarien., B. 107/97, n. 4); dekr. c. *Alwan*, 19.05.1998, Meliten., B. 42/98, n. 5.

⁵³ Por. również często używane wyrażenie *argumenta concludentia*, np.: „Confirmetur [...] oportet sententia illa quae sive in iure sive in facto, vel attentis cunctis causae actis, videatur solido niti fundamento atque argumenta praebuerit concludentia pro nullitate matrimonii declaranda” (dekr. c. *Pompedda*, 27.03.1984, RRDecr., vol. II, s. 42, n. 6).

⁵⁴ „Cum decisio iudicialis nititur sive motivis iuris sive facti, haec duo sunt potiora elementa specificie examinanda. Pressius, iudex in gradu appellationis in decisione praevia capienda perpendere debet an sustineatur principia iuridica in sententia appellata adhibita et – quod ordinare maioris est momenti – an applicatio iuris ad factum seu facti speciem concretam sustineatur sive intrinsece (i.e. quod attinet ad logicam internam sententiae examinatae) sive extrinsece (i.e. relate

Czasem pojedyncze stwierdzenia zawarte w dekretach rotalnych mogłyby sprawiać wrażenie, że sędzia w aplikacji kan. 1682 § 2 winien osiągnąć pewność moralną bezpośrednio z przedstawionych środków dowodowych⁵⁵ lub z dowodów i argumentacji⁵⁶. Jeśli się jednak weźmie pod uwagę powyżej przedstawione zasady, wydaje się, że nie ulega wątpliwości, iż dowody należy odnieść do wyroku będącego przedmiotem oceny, a co za tym idzie – dowody czy argumentacje nie mogą stanowić przesłanek do własnej oceny ze strony sędziego w procesie skróconym, co prowadziłoby do samodzielnej decyzji odnośnie do meritum sprawy legalnej jedynie w procesie zwyczajnym⁵⁷. Tak więc na polu postępowania rewizyjnego sędzia nie może dojść bezpośrednio do konkluzji, iż została stwierdzona nieważność małżeństwa⁵⁸, choć nic nie stoi na przeszkodzie, by po części dyspozycyjnej dekretu zatwierdzającego zostało umieszczone dodatkowe stwierdzenie (deklaracja) o nieważności małżeństwa⁵⁹. W każdym bądź razie ostatni element wykracza już poza zakres ściśle pojętego dekretu

ad universa causae acta, seu acta et probata). Hoc ultimum presupponit – saltem ad confirmationem sententiae primi gradus – rite expletum processum primi gradus” (dekr. *c. Erlebach*, 4.12.1998, Campifontis in Illinois, B. 99/98, n. 5).

⁵⁵ Por.: „[...] si ex firmitate probationum moralem certitudinem adipisci valeat de matrimonii nullitate in primo iudicii gradu iam declarata (cf. can. 1608 §§ 1-2)” (dekr. *c. Stankiewicz*, 25.04.1997, Alexandrina, B. 41/97, n. 4); dekr. *c. Stankiewicz*, 30.01.1998, Romana, B. 5/98, n. 4.

⁵⁶ Por.: „[...] si ex firmitate probationum et argumentorum valeat certitudinem moralem adipisci circa matrimonii nullitatem ex adducto capite iam declaratam” (dekr. *c. Pompedda*, 24.10.1997, Bononien., B. 88/97, n. 3).

⁵⁷ Do rzadkości należą decyzje, które sprawiają wrażenie, że potwierdzenie wyroku nastąpiło na skutek zupełnie autonomicznego procesu oceniającego. Zob. części dyspozycyjne w tym duchu: „sententiam primi gradus diei 27 octobris 1994 confirmandam esse, in casu, cum constet de matrimonii nullitate, ob [...]” (*c. Pinto*, 25.10.1996, Neapolitana, A. 100/96, n. 10);

„confirmandam esse sententiam diei 17 februarii 1997 quae tamquam in prima instantia affirmative edixit ex capite defectus discretionis iudicii mulieris conventae, cum constet de matrimonii nullitate, in casu” (*c. Pinto*, 20.03.1998, Meliten., B. 23/98, n. 21).

⁵⁸ Prawdę mówiąc, niektóre dekry zatwierdzające, opublikowane w *Decisiones seu sententiae*, mają część dyspozycyjną tego typu. Z tekstów oryginalnych wynika jednak, że mamy tu do czynienia zapewne z błędami redakcyjnymi, popełnionymi w trakcie przygotowywania do druku właściwych tomów. Zob. np. tekst oryginalny: „Quae cum ita sint, iidem Patres de Turno, attente perspectis animadversionibus defensoris vinculi, eiusque cum causae actis comparatis, decreverunt: memoratam decisionem Tribunalis Enuguen. primae instantiae, metum reverentialem in actricem illatum respicientem, ratam habendam, ideoque constare de matrimonii nullitate, in casu” (*c. Parisella*, 29.03.1984, por. zredukowany i zmodyfikowany tekst w RRDec., vol. LXXVI, s. 216, n. 17).

Podobnie zdarzyło się z dekretem zatwierdzającym *c. Funghini* z 30 października 1985 r. i *c. de Lanversin* z 8 kwietnia 1987 r., opublikowanymi w kolejnych tomach RRDec.: vol. LXXVII (s. 467, n. 12) i vol. LXXIX (s. 249, n. 14).

⁵⁹ Por. np.: „Sententiam [primi gradus] continenter confirmandam esse, ideoque constare de matrimonii nullitate, in casu” (dekr. zatw. *c. Huber*, 28.09.1995, RRDec., vol. LXXXVII, s. 533, n. 16); „sententiam primi gradus [...] confirmandam esse, in casu, ideoque constare de matrimonii nullitate in casu” (dekr. zatw. *c. Pinto*, 6.10.1995, tamże, vol. LXXXVII, s. 545, n. 10);

zatwierdzającego i ma charakter raczej wyjaśniający części ściśle dyspozycyjno-deklaracyjnej.

Podkreślenie procesu logicznego wyroku będącego przedmiotem rewizji oraz jego zasadnego oparcia na aktach sprawy nie powinno bynajmniej prowadzić do wniosku, iż sędzia apelacyjny musi zatwierdzić cały wyrok⁶⁰ albo skierować sprawę do postępowania zwyczajnego. *De facto* nieraz rotalne dekrety zatwierdzające podchodzą krytycznie do pewnych elementów motywacyjnych zatwierdzanych wyroków i podają własną ocenę czy interpretację faktów bądź zastrzeżenia co do przeprowadzenia procesu od strony formalnej⁶¹. Nie ma tu sprzeczności z tym, co zostało powiedziane wyżej, jeśli sędzia apelacyjny przyjmuje za uzasadnioną zasadniczą strukturę rozumowania sędziego niższej instancji.

Excursus: czy jest możliwe zatwierdzenie równoważne? Kwestia możliwości ekstensywnego zatwierdzenia wyroku została podniesiona w dekrete *coram Bruno* z 30 kwietnia 1993 r., w którym została rozstrzygnięta skarga o nieważność dekretu zatwierdzającego, wydanego przez lokalny trybunał apelacyjny. Dekret rotalny utrzymywał, że między dekretem zatwierdzającym a wyrokiem zatwierdzanym winna istnieć przynajmniej zgodność substancjalna co do tego samego tytułu nieważności⁶².

To twierdzenie, na pierwszy rzut oka dość ryzykowne, trzeba jednak rozumieć w kontekście sprawy. W zakresie, który nas interesuje, nieważność małżeństwa została tam zaskarżona „ob [...] incapacitatem contrahendi ad normam can. 1095”. W wyroku natomiast stwierdzono: „Affirmative, seu constare de matrimonii nullitate, in casu, ex capite defectus matrimonialis consensus ob ...incapacitatem contrahendi ad normam can. 1095 n. 1; ad can. 1095, nn. 2 et 3, provisum in primo”⁶³. Trybunał apelacyjny zdecydował natomiast, że sentencja pierwszej instancji „[...] ratam habendam esse tantum quoad can. 1095, nn. 2 et 3”⁶⁴.

„confirmandam esse sententiam diei 16 augusti 1996 quae tamquam in prima instantia affirmative edixit ex capite defectus discretionis iudicii ex parte conventae, cum constet de matrimonii nullitate, in casu” (dekr. c. *Turnaturi*, 23.10.1997, *Dunen. et Connoren.*, B. 83/97, n. 22).

⁶⁰ Odmiennego zdania jest S. Ciesielski (*Postępowania apelacyjne*, s. 133 n.) i chyba T. Pawluk, który wyrażenie „continenter” w kan. 1682 § 2 interpretuje jako „w całości” (*Prawo kanoniczne*, t. IV, s. 324).

⁶¹ Por. c. *Pompedda*, 17.06.1985, RRDec., vol. LXXVII, s. 292, n. 22; c. *Funghini*, 30.10.1985, tamże, vol. LXXVII, ss. 462n., n. 4; c. *Jarawan*, 16.04.1986, tamże, vol. LXXVIII, s. 283, n. 2; c. *de Lanversin*, 8.11.1988, tamże, vol. LXXX, s. 618, n. 10.

⁶² „Inter decretum ratihabitionis et sententiam affirmativam primi gradus adsit oportet saltem conformitas substantialis decisionis circa idem nullitatis caput” („*Monitor ecclesiasticus*” 119[1994], s. 324, n. 6).

⁶³ Tamże, s. 320, n. 2.

⁶⁴ Tamże, s. 321, n. 2.

Sędziowie rotalni nie uważali jednak, by lokalny trybunał apelacyjny wykroczył poza granice instytucjonalne dekretu zatwierdzającego, ponieważ stwierdzenie nieważności małżeństwa z powodu braku wystarczającego używania rozumu (kan. 1095 n. 1) pociąga za sobą w sposób konieczny również brak wystarczającego rozeznania krytycznego i niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich (kan. 1095 n. 2-3), a więc sąd pierwszej instancji słusznie mógł stwierdzić, iż „ad can. 1095 nn. 2 et 3, *provisum in primo*”, co oznaczało wydanie wyroku pozytywnego również co do kan. 1095 n. 2-3, biorąc pod uwagę stwierdzenie nieważności małżeństwa na podstawie kan. 1095 n. 1. W konsekwencji nie ma trudności, by trybunał apelacyjny zatwierdził tylko w części wyrok pozytywny pierwszego stopnia. W tym przypadku w dekrete zatwierdzającym zostało stwierdzone jedynie ograniczone zatwierdzenie części dyspozycyjnej wyroku pierwszej instancji. Bardziej więc niż o zatwierdzeniu równoważnym, można by mówić – w kontekście przedstawionego dekretu *coram Bruno* – o zatwierdzeniu substancjalnym lub zwyczajnie o zatwierdzeniu częściowym⁶⁵.

Podobna kwestia pojawiła się na tle rotalnego dekretu zatwierdzającego *coram Caberletti* z 28 listopada 1997 r. W pierwszej instancji spór został zawiązany w formie pytania: „Czy stwierdza się nieważność małżeństwa z powodu symulacji całkowitej ze strony powoda; *subordinate* z powodu wykluczenia poszczególnych dóbr ze strony tego samego powoda”⁶⁶. Wyrok odpowiedział następnie w części dyspozycyjnej: „Stwierdza się nieważność małżeństwa z powodu symulacji całkowitej ze strony powoda. Tak więc odpowiada się na pierwszą zawiązaną wątpliwość: pozytywnie. *Iam provisum* co do wykluczenia poszczególnych dóbr ze strony tego samego powoda”⁶⁷.

⁶⁵ Trzeba jednak pamiętać, że przedmiotem bezpośrednim wspomnianego dekretu *c. Bruno* była odpowiedź na zaskarżenie nieważności dekretu zatwierdzającego, a nie sama wykładnia granic zatwierdzalności wyroku. Ocena legalności zatwierdzenia częściowego w tego typu sytuacji wymaga szczegółowego zapoznania się z motywacją zatwierzonego wyroku, a w szczególności z motywami owego *provisum in primo* co do kan. 1095 n. 2-3. Może się bowiem zdarzyć, że sędzia pierwszej instancji – pomijając już fakt niewłaściwości ogólnikowego zawiązania sporu z kan. 1095 – podejdzie do kwestii w sposób zupełnie formalny: stwierdzi (*in iure* oraz *in facto*) nieważność małżeństwa z kan. 1095 n. 1, po czym – bez dalszej analizy – doda, że co do pozostałych dwóch numerów kan. 1095 *provisum in primo*. W takim wypadku istnieje również stwierdzenie nieważności małżeństwa z kan. 1095 nn. 2-3, ale na podstawie mechanizmu ściśle prawnego, funkcjonującego jedynie pod warunkiem istnienia przesłanki z kan. 1095 n. 1. Jeśli więc sędzia w stopniu apelacyjnym stwierdzi, że nie może zatwierdzić wyroku pierwszej instancji z kan. 1095 n. 1, wówczas nie może też zatwierdzić stwierdzenia nieważności z dwóch pozostałych numerów kan. 1095, jeśli one opierają się wyłącznie na rozumowaniu formalnym. Konieczne są bowiem jeszcze elementy faktyczne. I dopiero przedstawienie tych ostatnich w wyroku pierwszej instancji może pozwolić na jego zatwierdzenie.

⁶⁶ „Se consti della nullità del matrimonio per simulazione totale da parte dell'uomo attore; subordinatamente per simulazione dei singoli bona da parte del medesimo”.

⁶⁷ „Consta della nullità del matrimonio per simulazione totale da parte dell'uomo attore. Si risponde, pertanto, al primo dubbio concordato: Affermativamente. *Iam provisum* per la simula-

Wspomniany dekret *coram Caberletti* zatwierdził wyrok pierwszej instancji, stanowiąc: „Affirmative, seu sententiam [...] confirmandam esse et ad mentem: mens autem est sententiam primi gradus ratam esse habendam quatenus declarantem matrimonii nullitatem ex capite exclusionis boni fidei ex parte viri actoris”⁶⁸.

Biorąc pod uwagę części dyspozycyjne obu decyzji, jawi się pewna trudność co do tytułu wykluczenia *bonum fidei*, jako że nie do końca jest jasne, czy wyrok pierwszej instancji rzeczywiście wypowiedział się pozytywnie co do tego tytułu nieważności. Podporządkowane ustawienie zawiązania sporu i wyrażenie *iam provisum* w wyroku co do tytułów podporządkowanych, podczas gdy pierwszorzędny tytuł nieważności uzyskał odpowiedź pozytywną, pozwalałoby przypuszczać na pierwszy rzut oka, że wspomniani sędziowie pierwszej instancji nie zamierzali wypowiadać się co do symulacji częściowych. Jednak w takim wypadku winni by użyć wyrażenia *non proponi* lub równoznacznego. Wyrażenie *iam provisum* oznaczałoby decyzję wyrażoną włącznie, co byłoby dopuszczalne jedynie wtedy, gdyby się stało na stanowisku, że symulacja całkowita absorbuje z konieczności poszczególne symulacje parcjalne, co na ogół nie jest jednak przyjmowane.

Ta trudność została rozwiązana przez wzięcie pod uwagę motywacji wyroku pierwszej instancji, która w części *in facto* wyraźnie uznawała za udowodnione przynajmniej wykluczenie nierozzerwalności i wierności ze strony powoda⁶⁹. Określenie *iam provisum* oznaczało więc rzeczywiście decyzję włącznie co do symulacji częściowych, przyjętych w zawiązaniu sporu. W konsekwencji dekret zatwierdzający mógł słusznie ograniczyć się tylko do jednego z tytułów, który otrzymał wyrok pozytywny.

Na marginesie tych dekretów rodzi się spontanicznie refleksja o potrzebie jasnego precyzowania przedmiotu sporu i unikania podporządkowanego ustalania tytułów nieważności w zawiązaniu sporu, jeśli nie jest to niezbędnie konieczne. Konsekwentnie, część dyspozycyjna wyroku winna być jednoznaczna. Gdyby jednak zaistniała wątpliwość co do zakresu wyroku, trybunał apelacyjny mógłby najpierw zadeklarować w samym dekrete zatwierdzającym zakres wyroku pierwszej instancji, a następnie przystąpić do właściwej analizy w myśl kan. 1682 § 2.

zione dei singola bona da parte del medesimo” (dekr. c. *Caberletti*, 28.11.1997, Baren.-Bituntina, B. 102/97, n. 1).

⁶⁸ Tamże, n. 10.

⁶⁹ Tamże, n. 8.

IV. SKIEROWANIE SPRAWY DO POSTĘPOWANIA ZWYCZAJNEGO

Dla równowagi obrazu wydaje się użyteczne pobieżne choćby wskazanie elementów przemawiających przeciw zatwierdzeniu wyroku i tym samym postulujących skierowanie sprawy do postępowania zwyczajnego.

Na mocy alternatywy ustalonej w kan. 1682 § 2 sprawa winna być z zasady skierowana do postępowania zwyczajnego, jeśli nie zachodzą okoliczności pozwalające na zatwierdzenie wyroku⁷⁰. To kryterium negatywne jest ogólnie ważne, niektóre jednak dekryty podjęły trud formułowania kryteriów pozytywnych i bardziej szczegółowych.

Logiczną jest rzeczą, że przede wszystkim silnym argumentem przemawiającym za skierowaniem sprawy do postępowania zwyczajnego jest brak zgodności między częścią dyspozycyjną wyroku a motywacją wyroku, tak co do motywów prawnych, jak faktycznych⁷¹, a więc gdy problematyczny jest tok rozumowania wyroku mającego być zatwierdzonym⁷². Nie wystarcza jednak sama spójność wewnętrzna wyroku. Szczególne znaczenie posiada oparcie wyroku o *acta et probata*, dlatego za skierowaniem sprawy do postępowania zwyczajnego przemawia niewłaściwa ocena materiału dowodowego w wyroku

⁷⁰ Por. „Iudices Tribunalis appellationis [...] possunt eam continenter confirmare per decretum, si... secus causam ipsam ad ordinarium examen novi gradus admittere debent” (dekr. c. *Stankiewicz*, 23.05.1989, Petropolitana in Insula Longa, B. 27/89, n. 3); dekr. c. *Stankiewicz*, 24.10.1996, Matriten., B. 65/96, n. 3;

„[...] iudices appellati tantummodo si certitudine moralem de matrimonii nullitate attigerint, sententiam confirmare possunt” (dekr. c. *Caberletti*, 20.05.1998, Amalphitana-Caven., B. 43/98, n. 2).

⁷¹ „Ad ordinarium e contra examen novi gradus causa admittenda sit oportet, si difficultates sententia ostendat in sua argumentatione aut... vel conclusio decisionis pro nullitate actis non sufficienter suffulta appareat” (dekr. c. *Pompedda*, 27.03.1984, RRDecr., vol. II, s. 42, n. 6);

„Secus enim, exstantibus potissimum infirmis argumentis et factis non probatis, in quibus sententia primae instantiae consistit, iidem Iudices alterius instantiae causam ipsam ad ordinarium secundi gradus examen admittere tenentur” (dekr. c. *Stankiewicz*, 28.05.1991, Pueblen., B. 24/91, n. 6); Por. dekr. c. *Doran*, 15.12.1988, RRDecr., vol. VI, s. 236, n. 2.

⁷² „Bene considerata prima decisione, Iudex eam decreto minime confirmare debet, nisi forte nullitatis caput sibi videtur esse evidens et plene demonstratum a sententia appellata. Ast vero, si quaedam menda in primae curae decisione vel in instructoria adessent, aut argumenta obscura exstarent decisio primae instantiae confirmari umquam posset; eo in casu, haec causa ad ordinarium examen admitti debet” (dekr. c. *Alwan*, 12.12.1997, Calgarien., B. 107/97, n. 4);

„Confirmetur igitur sententia illa quae sive in iure sive in facto, vel attentis cunctis causae actis, videatur solido niti fundamento atque argumenta praebuerit conclusivam pro nullitate matrimonii declaranda. Ad ordinarium e contra examen novi gradus causa admittenda sit oportet, si difficultates sententia ostendat in sua argumentatione vel conclusio decisionis pro nullitate actis non sufficienter suffulta appareat” (dekr. c. *Civili*, 4.03.1998, Pragen., B. 19/98, n. 6).

pierwszej instancji⁷³, a zwłaszcza brak wystarczających dowodów⁷⁴. W ostatnim przypadku wskazane jest oczywiście uzupełnienie instrukcji procesowej⁷⁵. Pewne znaczenie może mieć również uzasadniona opozycja strony pozwanej, jeśli np. bez własnej winy miała utrudniony udział w procesie pierwszej instancji i dopiero w ramach apelacji sygnalizuje gotowość przedstawienia środków dowodowych.

Niektóre trudności mogą być jednak pokonane przez trybunał apelacyjny w ramach instytucjonalnych procedury rewizyjnej. Ostatecznie więc sprawa musi być skierowana do postępowania zwyczajnego, jeśli trudności wynikające z samego wyroku lub z wyroku skonfrontowanego z aktami sprawy nie mogą być pokonane w ramach procesu skróconego⁷⁶, albo jeśli tak czy inaczej nie zostanie osiągnięta pewność moralna co do zasadności konkluzji wyroku podanego rewizji⁷⁷.

V. KONIECZNOŚĆ MOTYWACJI

Obecnie nie ma wątpliwości, że tak dekrety zatwierdzające, jak i dekrety kierujące sprawę do postępowania zwyczajnego winny być umotywowane⁷⁸, i to

⁷³ Por.: „[...] sententia confirmari non potest si in actis ac in probationibus vitia adsint vel si elementa colligenda sint ad certitudinem moralem in animo iudicium constituendam, vel si sententia appellata pravitate habeat in aestimatione casus probationum” (dekr. c. *Alwan*, 31.03.1998, Venetiarum in Florida, B. 28/98, n. 5).

⁷⁴ W takim przypadku wyrok – mimo iż wewnątrznie bez zarzutu – w rzeczywistości nie posiada mocy dowodowej. Por.: „Secus enim, exstantibus potissimum infirmis argumentis et factis non probatis, in quibus sententia primae instantiae consistit, iidem Iudices alterius instantiae causam ipsam ad ordinarium secundi gradus examen admittere tenentur” (dekr. c. *Stankiewicz*, 28.05.1991, Pueblen., B. 24/91, n. 6).

⁷⁵ „Iudices enim Tribunalis appellationis ex ipso examine sententiae primae instantiae, cum actis causae collatae, moralem certitudinem adipisci debent circa nullitatem matrimonii ex determinato capite declaratam (can. 1608, §§ 1-3), ut eam continenter confirmare possint. Secus causam remittere tenentur ad ordinarium examen secundi gradus, ad removendas nempe forte occurrentes difficultates, potissimum vero ad complendas et corroborandas haud sufficientes probationes” (dekr. c. *Stankiewicz*, 1.06.1993, Arundellien.-Brichtelmestunen., B. 52/93, n. 7).

⁷⁶ „Si enim rati habitioni sententiae obstant difficultates, quae in processu breviori explanari nequeunt, causa remittenda est ad ordinarium iuris tramitem, quo aptius omnes dubitationes amoveri possint” (dekr. c. *Stankiewicz*, 20.06.1985, RRDecr., vol. III, s. 168, n. 3); dekr. c. *Alwan*, 11.04.1997, Duluthen., B. 44/97, n. 5.

⁷⁷ Bliżej na temat motywacji dekretów kierujących sprawę do postępowania zwyczajnego w orzecznictwie rotalnym zob.: G. Erlebach, *I motivi di rinvio ad esame ordinario nella giurisprudenza della Rota Romana*, w: AA.VV., *La procedura matrimoniale abbreviata* (can. 1682 § 2 e art. 58 § 2 delle norme rotali), (Studi giuridici, 49), Città del Vaticano 1998, s. 38-56.

⁷⁸ Pontificia Commissio Decretis Concilii Vaticani II Interpretandis, odpowiedź z 14 lutego 1974 r., AAS 66(1974), s. 463.

pod sankcją nieważności⁷⁹. Jednak według kan. 1617 wymóg motywacji jest spełniony również przez odesłanie do motywów podanych w innym akcie. Powstaje więc pytanie, czy ten sposób motywacji „odsyłającej” może być zastosowany w dekretach, o których tu mowa?

Odpowiedź jest dość jednoznaczna, gdy idzie o dekrety kierujące sprawę do postępowania zwyczajnego. W ich przypadku sędzia jest zobowiązany niejako z samej natury tego aktu do przedstawienia racji, uzasadniających taką a nie inną decyzję. Potrzeba motywacji własnej wynika przede wszystkim z przedmiotu tego dekretu, sprzeciwiającego się w pewnym sensie wyrokowi poddanemu rewizji, a więc z pewnością sędzia – autor dekretu – w procesie motywacyjnym nie może odesłać do motywów wyroku, przynajmniej w sensie globalnym. Większe znaczenie ma jednak okoliczność, że dekret kierujący sprawę do postępowania zwyczajnego⁸⁰ winien dać wyraz oceny aktu sprawy, dokonanej przez kolegium sędziowskie, tak by zainteresowane strony mogły w miarę możliwości podjąć odpowiednie kroki w trakcie procesu zwyczajnego⁸¹. Została wprowadzić podniesiona możliwość odwołania się do uwag obrońcy wężła małżeńskiego⁸², ale w praktyce rotalnej sędziowie przytaczają motywacje własne, nawet jeśli zaczerpnięte z uwag obrońcy wężła małżeńskiego czy z uwag strony pozwanej.

Gdy idzie natomiast o dekrety zatwierdzające, odpowiedź na postawioną kwestię jest nieco trudniejsza. Przede wszystkim należy zauważyć zasadniczą

W orzecznictwie rotalnym zob. np.: „Non solummodo decretum confirmatorium sed etiam decretum admissionis ad examen ordinarium motiva exponere debet (cf. responsum Pont. Commissionis decretis Concilii Vaticani II interpretandis, confirmatum a Summo Pontifice die 14 februarii 1974, Communications, 1974, p. 148), ita ut praesertim pars actrix apte comprehendat quanam sint obstacula ad sententiam affirmativam prioris iudicii gradus confirmandam, ideoque idonee providere valeat, aut causae renuntiet, si casus fieret” (dekr. c. *Erlebach*, 4.12.1998, Campifontis in Illinois, B. 99/98, n. 4).

⁷⁹ Pontificia Commissio Decretis Concilii Vaticani II Interpretandis, odpowiedź z 1 lipca 1976 r., AAS, 68(1976), s. 635.

W niektórych przypadkach Rota stwierdziła nieważność dekretów zatwierdzających, wydanych przez lokalne trybunały apelacyjne, właśnie z powodu braku motywacji; por. np. dekr. c. *Doran*, 30.06.1989, Burlingtonen., B. 39/89; dekr. c. *Faltin*, 12.06.1990, Bostonien., B. 34/90. W literaturze kanonistycznej zob.: *Mendonça*, *The Functional Aspects*, s. 360 n.

⁸⁰ Ze względu na przedmiot specyficzny dekretów, kierujących sprawę do postępowania zwyczajnego, należałoby uznać, że ich motywację we właściwym tego słowa znaczeniu stanowią te motywy, które referują racje braku zatwierdzenia. Tak więc częste uwagi, że w wyroku pierwszej instancji zostały poprawnie przedstawione zasady prawne, oznaczają jedynie, że z tego punktu widzenia trybunał apelacyjny nie widzi powodu do skierowania sprawy do postępowania zwyczajnego.

⁸¹ „Quod decretum, si sententiam affirmativam primae instantiae non confirmet, summarie saltem exprimere debet motiva non confirmationis, ita ut pars quae se gravatam putet, in novo ordinario causae examine Turni difficultates superare valeat, si et quatenus, per novas probationes vel argumentationes” (dekr. c. *Corso*, 14.10.1987, RRDecr., vol. V, ss. 109n., n. 2).

⁸² Por. dekr. c. *Faltin*, 2.03.1992, Chicagien., B. 13/92, n. 6b.

zgodność przedmiotu materialnego wyroku i dekretu zatwierdzającego, tzn. stwierdzenie nieważności małżeństwa; różni je tylko przedmiot formalny w znaczeniu aspektu specyficznego wydania decyzji. To stwarza podstawę do zbieżności motywacji.

W orzecznictwie rotalnym zarysowały się dwie pozycje co do wspomnianej kwestii. Dekret *coram Faltin* z 2 marca 1992 r. utrzymywał zdecydowanie konieczność motywacji własnej i tym samym wykluczał możliwość odniesienia się do motywów zatwierdzanego wyroku⁸³. Z kolei niektóre dekrety *coram Stankiewicz* są przychylnie takiej możliwości, o ile sędzia apelacyjny podziela motywy zatwierdzanego wyroku⁸⁴.

Wydaje mi się, że zasadniczo można się zgodzić z ostatnią opinią. W gruncie rzeczy może się zdarzyć, że trybunał apelacyjny w określonym przypadku całkowicie podziela motywację zatwierdzanego wyroku, a więc mógłby się odwołać tak do motywów prawnych, jak faktycznych tego wyroku. To jednak nie zwalnia sędziego w stopniu apelacyjnym od choćby sumarycznego stwierdzenia tego faktu i odwołania się do kan. 1682 § 2. Dopiero w ten sposób może być skonstruowany syllogizm właściwy dla dekretu zatwierdzającego, odpowiadający jego odmienności formalnej od (drugiego) wyroku pozytywnego. Samo bowiem odwołanie się do wyroku zatwierdzanego oznaczałoby faktyczne wydanie decyzji co do meritum sprawy, tzn. drugiego wyroku.

ZAKOŃCZENIE

Celem przeprowadzonej refleksji nie było integralne przedstawienie rozumienia dekretu zatwierdzającego, kończącego procedurę skróconą w sprawach

⁸³ Por.: „cum decretum confirmationis sit actus iuridicus Tribunalis appellationis, ideoque actus autonomus ac independens a Tribunali primi iudicii gradus, uti pronum est, non sufficit, ut fiet remissio sic et simpliciter „ad motiva in alio actu expressa”, seu in sententia ipsa, prouti saepe saepius apud nonnulla tribunalia ecclesiastica hisce ultimis annis minus recte asseritur. Quod reapse admitti nequit. Nam hoc in casu haberetur eiusdem sententiae reduplicatio, seu bis in idem!

Si verum esset, sufficere sic et simpliciter decretum ad motiva in sententia ipsa expressa remittere, tunc iure ac merito quaeri potest: Ad quid inservit decretum confirmationis? In iure, etenim, numquam bis in idem admittitur” (dekr. c. *Faltin*, 2.03.1992, Chicagien., B. 13/92, n. 6b).

⁸⁴ „Cum vero decretum, quo decisio affirmativa primae instantiae continenter confirmetur, sit decisorium, rationes seu motiva decidendi saltem summarie exprimere debet, vel ad motiva confirmatae sententiae remittere, si eadem pariter comprobet (cf. can. 1617)” (dekr. c. *Stankiewicz*, 19.06.1997, Neapolitana, B. 50/97, n. 4);

„Quodsi Turnus sententiam affirmativam primae instantiae iuxta ritum breviorum ratam habeat, in decreto confirmatorio rationes seu motiva decidendi saltem summarie exprimere teneatur, nisi ad motiva confirmatae sententiae remittere malit, si rationes iuris et facti inibi allatas plene comprobet (cf. can. 1617)” (dekr. c. *Stankiewicz*, 30.01.1998, Romana, B. 5/98, n. 4).

o nieważność małżeństwa. Już samo osadzenie tego tematu w kontekście orzecznictwa rotalnego wskazuje na uwypuklenie aspektów praktycznych, użytecznych przede wszystkim dla sędziów kościelnych w trybunałach apelacyjnych, a pośrednio również dla sędziów sądów pierwszej instancji, tak by owo *ministerium iustitiae* było służbą jak najbardziej skuteczną.

Jak się okazuje, mimo zgodności co do zasadniczych aspektów instytucjonalnych, w praktyce rotalnej pojawia się wiele aspektów szczegółowych, które stymulują niewątpliwie refleksję doktrynalną nad naturą dekretu zatwierdzającego. Bodaj najbardziej interesująco jawi się kwestia samych granic dyskrecjonalności sędziego w postępowaniu rewizyjnym, gdy idzie o zatwierdzenie lub nie wyroku pierwszej instancji. To znaczy chodzi o to, jak należy rozumieć granice dopuszczalnej oceny własnej zatwierdzanego wyroku i całości akt sprawy, łącznie z apelacjami oraz uwagami stron prywatnych i obrońcy wężła małżeńskiego, jeśli sędzia trybunału apelacyjnego nie podziela w całości rozumowania przedstawionego w wyroku pierwszej instancji. Innymi słowy, gdzie tkwi granica między zwykłym dekretem zatwierdzającym a ewentualnym wyrokiem⁸⁵ (w sensie materialnym), choć formalnie wyrażonym w postaci dekretu zatwierdzającego. Zapewne sami sędziowie trybunału apelacyjnego winni stwierdzić, czy wyrok mający być zatwierdzony, dostarcza podstaw pewności moralnej albo konieczna jest bardziej pogłębiona analiza akt sprawy. Kontekstem dalszym tej decyzji są ponadto sprzeczne interesy publiczne i prywatne. Do sędziego jednak należy podjęcie właściwej decyzji.

THE CONFIRMATORY DECREE (CAN. 1682, PAR. 2 CIC) IN THE LIGHT OF ROTAL JURISPRUDENCE

Summary

This paper treats the essential aspects of an abbreviated procedure, especially the form of the judicial decision which consists in approving the verdict rendered in first instance. The theoretical considerations of the author are placed in the context of an ample rotal jurisprudence. The study, therefore, has special practical value, being an important aid especially to ecclesiastical judges and tribunals of appeal.

Translated by Jan Kłós

⁸⁵ De Diego-Lora celnie podkreślił, że sędziowie trybunału apelacyjnego – biorąc pod uwagę ewentualne apelacje, *animadversiones* obrońcy wężła małżeńskiego i uwagi stron, jeśli zostały przedstawione – na nowo muszą podjąć kwestię raz już rozpatrzoną (C. de Diego-Lora, *Komentarz do kan. 1682*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. IV-2, Pamplona 1996, s. 1922).

AMBROGIO ESZER

Rzym

MIRACOLI ED ALTRI SEGNI DIVINI

CONSIDERAZIONI DOMMATICO-STORICHE CON SPECIALE RIFERIMENTO ALLE CAUSE DEI SANTI¹

„Se uno dicesse che non può esserci nessun miracolo, e quindi che tutti i racconti di essi, compresi quelli contenuti nella Sacra Scrittura, devono essere relegati tra le favole o i miti; oppure che i miracoli non si possono mai con certezza e che quindi con essi non si può provare legittimamente l'origine divina della religione cristiana, sia scomunicato”².

1.1. Chi è adetto allo svolgimento di Cause dei Santi, sente sovente la domanda preoccupata: „Ma il miracolo è ancora necessario?” Onde non c'è da meravigliarsi che persone fuori della Chiesa cattolica considerino il miracolo una faccenda superata, in realtà non esistente, eliminata dallo sviluppo delle scienze naturali. Anche all'interno della Chiesa, il dubbio si è fatto larga strada. Da una parte vediamo all'opera una teologia antropocentrica ed immanentista la quale non è neanche interessata in un rapporto diretto con il mondo trascendente; dall'altra parte non manca un'esegesi che esclude radicalmente tutti i miracoli, anche quelli di Nostro Signore, che vengono interpretati nell'uno o nell'altro modo ma in ogni caso non come avvenimenti straordinari, soprannaturali che superino l'ordinamento normale della natura. Se teologi ed altri intellettuali „cattolici” convincono il popolo cattolico che il miracolo è faccenda impossibile, irrazionale, anzi non desiderabile, i fedeli si rassegnano, non chiedendo più aiuto in forma di segni divini o di miracoli, questi, in conseguenza, non accadono più. Numerose Cause soffrono di tale stato delle cose. Senonché non si tratta di esigenze burocratiche di Curia romana. Si tratta invece di una parte della fede cristiana vale a dire, della fede nei miracoli che costituiscono

¹ Rielaborazione ampliata dello stesso articolo, pubblicato in: *Studi in onore del Card. Pietro Palazzini*, Pisa 1987, pp. 129-158.

² Conc. Vat. I, sess. III=Denzinger-Schönmetzer 3034; cfr. 3009.

un forte motivo di speranza in un mondo che esiste senza limite nel tempo, coesistendo col nostro mondo, destinato a sparire. Infatti Cristo non è il prodotto della prima comunità dei fedeli, in realtà qualche guru psicanalista, curante solo mali psicogeni. Cristo resta sempre Dio onnipotente ed onnisciente, in grado di prevedere lo sviluppo, anche delle scienze naturali. Se non lo fosse sarebbe un mentitore ed ingannatore. Naturalmente, anche il Concilio ecumenico Vaticano II vide in Gesù, non un qualsiasi guaritore bensì il divino taumaturgo e portatore del Regno, dicendo, ad es., nella Costituzione dommatica sulla Chiesa, I, 5: „Miracula etiam Jesu Regnum iam in terris pervenisse comprobant: „Si in digito Dei eicio daemonia, profecto pervenit in vos Regnum Dei” (Lc.11,20; cfr. Mt.12,28)”.

1.2. Prima di entrare nell'argomento, occorre ricordare che per la beatificazione di un o di una donna non martire viene attualmente richiesto l'avvenimento di un miracolo e per la canonizzazione quello di un altro. Il Papa, in virtù del carisma pontificio, può naturalmente dispensare da entrambi, ma resta la questione se un aumento di simili dispense gioverebbe all'alto prestigio dei beati e santi, considerando che, come è ben noto, la Chiesa ha accolto nel calendario festivo dei suoi fedeli di rito bizantino i nomi di santi orientali, anche del periodo dopo lo scisma del 1054³. La Chiesa ortodossa russa, almeno da quando la canonizzazione dei servi di Dio in quel paese è stata centralizzata, ne esamina soprattutto i miracoli, ed in assenza di essi, le autorità delle medesima Chiesa non prendono neanche in considerazione una Causa. Durante l'800, accanto all'inchiesta sui miracoli, quella sulle virtù del candidato ha acquistato via via importanza, anche nella Chiesa russa⁴. Ma se la Chiesa

³ Su questo vedi: Y. Congar, *À propos des saints canonisés dans les Églises orthodoxes*, „Revue des sciences religieuses” 22(1948), pp. 240-259. L'occasione della seconda edizione di questo articolo s'era offerta a cagione delle pubblicazioni, nel 1940, del Litourgikon di s. Giovanni Crisostomo, con le giornate liturgiche di alcuni di questi santi. Cfr. B. Schultze, *Santità e santi fuori della Chiesa Cattolica*, „Unitas” XVII(1962), pp. 112-129. Quest'ultimo autore avverte però: „per renderci ragione di questo riconoscimento cattolico di santi separati, che esso è piuttosto di natura pratica che morale [...]” (p. 125).

⁴ V. Vasil'ev, *Istorija kanonizacij russkich svjatyč*, in: *Čtenija v Imperatorskom Obscestva istorij i drevnost'ej Rossiskich pri moskovskom universitete 1893 god*, kniga tretja, Moskva 1893, pp. 1-256; E. E. Golubinskij, *Istorija kanonizacij svjatyč v Russkoj cerkvi*; in: *Čtenija* 1903, pp. 1-600; P. Peeters, *La canonisation des saints dans l'Église russe. Note complémentaire*, in: A. B. XXXVIII(1920), pp.172-176. In quest'ultima „nota”, l'a. parla esclusivamente della canonizzazione del popolarissimo eremita Serafino di Sarov, avvenuta nel 1903, sebbene il corpo non ne fosse stato trovato bene conservato. Una commissione vescovile ebbe accertato ben 94 miracoli. Ma al S. Sinodo, ancora una volta, oltre ai miracoli serve, alla stregua di fondamento della sua decisione, soltanto la fama di santità del monaco, mentre la questione dell'esercizio delle virtù eroiche rimase praticamente inosservata. Cfr. anche J. Bris, in: *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. II, 2, col. 1666-1670. S. Serafino non fu però l'unico ad essere canonizzato nella Chiesa ortodossa russa, prima della Rivoluzione d'Ottobre. Nel 1977-1978, la Chiesa patriarcale di Mosca prese la decisione di canonizzare il metropolita Innokentij (Veniaminov), definito „Apostolo

cattolica desidera che i suoi santi e beati siano, se non venerati, almeno rispettati in Oriente, essa non potrà rinunciare al miracolo come elemento decisivo nel procedimento per accertare la santità di un confessore o di una donna non martire. Per giunta va detto che attualmente per la beatificazione di un martire non viene più chiesto un miracolo. Ciò corrisponde all'uso della Chiesa antica, che considerava il martirio l'ultima τελείωσις vuol dire perfezione nella testimonianza della carità del Signore. Tale venerazione immediata dopo la morte si delinea già nel martirio di s. Policarpo di Smirne⁵. Ma soltanto il crescere della venerazione, i miracoli perpetrati sulla tomba del martire, i pellegrinaggi provenienti da terre lontane facevano del martire un santo della Grande Chiesa⁶. Cos, anche oggi, per la canonizzazione del martire viene chiesto un miracolo.

2.1.1. Non occorre sottolineare che tutti i miracoli veri che sono accaduti nella storia ed accadono ancora oggi furono o vengono perpetrati da Dio. Al santo o servo di Dio spetta soltanto il ruolo di intercessore. Egli che è vicino al Signore perchè gli rassomiglia in modo perfetto può chiedere un segno o miracolo, atto della misericordia divina. Qualcheduno disse che Dio fa i miracoli per aiutare gli uomini, non per offrire qualche prova in una Causa di beatificazione. Detto assai spiritoso! Senonché Dio onnipotente può benissimo ordinare il fine primario e quello secondario del miracolo, visto che lui è anche infinitamente sapiente. La Divina Provvidenza non è fissata ad un unico scopo d'una sua azione. Ma torniamo ai miracoli di Cristo perché, come abbiamo già detto, se essi non vengono riconosciuti, nessun miracolo dietro invocazione di un santo o servo di Dio potrà essere riconosciuto.

2.1.2. Uno dei massimi ostacoli contro il riconoscimento di qualsiasi miracolo nell'ambito del cristianesimo cattolico viene costituito dall'opinione superstiziosa secondo cui le scienze moderne, specialmente la fisica, escluderebbero radicalmente ogni possibilità d'un miracolo perché in esse si rifletterebbe il carattere granitico delle leggi della natura, irremovibili; o che la scienza, nel corso della sua evoluzione sarà in grado di spiegare o, magari di ripetere tutti gli eventi, finora dichiarati miracolosi. Qui si rivela però un certo ritardo di fase, soprattutto nei teologi ed intellettuali che difendono tale opinione e,

dell'America settentrionale e della Siberia" (G. Seide, *Geschichte der russischen orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis in die Gegenwart*, Wiesbaden 1983, pp. 117 e 194. Riguardo alla prassi della Chiesa ortodossa della Grecia vedi: Χρυσοστόμου Παπαδοπούλου, *Περί της ἀνακηρύξεως ἁγίων ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ μετ' ἐπιμέτρου περὶ τοῦ πολέμου τῶν Δατινῶν κατὰ τῆς μνήμης τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Παλαμά, Ἐν Ἀθῆναις 1934*. Come si vede dal titolo dell'opuscolo, qui si tratta soprattutto della discutibile canonizzazione del metropolita Gregorio Palamas.

⁵ Cfr. K. B a u s, *Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Grosskirche*, ed. H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. I, Freiburg-Basel-Wien 1962, pp. 334-336.

⁶ H. Marrou, in: *The Christian Centuries*, vol. I (*The First Six Centuries*), London 1978², pp. 314-319.

spesse volte si definiscono uomini di progresso, essendosi adattati all'ideologia scienziata dominante tra le masse, ma non più tra gli stessi scienziati⁷. In tal modo, simili „progressiti” rimangono fedeli ad un'ideologia scienziata, non più propagata da numerosi importanti rappresentanti delle scienze naturali. Comunque gli scienziati, generalmente non si pronunciano in pubblico su problemi ideologici mentre teologi ed intellettuali spesso si aggrappano ad un'immagine del mondo che è stata attuale nell'800. Secondo tale ideologia scienziata che era anche quella di Carlo Marx, la natura è pervasa da un radicale determinismo, e rende impossibile ogni eccezione dall'ininterrotta catena della causalità, interpretata nel senso esclusivo della causa efficiens mentre le *causae formalis, finalis et materialis* sono praticamente dimenticate. A sentire Sir Isaac Newton (1642-1724), Iddio aveva, sì, creato le leggi della natura, rendendole allo stesso tempo assolute. „Secondo Newton, le leggi assolute sono note a un osservatore sovrumano, Dio, le cui osservazioni dello spazio e del tempo sono assolute. E la formulazione ideale delle leggi matematiche e scientifiche di quest'universo è costituita dalle leggi che Dio può ottenere dalle sue misurazioni assolute. Soltanto conoscendo il moto della terra in relazione all'osservatore fisso, Dio, l'uomo potrebbe tradurre le sue leggi nella loro vera forma. Vediamo allora che il pensiero scientifico newtoniano si fondava in definitiva su assunti metafisici implicanti Dio, lo spazio assoluto, il tempo assoluto e leggi assolute”⁸. Come si vede subito, qui Dio, in più di una maniera, viene messo sullo stesso livello delle sue creature e pensato anche in guisa di un osservatore fisso, residente in un determinato punto dell'universo; si tratta quindi di un'idea velatamente antropomorfa di Dio che, inoltre, lo sottomette ad un determinismo che sarebbe stato creato da lui stesso. Gottfried Wilhelm Leibniz che insegnava la distinzione tra la scienza di Dio ed i decreti della sua volontà, quindi l'assoluta libertà del Creatore nei confronti della creatura, non è stato determinista. Senonché la sua celebre dottrina sulla continuità che si cristallizzò nella massima „natura non facit saltus”, è stata spesso usata alla stregua di prova „per dimostrare l'impossibilità dei miracoli

⁷ Tale ritardo di fase riesce essere un fenomeno, tipico in comunità religiose i cui membri per un lungo lasso di tempo resistono a determinati elementi dottrinali, veri e falsi, per aggrapparsi poi tanto più tenacemente ad essi, una volta che sono stati assorbiti dal tessuto sociale della comunità, difendendoli con zelo religioso. Un processo di assorbimento di questo genere, quello della ricezione delle scienze sociologiche ed umane, oltre il concetto di una super efficienza nel corso degli studi teologici, ha avuto conseguenze tanto gravi quanto negativi per il ministero delle anime e fu realizzato e sostenuto dalle autorità ecclesiastiche, malgrado il giudizio negativo di sociologi di chiara fama (W. Weber, *Wenn aber das Salz schal wird ...*, *Der Einfluss sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches Sprechen und Handeln*, Würzburg 1984, pp. 35 ssg.).

⁸ M. Kline, *La matematica nella cultura occidentale (I fatti e le idee. Saggi e biografie 331)*, Milano 1979². Riguardo all'idea della causalità vedi: G. M. Galili, *L'idea di causalità nella conoscenza scientifica*, Firenze 1973, p. 100: „Da Galileo in poi, la parola „causa”, usata senza specificazione, suole indicare ciò che Aristotele chiamava „causa efficiente”.

li”⁹. Eppure lo stesso Leibniz ammette espressamente l’esistenza dei miracoli, ed è alla luce della sua teologia che si deve interpretare la sua filosofia, non al contrario, visto che egli è stato un uomo profondamente credente¹⁰. Le due posizioni del pensatore sassone non si contraddicono perché, se è vero che la natura non fa dei salti, è anche vero che nessuno non ha mai sostenuto che la natura facesse i miracoli. Invece è Dio che li fa.

2.1.3. Riguardo all’opinione secondo cui le scienze moderne avrebbero escluso ogni possibilità del miracolo bisogna ricordare che gli uomini dell’800 s’erano fatto un’immagine della materia, estremamente compatta e composta da atomi, legati l’uno all’altro con una specie di uncini e magliette che hanno ancora spaventato un giovane liceale di nome Werner Heisenberg. Poi la scoperta del quanto energetico da parte di Max Planck, della meccanica dei quanti, nonché del principio di indeterminazione da parte di Heisenberg hanno infatti distrutto l’idea della compattezza della materia e della causalità nel senso dell’assoluto determinismo della fisica galileo-newtoniana. Albert Einsein ha tentato di fare obiezioni alla nuova fisica nucleare, ma fu già Niels Bohr che gliene presentò una prova la quale si basava proprio sulla Teoria generale della relatività¹¹. Ciò che aveva spinto Heisenberg all’esclamazione, „credo di aver

⁹ Leibniz pronunciò il famoso principio nell’introduzione ai *Nouveaux essais sur l’entendement par l’auteur du système de l’harmonie préétablie*, che furono pubblicati soltanto nel 1765 (D. O m e r o B i a n c a, *Nota storica, parte seconda. Scritti filosofici di Gottfried Wilhelm Leibniz*, vol. II, Torino 1979, p. 15). Esso recita così: „En un mot, les perceptions insensibles sorts d’un aussi grand usage dans la pneumatique (philosophie de l’esprit) que les corpuscules dans la physique, et est également déraisonnable de rejeter les uns et les autres, sous prétexte qu’elles sont hors de la portée de nos sens. Rien ne se fait tout tout d’un coup et c’est une de mes grandes maximes et de plus vérifiées que la nature ne fait jamais desauts. J’appelais elle la loi de continuité” (G. W. L e i b n i z, *Nouveaux essais sur l’intendement humain*, Paris s.a., p. 17).

¹⁰ „De Reliquiis non est cur multa addamus. Dum iis tamquam instrumentis miracula patrasse constat exemplum ossium Elisaei. Itaque in in pretio haberi, et coram ipsis non minus quàm coram imaginibus cum ad quem pertinent honorari fas erit postquam venerationem Sanctis rectè exhiberi, modo certi limites praescripti serventur, ostendimus” (*Système religieux de Leibnitz publié d’après le manuscrit originai par l’abbé Lacroix*, traduit par A. de Broglie, Paris 1846, pp. 170 e 172). Si tratta della citazione di 2 Re 13, 14-21. Cfr. A. E s z e r, *II „Systema theologicum” di G. W. Leibniz*, in: Autori vari, *Miscellanea Bruno Gherardini* (Studi tomistici 61), Città del Vaticano 1996, pp. 193-217; qui: p. 206 e n. 46.

¹¹ A. H e r m a n n, *Die Jahrhundertwissenschaft. Werner Heisenberg und die Physik seiner Zeit*, Stuttgart 1977, pp. 97-98; M. G. G a l l i, *L’idea*, p. 204: „Ed allora, se negli anni 1926-27 è caduta l’idea di determinismo, lo storico della scienza può dire che è caduta l’idea di causalità. Il valore del concetto di causa, inteso come relazione tra agente e paziente, appariva a tutti molto più discutibile”. Sullo spavento del giovane Heisenberg vedi: W. H e i s e n b e r g, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1966, p. 40; Cfr. B. P h i l b e r t, *Der Dreieine. Anfang und Sein. Die Struktur der Schöpfung*, Stein am Rhein 1987⁷, pp. 504-505: „Queste relazioni $\dot{E} \cdot t = h$ e $p \cdot x = h$ significano che ad un deviatmento d’energia \dot{E} riguardo ad h appartiene sempre un corrispondente deviatmento nello spazio x . Ciò significa che il prodotto proveniente da un’indeterminazione d’energia \dot{E} ed un’indeterminazione del tempo t appartenente alla prima così come anche di una

distrutto la causalità (nel senso della fisica classica)”, era il fatto che nello spazio subnucleare causa ed effetto stanno cambiando rapidamente e continuamente. Le parole di M. G. Galli O.P. intorno al libero arbitrio umano potrebbero riferirsi, anche al libero arbitrio di Dio: „La nuova scienza crea indubbiamente una atmosfera spirituale più favorevole all’ammissione del libero arbitrio, in quanto rimuove quella che per secoli è stata la più grave obiezione contro di esso. Questo risultato è molto importante”¹².

2.1.4. Ciò che vale per la fisica nucleare e subnucleare, vale anche riguardo a quella del a quella del makrokosmos: Con la sua Teoria ristretta della relatività, „Einstein abolì i concetti di spazio e tempo assoluti di cui Newton aveva avuto bisogno per definire a le vere leggi dell’universo. Accettando il fatto che due osservatori che si muovono l’uno relativamente all’altro saranno in disaccordo circa le misurazioni di spazio e tempo, egli introdusse le nozioni di lunghezza locale e di tempo locale. Due osservatori che siano in quiete l’uno relativamente all’altro saranno d’accordo sulla distanza e sul tempo fra due eventi. Questa distanza e questo tempo sono la distanza e il tempo locale per questi osservatori. Due osservatori che siano in moto l’uno relativamente all’altro otterranno misurazioni diverse della distanza e del tempo. Le misurazioni di ciascuno di essi saranno la sua lunghezza locale e il suo tempo locale. In altri termini, gli uomini vivono in in mondi spazio-temporali diversi”¹³.

Nella sua Teoria generale della relatività, lo stesso Einstein, scoprendo una terza geometria non-euclidica, dopo quelle di Lobacevskij e Bolyai e di Riemann, rese superflua „la dottrina sulla forza di gravità, proposta da Newton a fondamento della meccanica celeste; il movimento dei corpi celesti viene spiegato nel concetto dello spazio-tempo curvo, ponendo poi l’equivalenza fra massa e energia e fra gravitazione ed inerzia”¹⁴. Tuttavia la Teoria della relatività non apre la porta al relativismo. Non „tutti i sistemi sono uguali” ma „ogni sistema può essere scelto come sistema di relazione”¹⁵. Ci sono infatti

indeterminazione d’impulso p ed un’indeterminazione dello spazio (e luogo) x è sempre uguale al quanto energetico h . Di un avvenimento (Geschehen), corrispondente al dualismo di onda-corpuscolo si può quindi ottenere, alla stregua di un principio, l’una misura solamente con tanto più grande esattezza quanto più indeterminata riesce essere l’altra, appartenente canonicamente alla prima. Il caso limite della perfetta esattezza dell’una misura è perciò inevitabilmente collegato con l’illimitata indeterminazione dell’altra canonicamente collegata con la prima. Ecco la relazione di indeterminazione”. Infatti tale relazione ha eliminato definitivamente „l’idea di determinismo” sulla quale si basano tante obiezioni alla possibilità del miracolo.

¹² M. G. Galli, *L’idea*, p. 251.

¹³ M. Kline, *La matematica*, p. 405.

¹⁴ Cfr. *ibidem*, pp. 409-414. E ancora si parla della causalità (nel senso galileo-newtoniano): „La teoria della relatività sconvolge uno fra gli assunti filosofici fondamentali della scienza, la relazione di causa ed effetto. Nella concezione usuale di questa relazione, la causa di un effetto precede necessariamente quest’ultimo. In accordo con la nuova teoria l’ordine dei due eventi non è più assoluto” (*ibid.*, p. 414).

¹⁵ B. und K. Philberth, *Das All. Physik des Kosmos*, Stein am Rhein 1982, p. 114.

leggi matematiche che valgono per tutti questi sistemi, come anche la meccanica quantistica segue leggi matematiche „di ferro”. D'altronde, se non vi fossero simili leggi non potrebbe neppure esistere un'eccezione da esse vale a dire, il miracolo. Non va però dimenticato che già il sistema tolemaico era matematicamente ineccepibile! Per giunta va detto che il concetto della vera realtà supera quella della realtà empiricamente afferabile e matematicamente descrivibile: Bernard Espagnat, parlando del reale „velato”, difende, con l'esclusione del realismo prossimo e del realismo fisico, un realismo non-fisico che cerchi il reale al di là della fisica e della scienza fisica: „Secondo la tesi qui proposta di un realismo remoto e non fisico, l'essere (o realtà intrinseca) resta certamente la spiegazione unica dell'esistenza di regolarità nei fenomeni osservati, ma gli elementi di tale realtà non sono riferibili a concetti tratti dall'esperienza comune (quali idea di cavallo, di „piccolo grano”, ecc.) nè a entità matematiche localizzate. La nostra tesi non dovrà per forza avere un'utilità scientifica, perchè la scienza, come si è visto, per sua stessa natura deve limitarsi alla realtà empirica. Unico suo obiettivo (ma importante!) è di arrivare a una spiegazione esplicita di quelle famose regolarità, cos bene riassunte dalla scienza”¹⁶.

2.1.5. Mentre ormai sembra essere abbastanza chiaro che le leggi della natura, osservate nello spazio della nostra vita, valgono soltanto per un determinato settore della medesima natura e perciò sono non assolute bensì statistiche, occorre prendere di mira, ancora un altro argomento, quello cioè di parlare della „scienza” come se tutte le discipline naturali formassero una specie di colosso invincibile che stia schiacciando tutto ciò che ha da fare con la fede e specialmente con la fede nei miracoli. Senonché tale colosso risulta essere soltanto un costrutto ideologico. Anche Paul K. Feyerabend, già professore di epistemologia alla Università di California e all'Eidgenössische Technische Hochschule di Zurigo, osserva: „Alcuni scienziati vedono la scienza come un rullo compressore che appatisce ogni cosa sul suo percorso [...]. Ma è proprio questa „tirannia” o, come direi piuttosto io, questa complessità della vita reale (che è una vita fra cose particolari) a mantenere le nostre menti flessibili ed evitare che restino troppo colpite da somiglianze e legalità solo apparenti. Inoltre, nelle scienze umane sarebbe non solo poco saggio ma anche immorale e tirannico „annientare” punti di vista individuali solo perchè non si adattano a quadri generali di „crescente potere esplicativo”.

La terza obiezione all'idea che la scienza abbia un predominio su tutte le altre forme di vita viene dall'area della metodologia: la fittizia unica „scienza”, che si suppone escluda ogni altra cosa, semplicemente non esiste. Gli scienziati hanno preso idee da molti campi diversi, i loro punti di vista si sono spesso scontrati con il senso comune e con dottrine stabilite, ed essi hanno sempre

¹⁶ B. d'Espagnat, *Alla ricerca del reale. Fisica e oggettività*, Torino 1983, p. 213.

adattato le loro procedure al campito in esame. Non c'è un unico „metodo scientifico”, ma una buona dose di opportunismo, qualsiasi cosa può andar bene, qualsiasi cosa, cioè, che possa produrre un avanzamento della conoscenza come è intesa da un particolare ricercatore o di una particolare tradizione di ricerca. In pratica la scienza spesso oltrepassa i confini che certi scienziati e filosofi cercano di tracciare sulla sua via e diventa un'indagine libera, senza restrizioni. Ma una simile indagine non può negare Re 1; al contrario, Re 1 è uno dei suoi ingredienti più importanti. Non è la scienza ad essere chiusa, ma un'ideologia che ne isola alcune parti e le irrigedisce col pregiudizio e l'ignoranza.

La scienza moderna è andata molto avanti nello smantellamento di questa ideologia. Ha rimpiazzato le „leggi eterne di natura” con processi storici. Ha creato una visione del mondo. Ha creato una visione del mondo che sembra comportare l'idea una volta „ripugnante” di un inizio nel tempo. Ha sostituito una vecchia, rozza e ingenua distinzione soggetto – oggetto con un'organizzazione dei fatti molto più sottile e non facilmente comprensibile (complementarietà). Ha sottolineato l'esigenza di rendere la soggettività non solo un oggetto ma anche un agente della ricerca „scientifica”¹⁷. In questo contesto sembra essere molto rilevante ciò che dice il nostro filosofo agnostico sul comportamento di determinati teologi moderni nei confronti della sullodata ideologia: „I teologi cattolici e protestanti sono divenuti abbastanza remissivi nei confronti delle scienze. Essi suppongono che argomenti scientifici contro un qualche punto di vista possano eliminarlo una volta per tutte e che nessuno riuscirà a guadagnar nulla da un'ulteriore difesa. Ma se ci sono scienziati che non accettano il verdetto di altri scienziati loro colleghi, che continuano a coltivare idee poco rispettabili e che, grazie a questa loro ostinazione pervengono di tanto in tanto a grandi successi, perché dovrebbero essere più arrendevoli i teologi, tanto più se si considera che hanno non solo una metodologia, ma anche una concezione dell'uomo ossia un elemento di cui si sente fortemente la mancanza nelle scienze”¹⁸.

2.1.6. Non c'è più dubbio che l'odierna scienza si sia liberata da una fatale sicurezza assoluta, basata sul determinismo e stia riscoprendo, nel nome dell'oggettività, i limiti della propria competenza, lasciando l'ultimo giudizio ad un'altra istanza vale a dire, quella della metafisica. E siccome la realtà del miracolo supera i limiti, non solo della natura fisica bensì anche della metafisica, in fin dei conti, il giudizio su di essa spetta al Magistero della Chiesa,

¹⁷ P. Feyerabend, *Addio alla ragione (Farewell to Reason)*, Roma 1990, pp. 35 e 37.

¹⁸ P. Feyerabend, *Scienza come arte*, Roma-Bari 1984, pp. 65-66 n. 44. Cfr. anche *ibid.*, p. 11 n.17: „I teologi che fondano le loro idee su testi sacri non sono tenuti a limitarsi a questioni di etica ma possono competere con le idee più avanzate delle scienze fisiche. Un tale coraggio si trova però raramente fra i moderni pensatori religiosi (in Occidente; le religioni orientali si lasciano meno impressionare dai risultati conseguiti dalle scienze)”.

nonché ai teologi in armonia con esso. Onde Léopold Sabourin S.J. afferma giustamente: „Sebbene noi non conosciamo i limiti positivi della natura, noi conosciamo alcuni dei suoi limiti, ad es. il fatto che una volontà umana non sarà mai in grado di calmare una tempesta sul mare o suscitare un tale dalla morte. Inoltre, la possibilità dell'evoluzione infinta delle scienze viene presto citata ma non è mai il pericolo di un generale pessimismo nei confronti delle scienze”¹⁹. Tutto ciò non prova né l'esistenza né la possibilità dei miracoli bensì soltanto la falsità delle sedicenti prove contro di essi, portate avanti nel nome della scienza moderna e del progresso dell'umanità, anche da parte di non pochi teologi. Del resto, annota il Sabourin, che, come esistono i fanatici della fede, così vi esistono anche i fanatici dell'incredulità che si mettono automaticamente in una posizione moralmente superiore a quella del credente, chiedendo con tracotanza da quest'ultimo prove che essi non sarebbero mai in grado di offrire. Per convincere persone di tal genere, il credente dovrebbe ripetere in laboratorio ogni miracolo di Gesù benché lo stesso credente non abbia mai sostenuto di poter fare miracoli per forza propria.

2.1.7. Naturalmente esistono anche altre obiezioni contro la possibilità dei miracoli sebbene nessuna di esse faccia tanta impressione sulla massa dei fedeli non colti e colti quanto lo faccia il mito delle scienze naturali. Così una nota tesi, difesa anche da teologi altolocati, dice che Iddio può agire, soltanto tramite cause secondarie perchè altrimenti egli correggerebbe se stesso vale a dire, il suo proprio ordine della natura. Senonché, a parte il fatto che Dio creò il mondo dal nulla e senza alcuna interferenza di cause secondarie, con il miracolo egli non corregge se stesso, rettificando l'evoluzione normale del mondo, bensì per dare segni inequivoci che rendono il suo messaggio credibile all'uomo, chiamato a divenire socio ovvero „partner” del Creatore e Redentore²⁰.

2.1.8. Un altro ostacolo alla fede dei miracoli è la teoria secondo cui essi potrebbero essere causati da processi parapsicologici. A questa dottrina il teologo François Reckinger ha dedicato la sua particolare attenzione. Fra l'altro, egli reputa la dottrina di Béla Weissmahr secondo cui un intervento immediato di Dio nella natura va escluso perchè „in tal modo Iddio diventerebbe una forza della natura, nella serie delle altre” e, non sarebbe più il

¹⁹ L. Sabourin, *The Divine Miracles discussed and Defended*, Roma 1977, pp. 16-17. Sui „fanatici dell'incredulità” vedi *ibid.*, p. 58.

²⁰ F. Reckinger, *Wenn Tote wieder leben. Wunder: Zeichen Gottes oder PSI?*, Aschaffenburg 1995, pp. 29-30, 91-92 en.196, dove l'autore refuta la teoria di Béla Weissmahr secondo cui un intervento immediato di Dio nella natura è impossibile, perchè in tal modo „Iddio diventerebbe una forza della natura nella serie delle altre” e non sarebbe più il sempre perfettamente trascendente Creatore di cielo e terra. Ma, come rileva Reckinger, se Dio al suo intervento sentisse una „ripercussione” vale a dire, effetti da parte delle creature, subendo qualche mutamento, la tesi sarebbe vera; d'altronde nessuno è in grado di provare che l'immediata attività di Dio, senza una simile ripercussione sia impossibile. L'idea che Iddio possa renderci, in un certo senso, dipendenti dalle sue creature, contraddice alla sua assoluta trascendenza ed onnipotenza.

sempre perfettamente trascendente Creatore di cielo e terra. Ma, come rivela Reckinger, se Dio al suo intervento risentisse una „ripercussione” vale a dire, effetti da parte delle creature, subendo qualche mutamento, la suindicata dottrina potrebbe sembrar essere verosimile. Invece nessuno è in grado di provare l'esistenza di una simile „ripercussione” in Dio e, l'intervento di Dio non contraddice in alcun modo alla sua trascendenza. Ciò che sta a monte di questa ed altre simili teorie, è un sottile antropomorfismo che attribuisce a Dio certi tratti umani. Ma mentre questa ipotesi non ha potuto guadagnare un vasto pubblico quella intorno alla parapsicologia trova non pochi applausi tra i fedeli cattolici benché il suo ascendente sia minore di quello esercitato dalle ideologie scientiste. R. Bultmann aveva dichiarato: „Malattie e le loro guarigioni hanno le loro cause naturali [...]. Con ciò i miracoli del Nuovo Testamento sono sfiniti (erledigt) come tali e chi tenta di salvare la loro storicità, ricorrendo alla soggezione e cose simili, conferma soltanto ciò che è stato detto”²¹. Così riesce esser spazzato via, anche il più grande dei miracoli, cioè la risurrezione di Gesù Cristo. Don Reckinger analizza una lunga serie di casi di telechinesi e psicochinesi, provando ampiamente che spesse volte si tratta di inganno e che in ogni caso, nessuna guarigione autentica è stata compiuta tramite simili pratiche²². In maniera analoga, egli mette in evidenza, anche la falsità dei rapporti su guarigioni miracolose al di fuori della Chiesa cattolica²³. Don Reckinger evidenzia che essi non potrebbero in alcun modo resistere al procedimento di verifica in uso nella Chiesa cattolica. Faremmo un'eccezione per certi casi dell'antichità, miracoli, cioè, accaduti nell'ambito della sedicente rivelazione primordiale. Di miracoli nell'antichità parla in esteso il Sabourin, sottolineando la differenza tra i „miracoli” ellenistici, ad es. di Apollonio di Tiana, nonché quelli rabbinici da una parte ed i segni di Gesù dall'altra. Egli mette in risalto i tratti grotteschi ed alquanto ridicoli di certi miracoli ellenistici, come quello del leone che, dopo di aver dichiarato di essere re Amasi d'Egitto, non mangia più la carne sanguinante di sacrifici bensì carne lessa e focacce. Inoltre, Sabourin offre la prova che le cure del dio Asclepio erano trattamenti psicosomatici nei templi – centri di rianimazione e di cura, mentre pochissimi miracoli rabbinici lasciano trapelare i caratteristici segni dell'autenticità storica che distingue i racconti sui miracoli biblici, radicati nella stessa primeva comunità cristiana. Così, ad es., i miracoli di rabbi Hanina ben Dosa appaiono soltanto 100 anni dopo la sua morte nel Talmud babilonico e, Flavio Giuseppe non menziona alcun miracolo perpetrato da un rabbino²⁴.

²¹ F. Reckinger, *Wenn Tote wieder leben*, p. 57 e n. 67.

²² *Ibid.*, pp. 58-72.

²³ *Ibid.*, pp. 73-80. Simili portenti non potrebbero in alcun modo resistere al rigido procedimento di verifica, usato nella Chiesa cattolica. Le analisi di Reckinger trovano pieno riscontro in quelle di René Latourelle, *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal 1986, pp. 372-376: *L'hypothèse des forces inconnues du psychisme humain*.

2.1.9. Un'obiezione formidabile contro la possibilità dei miracoli, non molto popolare ma con un impatto su intellettuali viene dalle sedicenti scienze umane, soprattutto da un determinato uso della storia. Come espone J.-L. Souletie, il razionalista metodo storico-critico nella lettura della Bibbia conduce alla richiesta di conoscere il „vero Gesù”, al di là dei dogmi della Chiesa. Si pretende di sapere che i Vangeli sono stati composti in uno stato primitivo della ragione e nasconderebbero più di che rivelerebbero. In realtà Gesù ne uscirebbe in guisa di superuomo, mentre il testo biblico viene considerato alla stregua di uno stadio umano primitivo che falsifica la verità. Ma il nostro autore vi aggiunge che una teologia che si poggia su metodi delle scienze naturali, applicandole alle scienze storiche, non è in grado di accorgersi della realtà della fede nei miracoli, basandosi su di una concezione di storia, retta da presupposti inadeguati. Souletie constata che la ricerca poggia, non su di una conoscenza assoluta bensì su giudizi di probabilità. Senonché la teologia non può fondare un'affermazione di fede su giudizi storici, semplicemente probabili. Il secondo principio affermerebbe che tutti i fenomeni storici sono interdipendenti, condizionati a vicenda. Perciò ogni fatto storico, anche la risurrezione di Gesù Cristo ed i miracoli sarebbe soltanto un anello in una catena di fatti che condiziona tutto, senza di permettere alcuna eccezione. Il terzo principio sarebbe quello dell'analogia la quale comprende il passato in funzione di ciò che sta accadendo oggi. Ma quale sarebbe l'analogia della risurrezione di Cristo? Il Rev.o Souletie sottolinea che per criticare i presupposti basta applicarli alla risurrezione di Cristo la quale non può essere fondata su di un giudizio storico di probabilità. Gli effetti delle apparizioni di Cristo nelle donne venute alla tomba, nei discepoli e in s. Paolo possono essere giudicati storicamente, senza però coinvolgere la fede nella risurrezione. Giudizi di fede non possono essere fondati su giudizi di probabilità storica, è invece lo stesso atto di credere a dare un senso alla storia. D'altronde i giudizi di fede rendono necessari i giudizi storici. Il principio di interdipendenza il quale vuole che ognun avvenimento sia inerente a un processo più vasto non tiene conto del fatto che la Croce ha interrotto, non solo la predicazione del Signore, ma anche la verità di ciò che egli pretendeva di essere: il Messia ovvero Messo di Dio. Dal altro canto, la risurrezione significa che la morte ha fatto la sua parte ed una nuova creazione è cominciata. Inoltre, essa non è un'eccezione alla catena degli avvenimenti bensì l'anticipazione della vita eterna per coloro che muoiono. Infatti ogni miracolo riesce essere una „finestra” momentaneamente aperta verso il Nuovo Mondo della risurrezione. Infine, il principio dell'analogia, al massimo potrà risultare dalla comprensione storica, non fondarla. Se qualcuno, nel momento presente, trova sempre nel suo stato attuale

²⁴ L. Sabourin, *The Divine*, pp. 43 e 52; cfr. J.-L. Souletie, in: Ch. Perrot, J.-L. Souletie, X. Thévenot, *Les miracles tout simplement*, Paris 1995, pp. 54-63.

qualcosa di analogo con il passato, l'intero interesse per la storia diventa vaccillante. Onde occorre interessarsi piuttosto del nostro presente anziché del passato²⁵.

2.1.10. A questo punto occorre sottolineare che queste ipotesi storiche si basano eziandio sull'idea megalomane di un progresso continuo dell'intelligenza del genere umano, che conducerebbe dallo stato primitivo dell'infanzia allo stato della maturità perfetta, raggiunto nella nostra era. Senonché tale ideologia irrealistica si poggia su di una superficialità ed ignoranza profonda del vero stato culturale degli uomini del passato. Soprattutto, essi erano, almeno nello spazio di storia conosciuto a noi, non meno intelligenti degli uomini moderni. O forse qualcuno potrebbe affermare che l'intelligenza di Mosè, di Omero, di Platone e di Aristotele fosse stata inferiore a quella di Goethe, di Leibniz, o di Einstein? Al tempo di Gesù, i più grandi filosofi dell'antichità erano già defunti. Come è arcinoto, Cicerone ha parlato, già prima di Gesù, della „caritas generis humani”. Se leggiamo le lettere del grande retore romano ai suoi familiari ed amici, ci accorgiamo che egli è stato un buon padre di famiglia e ciò che gli americani chiamerebbero un „churchgoing gentleman”. Gli apostoli e discepoli di Gesù erano persone semplici ma non primitive, in parte anche molto intelligenti se non geniali, se pensiamo a s. Giovanni Evangelista.

2.2.1. Con ciò siamo già entrati nell'ambito dei miracoli di Gesù. La Chiesa insegna che tutti i veri miracoli vengono perpetrati da Dio, mentre a Servi di Dio, beati e santi viene attribuito, solamente l'intercessione presso Dio. Naturalmente in questa sede è impossibile trattare in esteso i miracoli di Cristo, trattati magistralmente da René Latourelle, nella sua opera *Miracles de Jésus Christ et théologie du miracle*²⁶. Di fondamentale importanza è il fatto che l'autore mette i miracoli di Gesù sullo stesso livello del suo messaggio, perché altrimenti il cristianesimo andrebbe ridotto ad una gnosi ovvero un'ideologia. Ciò vale anche per i miracoli nell'ambito del Corpo mistico di Cristo vale a dire, della Chiesa²⁷.

²⁵ L.-J. Souletie, in: *Les miracles*, pp. 26-28: Histoire et foi.

²⁶ Vedi sopra, n. 23.

²⁷ „La remise en valeur des oeuvres, des miracles du Christ comme éléments constitutifs de la révélation, signifie que la recherche historique pour connaître les miracles du Christ dans leur réalité de faits significatifs doit être prise au sérieux. Il n'est pas important d'avoir accès aux miracles de Jésus Christ qu'à ses paroles, à son enseignement formel, même si cette tâche est difficile. Si nous ne voulons pas réduire le christianisme à une gnose, à une idéologie, à une simple étude du sens des récits (sans intérêt pour la réalité sous-jacente), la connaissance des gesta, des opera de Jésus revêt une importance aussi grande que celle de ces verba. Cette importance n'est pas perçue avec Vatican II, car en pratique, la révélation *ocutio Dei* était réduite à la révélation-*verba Jesu*. Un champ nouveau s'ouvre à l'exégèse et à la théologie fondamentale [...]. La présente étude a pour point de départ et de référence constante les miracles de Jésus, car ils sont le prototype du miracle, et tout autre miracle n'a de sens qu'en fonction des miracles de Jésus et du salut qu'ils signifient. La réflexion théologique, à son tour, prenant appui sur ce donné

2.2.2. Il medesimo autore affronta vigorosamente, anche le obiezioni contro i miracoli di Gesù e contro ogni altro miracolo verificatosi nell'ambito della Chiesa cattolica, portate avanti nel nome della storia delle religioni, nonché della critica letteraria e dell'ermeneutica demitizzante, entrambe intimamente collegate col nome di Rudolf Bultmann. Costui mette la figura di Cristo sullo stesso piano del θεῖος ἀνὴρ, alla stregua dei taumaturgi dell'antichità, come Pitagora, Socrate, Apollonio di Tiana. Latourelle afferma che questa teoria, ormai è un „campo di ruderi”, poichè queste personalità, simili a Mosè, vengono presentate quali uomini divini, nel senso di esseri saggi i cui miracoli non possedevano alcuna importanza mentre, a differenza di questi „uomini divini” dell'ellenismo e del giudaismo ellenizzato, Cristo viene sempre presentato in guisa di Figlio di Dio e perpetratore di miracoli²⁸.

2.2.3. Con Bultmann che tenta di liquidare i miracoli di Gesù, eziandio tramite la critica letteraria e l'ermeneutica demitizzante, ci troviamo di nuovo dinanzi ai miracoli ellenistici: i miracoli di Gesù sarebbero nati dalla convinzione che egli è il Messia e Signore e dal desiderio di propagare la medesima, giustificandola. Senonché i prodigi ad Epidauro ed in altri posti riescono essere stati guarigioni naturali, elevate al rango di miracoli, onde occorre dire lo stesso dei miracoli biblici. In breve, Bultmann accetta la predica di Gesù ma non i miracoli che sarebbero soltanto una specie di continuazione del discorso del Signore. Senonché ciò non corrisponde in alcun modo, né all'intenzione degli evangelisti, né al concetto biblico di rivelazione. Gesù annuncia l'arrivo del Regno di Dio, perpetrando allo stesso tempo „le opere del Regno: predicazione, esorcismi, guarigioni. Proclama la salvezza tramite la sua parola e le sue opere”. Latourelle trova sovranamente arbitrario riconoscere la storicità della predicazione di Gesù e mettere nella categoria del mito ciò che appartiene alla „relève du factuel”²⁹.

3.1. Il Sabourin ha dedicato un intero capitolo del suo libro ai miracoli della Chiesa antica³⁰. Qui egli sottolinea che quest'ultimi costituivano, non solo una realtà ma anche un autentico appoggio della missione del predicatore – missionario il quale a sua volta veniva accreditato grazie ad essi. Ancora per s. Teodoro di Stoudion, il vero emissario di Dio e profeta doveva rendersi cre-

toujours présent et toujours opérant, cherche à comprendre et à déployer toute la richesse des miracles de Jésus, à en saisir aussi les incidences toujours actuelles dans la vie chrétienne et ecclesiale” (R. Latourelle, *Miracles*, pp. 16-17).

²⁸ „La catégorie de l'homme divin est absente de l'Ancien comme du Nouveau Testament: inutile de chercher à antro aire sur des bases historiques inexistantes. L'usage technique de l'homme divin, dans l'hellenisme, est tardif et bien après Jésus. Autre chose est de dire que les miracles de Jésus ont trouvé un écho favorable en milieu grec; et autre chose de prétendre que ce milieu a donné naissance à la christologie de Jésus thaumaturge et homme divin” (*Miracles*, p. 50).

²⁹ *Miracles*, p. 53.

³⁰ *The Divine*, pp. 149 ssg.

dibile tramite i miracoli³¹. Nella Storia ecclesiastica di Eusebio di Cesarea, i racconti su miracoli perpetrati da cristiani sono talmente numerosi che non sappiamo quali scegliere per un'esemplificazione. S. Ireneo di Lione, uomo della seconda generazione dopo gli apostoli, ci offre un elenco di miracoli perpetrati da cristiani che i gnostici non sono in grado di realizzare: „Infatti essi (i gnostici) non sono in grado di dare la vista ai ciechi né l'udito ai sordi, né possono mettere in fuga tutti i demoni, all'infuori di quelli che mandano loro, se pure fanno anche questo, né possono risanare gli infermi o gli zoppi o i paralitici o colpiti in qualche altra parte del corpo”³². Naturalmente, anche allora non mancarono coloro che, in guisa di Celso, negavano nel nome dell'ordine della natura la possibilità dei miracoli³³, al che Origene rispose che i miracoli di Dio non sono contro la natura bensì al di sopra della natura. Miracoli nel nome di Cristo furono però perpetrati, non solo da cristiani viventi ma anche da martiri e confessori defunti le cui reliquie diventavano la mèta di pellegrinaggi. I miracoli aiutavano gli uomini ma costituivano eziandio la prova della santità del defunto, invocato dai fedeli.

3.2. S. Agostino, da uomo giovane molto scettico nei confronti di simili segni, nel XXII libro del *De civitate Dei*, elenca tuttavia 25 fatti miracolosi. Ora, egli si scandalizza, non per i miracoli, ma per la sovente ingratitudine di coloro che erano stati guariti od aiutati in altro modo³⁴. Ciò nonostante, s. Agostino ha sempre combattuto la superstizione. Secondo i suoi ordini, il racconto di ciascun miracolo doveva essere notato su di un libellus e letto in chiesa. Questo fu anche una forma di riconoscimento di miracoli veri da parte dell'autorità ecclesiastica. Il Vescovo di Ippona rimase un osservatore critico di tutto quello che accadeva su questo campo. La descrizione dettagliata che egli offre di parecchie guarigioni, ad es. quelle dell'avvocato Innocenzo, verificatosi

³¹ J. Pelikan, *The Spirit of Eastern Tradition (600-1700) (The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, vol. 2)*, Chicago and London 1974, p. 238.

³² Ireneo di Lione, *Contro le eresie, e gli altri scritti*, introduzione e traduzione di Enzo Bellini, Milano 1981, II, 31, 2: p. 201.

³³ J. Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition (The Christian Tradition, vol. I)*, Chicago and London 1971, p. 137, dove cita *Contra Celsum*, 5, 23 = M. J. Rouet de Journel, *Enchiridion Patristicum*, Friburgi Brisgoviae 1958, n 529, p. 193.

³⁴ F. Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, Köln 1958, pp. 539 ssg; specialmente pp. 563-577. I miracoli accadevano spesse volte alle tombe dei martiri e confessori, confermandone la santità e, se non vi fossero accaduto, il culto e la rispettiva „peregrinatio” se ne sarebbero presto spento. Cfr. B. Kötting, *Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen*, „Trierer theologische Zeitschrift” 67(1958), pp. 321-334. Anche l'anglicano W. H. C. Frend riferisce su miracoli (senza di chiamarli cos), perpetrati da grandi monaci; *Missionen in der alten Kirche bis zum 7. Jahrhundert*, in: H. Frohnes und U. W. Knorr (ed. i), *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, vol. I, München 1974, p. 43. Nella Siria, mentre un grande monaco taumaturgo era ancora in vita, i fedeli ne costruirono già una chiesa per conservare le sue future reliquie (K. Baus und E. Ewig, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen*, I. Halbband (*Handbuch der Kirchengeschichte*, hgn. von H. Jedin, vol. II, 1), Freiburg 1973, pp. 337-338).

in presenza di un gruppo di medici e di sacerdoti³⁵, della dama cartaginese Innocenza (sic!)³⁶, sofferente di cancro al seno, ci conduce ad un'altra considerazione: A differenza dei loro colleghi del Primo e dell'Alto Medio Evo occidentale, i medici professionisti della tarda antichità erano veri scienziati che respingevano, decisamente, sia la magia, sia la superstizione; sebbene la loro scienza fosse ancora prevalentemente empirica, essi erano particolarmente abili nel fare esatte diagnosi. Il più famoso medico della prima epoca bizantina, Alessandro di Tralli (* ca. 525), fratello dell'altrettanto famoso architetto dell'Agia Sofia, Antemio, superò per alcuni versi persino Galeno benché egli stesso non fosse più completamente libero da una certa indulgenza nei confronti di amuletti e formule di scongiura³⁷. Comunque, anche questi medici erano perfettamente in grado di fare la distinzione tra una guarigione normale ed un vero e grande miracolo³⁸.

3.3. Se abbiamo parlato di miracoli del Signore perché tutti i veri miracoli sono di Gesù Cristo e nessun Santo o Servo di Dio potrebbe perpetrare un miracolo con la propria forza e nel proprio nome, bisogna anche mettere in rilievo che, anche nella Chiesa antica la fama dei miracoli accompagnava e rinforzava la fama di santità ed, i confessori non avrebbero ricevuto un culto

³⁵ *De civ. Dei*, lib. VIII, cap. 8: CSEL XL, pp. 597-600.

³⁶ *Ibid.*, pp. 600-601.

³⁷ H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner* (*Byz. Handbuch im Rahmen des Handbuchs für Altertumswissenschaft*, 5. Teil), vol. II, München 1978, pp. 288-290; 297-298. Cfr. A. Guillou, *La civilisation byzantine*, Paris 1974, pp. 355-358, che sottolinea il carattere prevalentemente diagnostico della scienza medica nell'Impero bizantino e vede il progresso, compiuto dai bizantini, soprattutto „dans la domaine de l'organisation sanitaire, qui préoccupe toujours l'administration de l'Empire et l'Église qui en avait la charge: des hopitaux furent fondés, la formation des médecins réglée, les moyens d'existence de ceux-ci garantis, la préparation et la conservation des médicaments réglementées” (p. 355).

³⁸ R. Latourelle, *Miracles*, pp. 304-307, mette in rilievo che s. Agostino faceva la differenza tra i semina comuni di piante ed animali e semina seminum, forze misteriose della natura sotto la cui influenza, grazie all'azione di Dio in esse, fa nascere i pesci nell'acqua e sulla terra gli animali. Per rendere operanti queste virtualità, si vuole un intervento di Dio. Il miracolo come tale, non appartiene all'ambito soprannaturale, ma è operato per un libero intervento divino, che mette in operazione i misteriosi seminum semina. Contro gli scettici pagani, s. Agostino sottolinea il carattere insolito del miracolo, nella prospettiva apologetica, la sua funzione semeiologica vale a dire, figurativa ovvero simbolica. A cagione del suo carattere prodigioso, il miracolo stimola il pensiero religioso dell'uomo il quale ammira, con gli occhi dell'anima, le meraviglie più grandi del mondo della grazia: „Saint Augustin, on le voit, ne nie pas l'intervention directe de Dieu, car le miracle se produit „au trement” que le faits naturels, mais son interlocuteur païen et sceptique l'amène à souligner davantage l'impact du prodige sur le témoin, comme aussi la finalité du choc ainsi produit: il s'agit d'élever l'homme à l'intelligence des réalités du monde de la grâce [...]. Saint Augustin maintient l'intervention spéciale de Dieu, mais à partir du concept de nature qui lui est propre. L'action de Dieu concerne l'actualisation des semina seminum; c'est-à-dire de ces forces assoupies et soudain réveillées. Le principe u miracle est donc caché en Dieu. Pour saint Thomas, au contraire, la nature ne possède pas les semences des miracles, elle est toute soumise à Dieu”.

durevole senza i miracoli che accadevano sulla loro tomba, o semplicemente dietro invocazione della loro intercessione. Perciò sarebbe logico se per questa sola ragione, la Chiesa chiedesse, anche oggi il miracolo in guisa di conferma della fama di santità visto che uno dei grandi slogans al tempo del Concilio Vaticano II è stato proprio quello del ritorno alle origini. E, come abbiamo appena visto, l'argomentazione che si basa su di una presupposta ignoranza di medici di epoche passate, non vale per la tarda antichità. Ma torneremo ancora a parlare di questo punto. Se il santo è il perfetto testimone del Regno di Cristo e quindi il perfetto imitatore del Signore, unito strettamente a lui, il miracolo accaduto dietro la sua intercessione è non solo una conferma del Regno ma anche una prova incontestabile della santità della persona invocata, nonché una prova che la santità è comunque possibile, anziché di essere una chimera.

4.1.1. Per la beatificazione di un Servo o di una Serva di Dio non martiri, la Chiesa chiede un miracolo, per la canonizzazione chiede un altro. Il miracolo presuppone una già esistente fama di santità, che nasce dall'immensa fiducia posta in colui ovvero cola che sta vicino a Dio. Poiché senza la suindicata fama, una persona non andrebbe invocata dai fedeli. Inoltre, esso presuppone l'esistenza d'una fama di miracoli che si riferisca in maniera generica ad esaudimenti dietro invocazione del Servo di Dio, avvenuti in qualsiasi difficoltà della vita, il cui carattere miracoloso non è tuttavia accertato esattamente. Da taluni teologi è stato detto che la „mano di Dio” si rivela, eziandio in siffatti avvenimenti. Ora si può di certo ammettere che la „mano di Dio” si riveli in questi fatti, ma in modo del tutto individuale, non riconoscibile da parte della Chiesa che è comunità spirituale e visibile e, a sua volta deve poter accertare gli eventi che hanno una rilevanza ecclesiologica. Il santo è sempre membro della Chiesa trionfante, ed anche il miracolo accade nel seno della Chiesa. Onde non basta che un singolo membro, avendo avuto un aiuto soprannaturale: se ne accorga e sia certa, anche la comunità perché il miracolo come segno non è diretto ad un individuo bensì in modo eminente all'intera comunità. Perciò dev'essere confermato dall'autorità che guida tale comunità, godendo dell'assistenza dello Spirito Santo il quale la protegge da errori. Nei suoi discepoli, i miracoli di Gesù non lasciarono alcun dubbio. Senonché intorno ai „semplici” esaudimenti rimane inevitabilmente il dubbio perché essi non rendono la comunità ed i suoi organi in grado di vedere chiaramente l'azione della „mano di Dio”. Perciò una montagna di segni confusi ed incerti non può sostituire, un solo segno di carattere certo e chiaro vale a dire, un vero miracolo, come un'accumulazione di incertezze non è in grado di cercare una sola certezza.

4.1.2. Nella Somma teologica, s. Tommaso d'Aquino afferma che alcuni miracoli non sono veri bensì fantasticherie, ed altri avvenimenti simili ad essi accadono per forza di cause naturali; e queste due specie di miracoli possono essere perpetrate, anche dai demoni³⁹. I veri miracoli invece accadono, solo per forza divina perché vengono operati da lui per l'utilità dell'uomo ed in forma

duplice: primo, per confermare la verità predicata, secondo per dimostrare la santità di una persona che Dio vuole proporci quale esempio della virtù. Perciò dice s. Girolamo su Mt. 7, 22 (Signore, Signore, non abbiamo noi profetizzato in tuo nome, non abbiamo cacciati i demoni in tuo nome?): „Profetare, compiere miracoli e cacciare i demoni, talvolta non si deve al merito di chi lo fa: ma si deve all’invocazione del nome di Cristo, affinché gli uomini onorino Dio, per la cui invocazione si compiono sì grandi miracoli”. „Nel secondo modo, i miracoli vengono, però, perpetrati solamente dai santi alla dimostrazione della cui santità questi grandi segni hanno luogo, o durante la loro vita o anche dopo la morte, sia per essi stessi, sia per mezzo di altri. Poiché negli Atti 19, 11-12, si dice: „E Dio faceva dei miracoli straordinari per opera di Paolo, tanto che si mettevano sopra i malati dei lini o dei grembiuli che avevano toccato il suo corpo, e le malattie cessavano e gli spiriti maligni se ne andavano. E così niente proibirebbe che i miracoli vengano perpetrati per chi invoca colui per la dimostrazione della cui santità accadono”⁴⁰. La definizione che il s. Dottore offre del miracolo è abbastanza succinta: „Si dice miracolo in senso stretto un fatto che si verifichi fuori dell’ordine della natura. Tuttavia, per parlare di miracolo non basta che il fatto si compia fuori dell’ordine d’una natura particolare: perché altrimenti scagliare una pietra in alto sarebbe un miracolo perché è contrario alla natura della pietra. Ma si dice che una cosa è un miracolo se è al di là di tutta la natura creata. E una tale cosa può compierla soltanto Dio; però tutto quello che opera un angelo o qualunque altra creatura

³⁹ Cfr. *ibid.*, 2 ad 2 ove il s. Dottore cita II Tess. 2, 9 „La comparsa dell’Empio, in grazia della potenza di Satana, sarà accompagnata da ogni sorta di portenti, di segni, di prodigi menzogneri”.

⁴⁰ Il brano di Hieron. In Matth. 7, 22-23 al quale s. Tommaso si riferisce suona così: „Prophetare et virtutes facere et daemonia eicere interdum non eius est meriti qui operatur, sed vel invocatio nominis Christi hoc agit, vel ob condemnationem eorum qui invocant vel utilitatem eorum qui vident et audiunt conceditur, ut licet homines dispiciant signa facientes, tamen Deum honorent, ad cuius invocationem fiant tanta miracula. Nam et Saul et Barlaam et Caiphaz prophetaverunt nescientes quid dicerent, et Pharaon et Nabuchodonosor somniis futura cognoscent, et in Actibus apostolorum filii Scevae videbantur eicere daemonia, et Iudas apostolus cum animo proditorio multa signa inter ceteros apostolos fecisse narratur” (Sources chrétiennes, n. 242, Paris 1977, p.148. La traduzione italiana del testo di s. Girolamo e di s. Tommaso vedi: S. Tommaso, *La Somma teologica*, traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani, vol. XII, Firenze 1969, p. 178. Con riferimento a S. th. I, 110, 4c ed alla dottrina generale di s. Tommaso sul miracolo (I, 105, 6-8), gli editori dicono *ibid.*, pp. 172-173 n. 2: „I teologi precisano in forma analitica I) che si tratta di un’opera che ha sempre Dio come causa Principale, sebbene questi possa servirsi di una creatura qualsiasi come di causa strumentale; II) che si tratta di un’opera compiuta nel mondo visibile; III) fuori e sopra dell’ordine naturale, non contro l’ordine di tutta la natura creata, però il miracolo non è una violazione della proprietà delle cose, ma una sospensione dell’esercizio delle leggi cioè un fatto eccezionale determinato da uno speciale intervento divino. Il miracolo può superare le capacità della natura o quanto alla sostanza del fatto, come la resurrezione dei morti <m.quoad substantiam> o solo quanto al modo di prodursi <m.quoad modum>, come p.es. la guarigione istantanea di una malattia, che la medicina avrebbe potuto superare con una lunga seguela di giorni o di mesi”.

con la propria virtù, rientra nell'ordine della natura creata, e quindi non è miracolo. Resta dunque che Dio solo può operare miracoli"⁴¹. Tuttavia, nel suo più profondo insegnamento sul miracolo, s. Tommaso si avvicina alla dottrina di s. Agostino, pur sottolineando ancora di più l'assoluta centralità di Dio nell'avvenimento miracoloso. Il rispettivo brano dei testi tommasiani venne riscoperto dal def. o Rev. o prof. Heimo Dolch⁴²; infatti sono nascosti in un capitolo di *De veritate* sulla profezia, gli eventi futuri e la prescienza divina: „Tutte quelle cose che preesistono nelle cause create preesistono anche nella divina prescienza, ma non è vero l'inverso, dal momento che le ragioni di alcuni futuri Dio le ritiene in sé senza infonderle nelle realtà create, per esempio nel caso dei miracoli che avvengono solo per la virtù divina, come dice Agostino; secondo perché alcuni futuri preesistono nelle cause create mobilmente, dato che la virtù della causa che è ordinata a produrre tale effetto può essere impedita da qualche evento, mentre nella prescienza divina tutti i futuri esistono immobilmente, perché i futuri sottostanno alla divina prescienza non solo secondo l'ordinamento ad essi delle loro cause, ma anche secondo l'esito dell'ordine o l'evento"⁴³.

4.2. Per Benedetto XIV (Prospero Lambertini), generalmente chiamato il Magister, la necessità dei miracoli nelle Cause dei Santi riesce essere fuori questione, persino in quelle dei martiri. Intorno ai confessorum, la ragione n'è che, in nascosto, la vita di un Servo di Dio potrebbe essere stata assai più lassista di quanto essa appaia nelle testimonianze di contemporanei⁴⁴. Poiché Iddio solo non può ingannare, il Magister cita⁴⁵ le parole di Giovanni di Salesbury: „Ubi Deus auctor est, frustra superior desideratur auctoritas". Coloro che parlano contro la necessità dei miracoli o si dimostrano, dall'altra parte in favore della loro sufficienza esclusiva, senza la prova delle virtù eroiche, si mettono sul livello della Chiesa trionfante nella quale esiste solamente la

⁴¹ S. Tommaso d'Aquino, *La Somma teologica*, traduzione e commento a cura dei Domenicani italiani, vol. VII, Firenze 1958, p. 164; cfr. *ibid.*, ad 2: „quando i buoni cristiani fanno miracoli mediante la giustizia divina, si dice che ci fanno „mediante la giustizia pubblica". I cattivi cristiani poi li fanno „mediante i segni della giustizia pubblica", p. es. invocando il nome di Gesù, o usando cose sacre".

⁴² *Der Wunderglaube in der Kritik der Naturwissenschaft*, in: A. Luyten (ed.), *Führt ein Weg zu Gott? (Grenzfragen. Veröffentlichungen des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung, Bd. I)*, Freiburg-München 1972, pp. 245-263; qui: p. 262.

⁴³ „Omnia quae praexistunt in causis creatis, praexistunt etiam in divina praesentia, sed non e converso, cum quorundam futurorum rationes Deus in se retinuerit, rebus creatis eas non infundendo, sicut eorum quae miracolose fiunt sola divina virtute, ut Augustinus dicit super Genes. ad litteram" (*De veritate*, q. 12, n. 3: R. Cocci (ed.), *S. Tommaso d'Aquino, Le questioni disputate. Testo latino dell'Edizione Leonina e traduzione italiana*, vol. II, *La verità* (Questioni 18-20), Bologna 1992, p. 248.

⁴⁴ *De Servorum*, vol. IV, Prati 1841, p. 52: cap. V, 3.

⁴⁵ *Ibid.*, cap. V, 5.

perseveranza finale⁴⁶. Ma noi ci troviamo nella Chiesa militante, senza la chiarezza definitiva che illumina quella trionfante. E siccome sulla terra, anche i peccatori possono eventualmente perpetrare portentosi i miracoli fatti da un Servo di Dio vita natural durante non possono servire alla prova della sua santità. Quest'ultima viene invece dimostrata, secondo tutti gli autori reperibili, dal miracolo accaduto post mortem.

4.3. In parecchi lunghissimi capitoli del IV volume del suo opus magnum (VIII-XIX), il Magister parla delle guarigioni miracolose da diverse malattie. Ciò che è per noi di primaria importanza sono i criteri stabiliti da lui in tale contesto: 1) La malattia dev'essere grave e, secondo il giudizio di medici competenti, la sua cura dev'essere impossibile od estremamente difficile⁴⁷. Altrimenti il miracolo non sarebbe, per così dire, una „cosa ardua” vale a dire, insolita ed ammirevole. 2) Il secondo requisito chiede che il morbo non sia nel suo ultimo stadio cioè, al soglio della sua fine naturale ovvero nella crisi che precede la guarigione o la morte del malato⁴⁸. Naturalmente non contraddice al miracolo se il medesimo morbo viene normalmente curato con una medicina o con un altro mezzo del medico allorché tali mezzi mancano al posto dove accade il miracolo. 3) È necessario che non siano state adibite medicine in grado di sanare una simile malattia. Dev'essere anzi certo che le medicine forse usate si siano rivelate inutili⁴⁹. 4) Uno dei più importanti requisiti riesce essere il quarto secondo cui la guarigione sia istantanea. Alcuni miracoli, così dice il Magister, possono richiedere del tempo, come ad es. una vittoria in guerra⁵⁰. Ma non crediamo che tale specie di prodigi sia di particolare attualità nelle Cause moderne. Ciò non vale però per le guarigioni. Se un malato viene guarito lentamente le cause ne possono essere naturali il che impedisce la constatazione di un miracolo, anche nel caso che la guarigione sia stata veramente miracolosa. 5) Secondo il quinto requisito, la guarigione dev'essere perfetta, e su questo tutti i teologi sono d'accordo; significa che il malato venga completamente guarito e liberato dalla malattia di cui si tratta (e non delle altre, eventualmente presenti in lui), e che non ne rimangano le possibili conseguenze (debolezza, ecc.), eccetto quelle che sono in sé innocue e perciò non costituiscono alcuna malattia, come le cicatrici di ferite le quali a loro volta confermano la guarigione. Tuttavia altri postumi che spesso sono per sé segni di una malattia superata ma fanno parte della medesima

⁴⁶ Ibid., p. 53: cap. V, 5.

⁴⁷ Ibid., p. 88: cap. VIII, 3.

⁴⁸ Ibid., p. 90: cap. VIII, 6. Il Magister vi cita Zacchia, Quaest. medicolegal., lib. 4, tit. I, qu. 8, n. 6: „Requiritur principaliter, quod morbus non sit in ultima parte sui status, ita ut non multo post naturaliter declinare debeat, vel ut morbus non sit prope iudicium: in hoc enim tempore, ut ex Hippocratis sententia patet aphor. sect. 2, aphor. 30 symptomata omnia fortiora sunt, ita ut aegri aliquando de vita periclitentur; succedente autem crisi, subita ac repentina mutatio fit ad salutem, quae miracolosa ob id plerisque videtur [...]”.

⁴⁹ Ibid., pp. 91-92: cap. VIII, 8-9.

⁵⁰ Ibid., p. 99: cap. VIII, 22.

impediscono che un miracolo sia dichiarato⁵¹. 6) Il sesto requisito dice che nessuna grave crisi sanatoria abbia preceduto la guarigione in guisa che al momento dell'invocazione del Servo o della Serva di Dio sia praticamente già iniziata⁵². 7) Secondo il settimo requisito la guarigione dev'essere stabile e duratura, nel modo che non vi siano delle recidive⁵³. E qui si tratta del più importante requisito accanto a quello quarto. Naturalmente bisognerà chiarire che cosa sia una recidiva ovvero ricaduta, specialmente riguardo ad una determinata malattia in una determinata persona, ed anche in questo caso dobbiamo lasciar il campo ai medici. Comunque, allorché si tratta di una recidiva in senso stretto non si potrà parlare di guarigione completa, quindi neanche di miracolo! Tale modo di giudicare viene dettato dalla prudente cautela che cerca di escludere ogni inganno della Chiesa e dei suoi fedeli⁵⁴.

4.4. A noi sembra essere interessante il fatto che il Magister non parli solamente delle guarigioni, nonché dal risuscitamento di morti, uomini ed animali, ma anche dei miracoli negativi nei quali uno stato della natura non viene cambiato bensì conservato, contro ogni aspettativa e contro l'ordine generale della natura. Così ad es. il roveto in fiamme, visto da Mosè, non fu bruciato dal fuoco (Es. 5), mentre in altri casi, dietro l'invocazione di un santo o Servo di Dio, uomini furono protetti dall'immersione o dalla combustione⁵⁵. Secondo il giudizio del Magister, simili miracoli, presenti le condizioni debite, possono essere riconosciuti come tali. Lo stesso dicasi della moltiplicazione di certe cose, ad es. dei pani e della conversione di una sostanza in un'altra, ad es. dell'acqua in olio⁵⁶. Il Magister esclude ovviamente ciò che noi chiameremmo semplici reazioni chimiche che sarebbero più o meno „conversiones accidentales” durante le quali, rimanente la forma sostanziale, viene introdotta una nuova forma accidentale. Lui chiede giustamente un cambiamento della forma sostanziale nel modo che una nuova forma venga introdotta al posto della precedente, ormai esclusa. La conversione non dev'essere neanche apparente ma vera, come quella dell'acqua in vino alle nozze di Cana. Ciò ci conduce ad un'altra specie di miracoli, collegata con quella appena presa in considerazione vale a dire ai miracoli che spettano il dominio sugli elementi e le creature irragionevoli⁵⁷, anche le piante. Di simili miracoli sono menzionati parecchi nell'Antico e nel Nuovo Testamento. Sia di s. Lodovico Betrando sia di s. Giovanni da Dio viene raccontato che essi abbiano estinto qualche incendio. Nell'antica Chiesa, il dominio sugli animali selvatici era considerato quale segno del paradiso, rista-

⁵¹ Ibid., pp. 102-103: cap. VIII, 26-28.

⁵² Ibid., p. 103: cap. VIII, 29.

⁵³ Ibid., p. 105: cap. VIII, 33.

⁵⁴ Ibid., p. 261: cap. XXII, 3-4.

⁵⁵ Ibid., pp. 273-278: cap. XXIII, 1-11.

⁵⁶ Ibid., pp. 279-288: cap. XXIV.

⁵⁷ Ibid., pp. 320 ssg.: cap. XXVIII.

bilito dal santo nella sua vita personale. Onde le numerose immagini che mostrano s. Girolamo che sta scrivendo nel suo studio in compagnia di un leone addormentato. Sovvente incontriamo santi occidentali ed orientali, soprattutto russi, che vivono insieme a servizievoli orsi ed altre bestie, normalmente considerate pericolosissime. Non sono però riferiti miracoli per i quali una bestia inferocita si sia raddolcita dietro invocazione di un santo o Servo di Dio. Intorno a ciò che riguarda le piante, di s. Francesco viene riferito che egli ha maledetto ad un albero il quale in poi non crebbe più. Come si vede, qui si finisce nell'aneddoto. Non parliamo di certi miracoli nel cielo e sulla terra che oggi incontrerebbero più nessuna attenzione perché su di essi non esistono né chiarezza né consenso. Sorvoliamo su sudore e lacrime sanguigne, la lunga astinenza da ogni specie di cibo, l'espulsione dei demoni ecc. Va considerato più seriamente il miracolo spirituale ovvero morale⁵⁸, cioè l'improvvisa conversione di un peccatore od ateo, come quelle di s. Matteo, del Ladro devoto e di s. Paolo. Secondo il nostro Magister, questi sono veri miracoli e, nessuno contesterà tale opinione. Senonché, pur essendo veri, tali miracoli acquisteranno difficilmente un valore probativo perché sarà estremamente difficile descrivere e definire un simile avvenimento. Tutto dipende dalla persona convertitasi e dalla fiducia di cui lei è degna. Il Magister parla perfino della conservazione dei cadaveri che nel passato ha avuto tanta importanza per i cristiani orientali. Tuttavia è noto che il cadavere del popolarissimo s. Serafino di Sarov non è stato conservato, e anche qui dobbiamo lasciare un giudizio approfondito a medici ed altri scienziati specializzati poiché ci sono noti numerosi casi di mummificazione a cagione di cause naturali, come dell'aria fresca ed estremamente secca sulle montagne del Caucaso. Poi il Magister tratta di altri fenomeni ai cadaveri che però non troveranno nessun posto nelle moderne Cause dei Santi; per essi vale ciò che abbiamo detto riguardo alla conservazione dei cadaveri.

4.5. Non vorremmo addentrarci nel campo delle varie accezioni del termine di miracolo e delle divisioni degli stessi miracoli, essendo alcune di esse controverse mentre altre, ad es. la divisione in miracoli „sopra” la natura, „contro di essa” e „fuori” della medesima, riescono essere particolarmente infelici, visto che nessun miracolo nuoce alla natura, distruggendola. „San Tommaso, nella *Summa contra Gentes*, scrive un intero capitolo per dimostrare che i miracoli, pur essendo al di fuori del corso normale delle cose, non sono contro la natura: „qualsiasi effetto causato da Dio nelle cose create, non è contro la natura, per quanto sembri essere contro l'ordinamento proprio di una natura particolare⁵⁹. E la ragione n'è che tutte le cose stanno a Dio come la potenza al suo principio attivo e lo strumento alla causa principale. Un qualsiasi

⁵⁸ Ibid., pp. 336 ssg.: cap. XXX.

⁵⁹ R. V e r a r d o, *Naturale e soprannaturale nel miracolo*, „Sacra doctrina” V(1960), pp. 397-448; qui: p. 417, dove l'autore cita *Contra Gentes*, c. 100.

effetto prodotto da Dio nelle cose non può quindi essere contro la natura perché l'universo è stato creato per servire a lui"⁶⁰. Sottolineamo ancora che „contro la natura” e „contro le leggi della natura ovvero l'ordine della natura” hanno un senso del tutto diverso l'uno dall'altro.

5.1. Ma torniamo per un momento alla considerazione del miracolo dal punto di vista dell'economia della salute. Come abbiamo visto, nel Nuovo Testamento, i miracoli accompagnano l'annuncio del Nuovo Regno, essendone la più persuasiva testimonianza. Al medesimo tempo, essi avrebbero nessun senso se non trovassero una certa apertura di mente ovvero un principio di fede negli spettatori. E lo stesso ruolo spetta al miracolo, perpetrato oggi dietro invocazione di un Santo o Servo di Dio: il Regno esiste, il nuovo „eon” è una realtà che vi viene momentaneamente visibile nel miracolo – segno. Intanto, il Santo non è semplicemente un modello morale bensì il teste kat'exochén dell'esistenza del mondo futuro, coesistente con il nostro mondo, destinato alla scomparsa nel nulla; mondo nuovo, diciamo, e trascendente della risurrezione nel quale sono entrato Gesù e la sua Madre. Grazie all'unione del Santo con Cristo e, attraverso di lui, con la SS.ma Trinità, il miracolo diviene un legame visibile tra la Chiesa trionfante e quella militante, confermando che la santità ovvero la perfezione cristiana non è una chimera irraggiungibile bensì uno stato reale e reso possibile dalla forza della grazia divina che ci viene dall'al di là. Il santo il quale, anziché di cercare di realizzare se stesso, ha sempre voluto imitare il Signore, ora partecipa ai suoi poteri cosicché nel miracolo appaiono per un momento, sia il Signore, sia il suo discepolo fedele, aprendo in quell'attimo una porta verso l'avvenire eterno ed assoluto dei cristiani. Questa testimonianza escatologica fa parte dell'economia della salute perché essa conforta la persona nella quale il portento si verifica, ma anche coloro che ne diventano testimoni, rinforzandone la fede e la speranza. Tale fatto riesce essere di enorme importanza, anche oggi perché le filosofie immanentiste e

⁶⁰ B. und K. Philberth, *Das All. Physik des Kosmos*, Stein am Rhein 1982, pp. 82-86, negano esplicitamente l'eternità dell'universo, nonché la validità della famosa legge, scoperta dallo Helmholtz, della conservazione dell'energia la quale, secondo i loro calcoli, sta invece perdendosi nel nulla. „La vera e propria materia del mondo viene costituita dai nucleoni. Il loro numero contrassegna la massa materiale del mondo M_r .”

Al momento dell'inomogeneizzazione $Z_i = 1/2 \cdot 10^{40}$, T_1 appena un miliardo di anni dopo l'inizio era esistente il massimo di massa mondiale che fu mai raggiunto. I neutroni iniziali s'erano disintegrati, ogni volta in un protone p , un elettrone e ed un neutrino. L'intera massa dell'universo consisteva di puro plasma idrogenico con, assolutamente, 10^{35} pe-coppie. Oggi $Z_0 = 14 \cdot 10^{40}$, T_0 circa 20 miliardi di anni dopo l'origine vi esiste ancora $1/8$ nucleoni con $2 \cdot 10^{57}$ kg, corrispondenti a 10^{27} masse del sole.

I restanti $7/8$ della massa originariamente esistente nell'universo sono stati irradiati (verstrahlt) nelle esplosioni di nuclei galassiali e degenerazione di stelle, diventando talmente „rosi” (verrotet) che oggi esiste ancora complessivamente la sola metà della massa del mondo” (ibid., pp. 151-152).

materialiste nonché le sociologie secolarizzanti della nostra epoca, penetrate anche nell'ambito della teologia cattolica, fanno tutto per chiudere appunto ogni porta verso il mondo trascendente la cui realtà supera infinitamente quella del nostro, e per escludere addirittura ogni pensiero che possa elevarci a lui. Tali ideologie o filosofie sono però state soltanto i precursori del mondo dei mass media elettronici che aumentano enormemente le possibilità di comunicazione tra gli uomini ma hanno la tendenza di cancellare quella tra Dio e gli uomini, anzi di rendere assoluti se stessi: „The Medium is the Message”⁶¹. Lo stesso „profeta” di quel mondo elettronicizzato, Herbert Marshal McLuhan, venne colpito dagli aspetti pericolosamente negativi di questa sua „visione parusiaca dei mass media”.

5.2. Tant'è vero: non possiamo costringere Dio a fare un miracolo. La teurgia che vuole forzare l'Onnipotente a „venire fuori”, ci si presenta come radicalmente blasfema. Ma se si tratta di una persona veramente santa la cui intercessione viene invocato, allora Dio, anche se non risponderà ad ogni singola preghiera, non abbandonerà il suo popolo perchè lui è fedele (1 Cor.10, 13). „Chiedete ed otterrete, affinché la vostra gioia sia piena” (Gv. 16, 24). Il vero problema è se i cristiani di oggi sappiano ancora dappertutto pregare veramente, o no. Laddove la fede è ammalata o addirittura morta il vero miracolo non si avvererà. Occorre quindi predicare ai fedeli la verità rivelata intera e non solo la porzione di essa in armonia con le filosofie ed ideologie per il momento predominanti che possono essere un gravissimo ostacolo all'economia della salute per la quale, come è stato detto, il miracolo è un mezzo straordinario ma non insolito. Onde esso costituisce un problema che tocca i radici della nostra esistenza di cristiani nel mondo di oggi.

5.3. È stato ripetutamente detto che la Chiesa potrebbe magari accontentarsi della „fama miraculorum”, provocata dai segni che non sono miracoli nel senso stretto⁶². La ragione ne sarebbe che nel Medio Evo, a cominciare dal periodo dei Merovingi, l'accertamento dei miracoli sembra esser stato spesse volte piuttosto sommario⁶³. E' anche vero che tale stato delle cose, fino al secolo XVI, cambiava soltanto lentamente⁶⁴, nel senso di un miglioramento

⁶¹ E. Baragli, *Il caso McLuhan. La Civiltà Cattolica*, Roma 1980, pp. 323-324: „Verso il 1972 siffatta visione parusiaca dei mass-media in McL. si è andata annebbiando, se non del tutto oscurando [...]. Quello che è stato detto „il profeta dell'audiovisivo” non è affatto un giocondo ottimista. Egli paragona questa civiltà a una scatola di larve nella quale gli uomini si affollano in una vasta solitudine. Il cane – egli dice – diventa per l'uomo la cosa più importante; perché l'uomo trova nel cane qualcuno che gli manifesta un'attenzione personale”.

⁶² P. Molinari, *Observationes aliquot circa miraculorum munus et necessitatem in causis beatificationis et canonizationis*, „Periodica de re morali, canonica, liturgica” 63(1974), pp. 341-385; qui: pp. 358-359.

⁶³ Ibid., p. 359.

⁶⁴ Ibid., p. 357. Quindi abbiamo alcuni dubbi con riguardo alla seguente frase del dottissimo autore: „Hoc prae caeteris notandum est: quod Sanctorum publicus et liturgicus cultus nullo modo

della procedura d'accertamento dei miracoli. Ma va anche detto che non ci sembra essere un ideale tornare in materia dei miracoli, per trovare la verità, proprio all'epoca dei Merovingi. Senza cadere nella trappola d'uno scintismo progressista, la Chiesa deve servirsi di tutti i mezzi d'una conoscenza scientifica avanzata, oggi a sua disposizione, per trovare la verità intorno ad un presupposto miracolo. Per i secoli dei Merovingi valga l'adagio „Ecclesia supplet”. Senonché simili principi non vanno applicati alla tarda antichità. In essa il culto del confessore si presenta intimamente legato ai portenti che si verificavano sulla tomba del santo o comunque dietro la sua invocazione. Senza i miracoli, un tale culto si sarebbe spento assai presto e non sarebbe stato riconosciuto da un'autorità ecclesiastica la quale avrebbe potuto ordinare la traslazione delle reliquie e l'introduzione ufficiale della festa del confessore nel calendario ecclesiastico⁶⁵. Ciò non vale, naturalmente, per il culto dei martiri ma solo per quello dei confessori, ad es. di s. Martino de Tours († 397) e Simeone Stilita († 459); il primo miracolo dopo la morte di quest'ultimo accadde durante il trasferimento della sua salma ad Antiochia⁶⁶, senza però che si trattasse di una „translatio” nel senso stretto della parola. Da una parte noi possiamo essere certi che neanche nei tempi più bui, Dio ha abbandonato la sua Chiesa, dall'altra parte si può osservare, già nel Medio Evo una linea ascendente nel trattamento critico di avvenimenti miracolosi. Dopo la Riforma, i criteri con i quali venivano accertati i fatti diventarono sempre più severi, anche in chiave apologetica nei confronti dei protestanti. Oggi sarebbe assurdo usare, con

apparet, ab ipsis antiquissimis primordiis, ligatus miraculis vel miraculorum famae, quae tribueretur intercessionis eorum qui publice ut Sancti colebantur”. Nei primissimi tempi della Chiesa, tutti i santi erano martiri e, per la beatificazione di costoro, neanche oggi la Chiesa chiede la prova del miracolo. San Dionigi il Grande († 264/65) equiparava ai martiri coloro che erano morti in conseguenza di contagione perchè avevano assistito i malati di peste (Eusebio, *Storia ecclesiastica*, VII, 22, 7). È questo il primo caso, salvo quello della Madonna, nel quale uomini che non erano morti per la fede, furono dichiarati martiri, quindi santi ma, dopo tutto, anch'essi erano morti sebbene per la carità del prossimo.

⁶⁵ San Martino de Tours, malgrado la sua enorme popolarità e nonostante la solennità dei suoi funerali, venne sepolto in un normale cimitero. Come riferisce Gregorio di Tours (*Hist. Franc.* II, 14), Perpetuo, quinto successore di s. Martino, a cagione del grande numero di miracoli accaduti alla tomba del santo, fece costruire su di essa una magnifica chiesa. Ed Alcuino (*Laudatio S. Martini*, MPL CI, col. 662) ci racconta: „Cujus sanctum corpus a clericis civitatum, et populorum turbis, cum laudibus et hymnis ad Turonicam portatur civitatem, ibique in polyandro publico sepultus est, ubi postmodum beatus antistites Perpetuus laudabili opere, et venerabili cultu construxit ecclesiam tanti Patris condignam meritis: in qua etiam usque hodie multa miraculorum signa, plurimae santitatum virtutes [...] fieri solent”. Questa chiesa venne consacrata il 4 luglio, probabilmente dell'anno 470 (J. Lahache, in: *Bibliotheca Sanctorum*, vol. VIII, Roma 1966, col. 1273).

⁶⁶ Cfr. D. Stiernon, in: *Bibliotheca Sanctorum*, vol. XI, Roma 1968, col. 1123. Grazie ai miracoli che continuavano ad accadere alla colonna dello stilita, entro una generazione sorse intorno ad essa il noto ottagonone con tre basiliche concentriche, un complesso sacro, più tardi chiamato Qual'at Sem'an.

riguardo alla fama di santità ed il suo fondamento tutti i mezzi scientifici a nostra disposizione, accontentandoci riguardo ai miracoli di una fama miraculorum che corrisponda allo stato delle scienze nel primo Medio Evo. Non si può essere da una parte teologo razionale nel senso di una ragione illuminata dalla fede e dall'altra parte fideista che è soltanto un altro nome per irrazionalità. Un altro problema, frattanto risolto, era quello della riammissione come prove nelle Cause dei Santi, anche di specie di portenti che erano cadute in disuso, ad es. il miracolo nella natura⁶⁷, poiché oggi esistono appunto larghi mezzi scientifici per accertarlo con sicurezza.

6. Il presente studio, naturalmente, non può e non vuol essere un trattato su tutti i problemi ed argomenti riguardanti i miracoli nella Chiesa cattolica e la dottrina su di essi. Ma esso costituisce un semplice invito a non lasciarsi travolgere da ideologie superficiali, prive di qualsiasi valore scientifico e superstiziose, che servono ad un solo scopo vale a dire alla distruzione, nelle singole persone cattoliche, della fede nei miracoli, elemento essenziale nell'economia della salute e strumento di comunicazione con il mondo della risurrezione il quale è, infatti, l'oggetto delle promesse cristiane⁶⁸.

BIBLIOGRAFIA

- Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, lib. XIII-XXIII, Corpus Scriptorum latinorum, vol. XXX, Praga, Vindobonae, Lipsiae 1900.
- M. Bariety, *Il medico cattolico di fronte al miracolo?* in: „Sacra Doctrina” V (1960), pp. 133-146.
- Karl Baus – Eugen Ewig, *Die Reichskirche nach Konstantin dem Grossen* (Hubert Jedin [ed.], Handbuch der Kirchengeschichte Bd. I, 1) Freiburg–Basel–Wien 1973.
- Benedictus XIV (Prosper Lambertini), *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione*, tomus I, Prati MDCCCXXXIX; t. IV, Prati.
- Yves Congar, O. P., *À propos des saints canonisés dans les Églises orthodoxes*, in: „Revue des sciences religieuses” 22 (1948), pp. 240-259.
- Bernard D'espagnat, *Alla ricerca del reale. Fisica e oggettività*, Torino 1983.

⁶⁷ Pensiamo ad es. al caso del miracolo della b. Margarita Bays grazie a cui venne salvato un uomo da una rovinosa caduta sui monti: Decretum Lausannen.-Geneven.-Friburgen. beatificationis ven. Servae Dei Margaritae Bays mulieris laicae tertii Ordinis saecularis S. Francisci (1815-1879). 23. m. Decembris A. D. 1993.

⁶⁸ Le nostre affermazioni trovano riscontro nell'opera di Richard Kocher, *Herausgeforderter Vorsehungsglaube. Die Lehre von der Vorsehung im Horizont der gegenwärtigen Theologie* (Dissertationen.Theologische Reihe, Bd. 57, hgn. von Bernhard Sirch), Erzabtei St.Ottilien 1993, pp. 168-213: Vorsehung und Wunder, specialmente pp. 211-212.

- Heimo Dolch, *Der Wunderglaube in der Kritik der Naturwissenschaft*, in: Norbert A. Luyten (O.P., ed.), *Führt ein Weg zu Gott? (Grenzfragen. Veröffentlichungen des Instituts der Görres-Gesellschaft für interdisziplinäre Forschung, Bd. 1)*, Freiburg–München 1972, pp. 245-263.
- Paul (K.) Feyerabend, *Scienza come arte*. Roma–Bari 1984.
- Id., *Addio alla ragione*, Roma.
- Heinzgünter Frohnes - Uwe W. Knorr (ed.), *Die alte Kirche* (Kirchengeschichte als Missionsgeschichte, Bd. 1), München 1974.
- Giuseppe Mario Galli, O.P., *L'idea di causalità nella conoscenza scientifica*, Firenze 1973.
- C. Giaccon, S.J., *Le filosofie di fronte al miracolo?* in: „Sacra Doctrina” V (1960), pp. 224-255.
- Richard Gloeckner, O.P., *Biblischer Glaube ohne Wunder?* Einsiedeln 1979.
- Id., *Neutestamentliche Wundergeschichten und das Lob der Wundertaten Gottes in den Psalmen* (Walberberger Studien, Theologische Reihe, Bd. 13), Mainz 1963.
- E. E. Golubinskij, *Istorija kanonizacij svjatyč v Russkoj cerkvi*, in: Čtenija 1903, pp. 1-600.
- Harald Grochtmann, *Unerklärliche Ereignisse, überprüfte Wunder und juristische Tatsachenfeststellung*, Langen 1990.
- André Guillou, *La civilisation byzantine*, Paris 1974.
- Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*, Hamburg 1966.
- Armin Hermann, *Die Jahrhundertwissenschaft. Werner Heisenberg und die Physik seiner Zeit*, Stuttgart 1977.
- Herb Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, Bd. II (Byzantinisches Handbuch im Rahmen des Handbuchs für Altertumswissenschaft, 5. Teil, 2. Bd.), München 1978.
- Ireneo di Lione, *Contro le eresie, e gli altri scritti*, Milano 1981.
- Morris Kline, *La matematica nella cultura occidentale*, Milano 1979.
- Richard Kocher, *Herausgeforderter Vorsehungsglaube. Die Lehre von der Vorsehung im Horizont der gegenwertigen Theologie* (Bernhard Sirch [ed.], Dissertationen, Theologische Reihe, Bd. 57), St. Ottilien 1993.
- Bernhard Koetting, *Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen*, in: „Trierer theologische Zeitschrift” 67(1958), pp. 321-334.
- Id., *Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude*, Köln 1965.
- René Latourelle, S.J., *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Montréal–Paris 1986.
- Gottfried Wilhelm Leibniz, *Nouveau essais sur l'entendement humain*, Paris s. d.
- Id., *Système religieux de Leibnitz*, publié d'après le manuscrit original par a l'abbé Lacroix, traduit par Albert de Broglie, Paris 1846.
- Id., *Scritti filosofici*, a cura di Domenico Omero Bianca, voll. I-II, Torino 1967.
- Frits Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger. Leben und Wirken eines Kirchenvaters*, Köln 1958.
- Vittorio Messori, *Il Miracolo. Spagna 1640: Indagine sul più sconvolgente prodigio mariano*, Milano 1998.

- Paolo Molinari, S.J., *Observationes aliquot circa miraculorum munus et necessitatem in causis beatificationis et canonizationis*, in: „Periodica de re morali, canonica, liturgica” 63(1974), pp. 341-384.
- Paulus Peeters, *La canonisation des saints dans l'Eglise russe*, in: *Analecta Bollandiana* XXXIII, pp. 380-420.
- Id., *La canonisation des saints dans l'Église russe. Note complémentaire*, in: A. B. XXXVIII (1920), pp. 172-176.
- Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition*, vol. I, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago and London 1971.
- Id., *The Christian Tradition*, vol. II, *The Spirit of Eastern Tradition (600-1700)*, Chicago and London 1974.
- Charles Perrot/Jean-Louis Souletie/Xavier Thévenot, *Les miracles*, Paris 1975.
- Bernhard Philbert, *Der Dreieine. Anfang und Sein. Die Struktur der Schöpfung*, Stein am Rhein 1987.
- Bernhard und Karl Philbert, *Das All. Physik des Kosmos*, Stein am Rhein 1982.
- A. Pignedoli, *Causalità, probabilismo, leggi fisiche e miracolo*, in: „Sacra Doctrina” V (1960), pp. 201-223.
- François Reckinger, *Wenn Tote wieder leben. Wunder: Zeichen Gottes oder PSI?* Aschaffenburg 1995.
- Andreas Resch (C. SS. R.), *Miracoli dei beati 1983-1990* (Congregazione delle Cause dei Santi, Sussidi per lo studio delle Cause dei Santi 3), Città del Vaticano 1999.
- Leopold Sabourin, S.J., *The Divine Miracles discussed and Defended*, Rome 1977.
- Bernardo Schultze, S.J., *Santità e santi fuori della Chiesa Cattolica*, in: „Unitas” XVII (1962), pp. 112-129.
- Gernot Seide, *Geschichte der russischen orthodoxen Kirche im Ausland von der Gründung bis in die Gegenwart*, Wiesbaden 1983.
- Marcus Sieger, *Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage* (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23), Würzburg 1995.
- F. Thiebaut, *La diagnosi delle guarigioni extranaturali*, in: „Sacra Doctrina” V (1960), pp. 133-146.
- Vasilij Vasil'ev, *Istorija kanonizacij russkich svjatyh*, in: Čtenija 1893, pp. 1-256.
- Fabijan Veraja, *La canonizzazione equipollente e la questione dei miracoli*, Roma 1975.
- Raimondo Verardo, O.P., *Naturale e soprannaturale nel miracolo*, in: „Sacra Doctrina” V (1960), pp. 397-448.

CUDA ORAZ INNE ZNAKI BOSKIE

ROZWAŻANIA DOGMATYCZNO-HISTORYCZNE ZE SZCZEGÓLNYM ODNIESIENIEM DO SPRAW ŚWIĘTYCH

Streszczenie

Problematyka artykułu, która dotyczy rzeczywistości cudu lub innego znaku boskiego, zaprezentowana jest przez autora w ujęciu historycznym wraz z aktual-

nym odniesieniem do dzisiejszych zapatrywań na to zagadnienie. Autor rozpoczyna swe rozważania od często słyszanego pytania: czy dzisiaj cud jest jeszcze konieczny? Nie dziwi się, że osoby spoza Kościoła katolickiego stawiają takie pytania, lecz niepokoi go fakt, iż również wewnątrz Kościoła coraz częściej pojawiają się takie wątpliwości. Z jednej strony widzimy, jak wielki akcent kładzie się na całą teologię antropocentryczną i immanentyzm, który nie jest nawet zainteresowany jakimś odniesieniem do świata transcendentnego; z drugiej strony nie brakuje dzisiaj twierdzeń radykalnie wykluczających wszystkie cuda, także te dokonane przez Jezusa Chrystusa. Interpretuje się je w taki czy inny sposób, lecz w każdym przypadku nie jako wydarzenie niezwykle, nadnaturalne, które przewyższa normalny porządek natury. Jeśli teologowie i inni intelektualiści „katolicki” – jak podaje autor – przekonują katolików, że cud jest rzeczą niemożliwą, irracjonalną, to wierzący, godząc się z tym, nie proszą więcej o pomoc w formie znaków boskich lub cudów, co w konsekwencji sprawia, iż cuda się nie zdarzają.

Naprzeciw tym twierdzeniom autor wysuwa własne przemyślenia, zaznaczając na wstępie, iż gdybyśmy nie uznali cudów Chrystusa, to w konsekwencji nie moglibyśmy uznać żadnego innego cudu dokonanego później za wstawiennictwem świętego czy też sług Bożych. Przypomina również, iż dzisiaj do beatyfikacji osoby nie będącej męczennikiem za wiarę, wymaga się jednego cudu, a do kanonizacji drugiego cudu. Oczywiście papież jest w mocy dyspensować od tych wymagań, ale zaraz powstaje pytanie, czy byłoby to z korzyścią dla prestiżu błogosławionych czy świętych i całego Kościoła katolickiego, czy też skutek byłby zupełnie przeciwny. Podobnie autor przypomina, że wszystkie cuda, które wydarzyły się w historii, oraz te, które dokonują się dzisiaj, pochodzą od Boga. Święty lub Sługa Boży jest jedynie orędownikiem, który będąc blisko Boga, może w sposób doskonały prosić o znak lub cud – akt boskiego miłosierdzia.

Następnie autor omawia główne przeszkody w uznaniu cudów na gruncie katolicyzmu. Wymienia tutaj opinie, według których współczesne nauki, szczególnie fizyka, radykalnie wykluczają każdą możliwość cudu, gdyż stoją na stanowisku trwałego i niezmiennego charakteru praw natury. Jednakże wszyscy teologowie i intelektualiści, którzy bronią tej tezy, uważając się przy tym za ludzi postępowych, przyjmują ideologię naukową rozpowszechnioną wśród mas, nie zaś pośród autorytetów współczesnych nauk. Autor przybliży krótko stanowiska wielkich naukowców w odniesieniu do interesującego nas zagadnienia. Przedstawia stanowisko Izaaka Newtona, Gotfreda Wilhelma Leibniza, Wernera Heisenberga, Maxa Plancka oraz teorię względności Alberta Einsteina. Wiele miejsca autor poświęca teorii, według której cud jest procesem parapsychologicznym, poddając analizie tezy tych, którzy opowiadają się za takim wyjaśnieniem zagadnienia.

Ostatnia część studium jest poświęcona analizie zagadnienia w ujęciu największych teologów chrześcijańskich wraz ze stanowiskiem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Autor powołuje się na św. Augustyna, św. Tomasza i papieża Benedykta XIV. Rozważa cud z punktu widzenia ekonomii zbawienia, podkreślając, iż staje się on widzialnym ogniwem łączącym Kościół triumfujący z Kościołem pielgrzymującym.

Prezentowane studium – jak zaznacza autor – nie może ani nie chce być traktatem podejmującym wszystkie kwestie dotyczące problematyki cudów w Kościele katolickim. Jego celem było jedynie przeciwstawienie się tym wszystkim ideologiom, które chcą zniszczyć w wierzących wiarę w cud, będący elementem istotnym w całej ekonomii zbawienia i narzędziem komunikowania się ze światem zbawionych.

Streścił Artur Miziński

HIERONIM FOKCIŃSKI
Rzym

**POTWIERDZENIE KULTU
KILKA REFLEKSJI Z OKAZJI LEKTURY
PIĘTNASTEGO WYDANIA *INDEX AC STATUS CAUSARUM****

W dziejach Kościoła istniały różne formy i różne określenia uznania świętości poszczególnych osób przez władzę kościelną. Aktualnie w powszechnej świadomości funkcjonuje stopniowanie: słudzy Boży, błogosławieni i święci. Oficjalny wykaz osób według tych kategorii jest ogłaszany drukiem przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych w publikacji pod tytułem *Index ac status causarum*¹. W ostatnich trzech wydaniach (1975, 1988 i obecne) po wyliczeniu sług Bożych, a przed wykazem błogosławionych, dodano jeszcze obszerny wykaz zatytułowany „Potwierdzenie kultu” (*Confirmatio cultus*). Obejmuje on tzw. „dawnych błogosławionych i świętych” (*beati o santi antiqui*), czyli osoby cieszące się kultem od niepamiętnych czasów

* *Index ac status causarum* (dalej cyt.: *Index 99*), Città del Vaticano 1999, ss. 76+731. Congregatio de Causis Sanctorum. Obecne, piętnaste wydanie poprzedzone zostało obszernym wstępem obejmującym: przedmowę (*Proemium*, s. III), wstęp (*Prefazione*, s. V-XVII), wyliczenie członków i pracowników Kongregacji (*Congregazione delle Cause dei Santi*, s. XIX-XXIII), wykładowców „*Studium*” przy Kongregacji (*Studium*, s. XXIV), wykaz zaprzysiężonych lekarzy (*Albo dei medici*, s. XXV), alfabetyczny wykaz postulatorów (*Elenchus postulatorum*, s. XXIX-LXIX), krótkie omówienie ważniejszych terminów (*Terminologia procedurale*, s. LXXI-LXXIV – po raz pierwszy) oraz wykaz skrótów (*Siglarum et abbreviationum explicatio*, s. LXXV-LXXVI).

Publikację podzielono na cztery części: Pars prima – *Servi Dei et Venerabiles* (s. 1-402); Pars secunda – *Confirmationes cultus* (s. 403-469), *Concessione Missae et officii* (s. 470); Pars tertia – *Beati* (s. 471-546); Pars quarta – *Sancti* (s. 547-596). Cztery dodatki (*appendix*) zawierają: I – Grupy świętych i błogosławionych, których kult został potwierdzony, czyli tzw. „dawnych błogosławionych i świętych” (s. 597-599); II – Grupy błogosławionych męczenników (s. 601-629); III – Grupy świętych męczenników (s. 631-638); IV – Wykaz Doktorów Kościoła (s. 639-641). Całość publikacji kończą spisy: według nazwisk lub miejsc urodzenia (s. 643-694 – obejmuje tylko błogosławionych i świętych, ponieważ spis Sług Bożych i tych, których kult został potwierdzony, były ułożone alfabetycznie według imion); drugi spis błogosławionych i świętych według imion (s. 695-679). Jako ostatni podano spis diecezji i zakonów (s. 711-729).

¹ Pierwsze wydanie tej seryjnej publikacji ukazało się pod tytułem: *Catalogus ac status causarum beatificationis Servorum Dei et Beatorum canonizationis quae apud Sacram Rituum Congregationem per viam non cultus incedunt*, Kalendis Octobris Anni 1890, ss. 24.

i obdarzane tytułem „błogosławiony” lub „święty”, ale bez formalnej beatyfikacji czy kanonizacji dokonanej przez papieża, których kult został później oficjalnie potwierdzony.

Tej odrębnej kategorii osób, czy raczej tej szczególnej formie będącej zarazem etapem w staraniach o kanonizację, nawet w szerszych opracowaniach tematyki kanonizacyjnej oraz w opracowaniach typu podręcznikowego poświęca się na ogół niewiele uwagi². Tymczasem prawie połowa osób, czczonych oficjalnie w Kościele od chwili powołania specjalnej dykasterii – kongregacji, której powierzono te sprawy w 1588 r.³, znanych nam pod ogólnym określeniem „błogosławieni”, oraz spora grupa świętych (w średniowieczu były to określenia w dużej mierze synonimiczne) została wyniesiona do chwały ołtarzy właśnie poprzez potwierdzenie istniejącego już wcześniej kultu, będącego wyrazem powszechnego przekonania o świętości ich życia lub męczeńskiej śmierci.

W oficjalnych dokumentach ostatnio przeprowadzonej reformy procedury kanonizacyjnej (1983) o możliwości potwierdzania istniejącego kultu mówi się dwukrotnie. W Konstytucji apostolskiej *Divinus perfectionis Magister* czytamy: „Biskupom diecezjalnym [...] przysługuje prawo przeprowadzenia dochodzeń o życiu, cnotach lub męczeństwie i opinii świętości lub męczeństwa, faktów uznawanych za cudowne, i jeżeli zachodzi taki przypadek, starożytnego kultu Sługi Bożego, o którego kanonizację się prosi”⁴. W punkcie 15b *Normae servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in Causis sanctorum* znajdujemy następującą wzmiankę: „W sprawach dawnych pytania [zadawane świadkom] powinny przynajmniej ukazywać trwanie aż dotąd opinii świętości lub męczeństwa oraz ewentualny współczesny kult Sługi Bożego”⁵.

² H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin–Sandomierz 1997, s. 90-91 – w ramach omawiania form beatyfikacji, a także krótsze wzmianki, m.in. na s. 46, 135-137, 145-147, 238. Tenże autor znacznie więcej miejsca poświęca tym zagadnieniom w pracy: *Causae historicae in postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym*, Lublin 1981, s. 32 nn. Potwierdzenie kultu dotyczy bowiem pewnej grupy spraw dzisiaj określanych jako „sprawy dawne”, wcześniej jako „sprawy historyczne”.

³ Wśród stałych organów – kongregacji, ustanowionych przez papieża Sykstusa V (1585-1590), znalazła się również Kongregacja Obrzędów, której zostały zlecone m. in. sprawy kanonizacyjne. Papież Paweł VI Konstytucją apostolską *Sacra Rituum Congregatio* z 28 V 1969 r. (AAS 61(1969), s. 237-305) ustanowił specjalną Kongregację Spraw Kanonizacyjnych (*Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum* – od 28 VI 1984 r. pod nieco zmienioną nazwą: *Congregatio de Causis Sanctorum*).

⁴ „Episcopis [...], ius competit inquirendi circa vitam, virtutes vel martyrium ac famam sanctitatis vel martyrii, asserta miracula, necnon, si casus ferat, antiquum cultum Servi Dei, cuius canonizatio petitur” – I, 1.

⁵ „In causis antiquis vero interrogatoria dumtaxat famam sanctitatis vel martyrii adhuc vigentem necnon, si casus ferat, cultum recentioribus temporibus Servo Dei praestitum respiciant” – *Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum, Novae leges pro Causis Sanctorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1983, s. 13. W samym dochodzeniu należy, oczywiście, zebrać dowody na

Kwestia nie dotyczy mała interesującego szczegółu, w dodatku z dawnej, kiedyś obowiązującej procedury. Wręcz przeciwnie, ostatni papież – w tym i Jan Paweł II⁶ – dokonują tego aktu do dzisiaj. Ponadto około 50 spraw tego typu zostało złożonych w Kongregacji (figuruje w wykazie *Servi Dei et Venerabiles*) i czeka na dalsze postępowanie, a nowe są stale zgłaszane⁷. Z różnych racji wysuwane są propozycje – zresztą nie od dziś – ażeby zrezygnować z tej formy wprowadzania kultu publicznego. Niekiedy uważa się, że nie ma już takich przypadków, aby ktoś cieszył się nieprzerwanym kultem, a nie był jeszcze beatyfikowany lub kanonizowany. W praktyce Stolica Apostolska, choć rzadko, jednak kontynuuje potwierdzanie kultu „dawnych błogosławionych lub świętych” i stale znajdują się osoby, które odpowiadają warunkom niezbędnym do takiego aktu kościelnego.

Okazją do poruszenia niektórych, oczywiście, aspektów tego zagadnienia niech będzie nowe, oficjalne wydanie przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych publikacji *Index ac status causarum*, zawierającej m.in. wykaz osób zmarłych w opinii świętości, których kult został potwierdzony przez Stolicę Apostolską⁸.

I. POCZĄTKI PRAKTYKI POTWIERDZANIA KULTU

Kiedy w latach dwudziestych XVII stulecia podjęto w Kurii rzymskiej gruntowną reformę procedury beatyfikacji i kanonizacji, wiele osób zmarłych w opinii świętości cieszyło się już publicznym kultem w Kościele. Nie wszyscy jednak byli formalnie beatyfikowani czy kanonizowani przez papieży, którym na mocy Dekretów od 1234 r. zostało zastrzeżone prawo wprowadzania nowego kultu w całym Kościele, czyli kanonizacji. Lokalny czy ograniczony kult papieże często tolerowali, a nawet wprost wyrażali na niego swą zgodę.

istnienie kultu i jego zgodność z przepisami wydanymi przez Urbana VIII w pierwszej połowie XVII stulecia. W tym celu biskup powołuje specjalną Komisję historyczną. Brak szczególnych przepisów w sprawach dawnych, gdy osoba cieszyła się już kultem publicznym, wynika z faktu ujednolicenia procedury w nowym prawodawstwie.

⁶ Jan Paweł II potwierdził sześciokrotnie istniejący kult (dwukrotnie w formie udzielenia zgody na mszę św. i oficjum brewiarzowe), w tym dwóch polskich postaci z tzw. „dawnych błogosławionych czy świętych” („beati seu santi nuncupati”): królowej Jadwigi 31 V 1979 r. (*Concessio Missae et Officii*) oraz Stanisława Kazimierczyka 21 XII 1992 r. (*Decretum confirmationis cultus*).

⁷ Z polskich kandydatów w Kongregacji zostały już złożone materiały do potwierdzenia kultu Izajasza Bonera († 1477; *Index* 99, s. 218); trwają prace nad zgromadzeniem dokumentacji m.in. do spraw Michała Giedroycia, Ofki czyli Eufemii z Raciborza, Świętosława Milczącego.

⁸ *Confirmatio cultus*, s. 403-470, oraz uwagi na s. LXXXIV podane w ramach wyjaśnień ważniejszych terminów występujących w procedurze kanonizacyjnej.

Również biskupi uważali się za uprawnionych do tego rodzaju aktów na terenie własnych diecezji. Pierwszym krokiem, który spowodował dalsze, istotne zmiany, był dekret Kongregacji Inkwizycji (13 III 1625), wydany z polecenia Urbana VIII (1623-1644), zabraniający kultu publicznego w Kościele tych wszystkich osób, które nie zostały beatyfikowane lub kanonizowane formalnie, czyli według przewidzianej prawem procedury potwierdzonej odpowiednim aktem ze strony papieży⁹. Intencją dekretu było przede wszystkim uporządkowanie kwestii dość żywiołowo narastających form kultu i poddanie całej tej delikatnej dziedziny życia kościelnego określonej dyscyplinie. Jednocześnie uściślał on zasady postępowania odnośnie do osób czczonych *de facto* od dawna, określanych dzisiaj najczęściej jako „dawni błogosławieni lub święci” (*beati o santi antiqui*). Papież wyraźnie stwierdził, że nie zamierza niczego zmieniać w stosunku do tych, którzy odbierali kult od niepamiętnych czasów (*per immemorablem temporis cursum*),

1) jeśli działo się to na podstawie ogólnej zgody Kościoła (*per communem Ecclesiae consensum*),

2) lub których kult wynikał z pism Ojców Kościoła i pism osób świętych (*per patrum virorumque sanctorum scripta*),

3) albo byli czczeni przez długi czas za wiedzą i tolerancją Stolicy Apostolskiej (*vel longissimi temporis scientia ac tolerantia Sedis Apostolicae*),

4) lub (za wiedzą bądź tolerancją) biskupów ordynariuszy (*vel Ordinarii*).

Jeśli więc występowała jakakolwiek z wyżej wymienionych motywacji, kult takiej osoby był wyjęty spod zakazu dekretu z 1625 r. (*casus exceptus*). Powtórzono to raz jeszcze tego samego roku w dekrete z 2 XI 1625 r., a następnie w brewe *Caelestis Hierusalem cives* (5 VII 1634) oraz w zbiorze dekretów zamykającym całość dotychczasowych reform, potwierdzonym przez papieża 12 III 1642 r.¹⁰ Uzasadnienia legalności czci odbieranej od dawna przez osoby zmarłe w opinii świętości były zatem różne, ale powszechnie przyjęło się jako klasyczne określenie tych przypadków liczbą pojedynczą: przypadek wyjęty – *casus exceptus*, choć w prawodawstwie Urbana VIII *de facto* mamy do czynienia z *casus excepti*, czyli przypadkami wyjętymi. Dzisiaj powszechnie mówi się o *casus exceptus* tylko z racji kultu odbieranego od niepamiętnych czasów, które to określenie czasu od początku rozumiano jako okres stuletni¹¹, co też

⁹ Tekst dekretu w: *Codex pro postulatoribus*, ed. Lauri-Fornari-Santarelli, ed. 4, Roma 1929, s. 283-286.

¹⁰ F. Veraja, *La beatificazione. Storia, problemi, prospettive*, S. Congr. per le Cause dei Santi, Roma 1983. Sussidi per lo studio delle Cause dei Santi 2, s. 69-71; cenne są uwagi tegoż autora umieszczone w obszernych przypisach 164 i 165. Por. również: Mi s z t a l, *Causae historicae*, s. 32-36.

¹¹ Dość powszechnie przyjmuje się, że rozumienie określenia *ab immemorabili* jako okresu stuletniego, zostało wskazane dopiero w brewe *Caelestis Hierusalem cives* z 1634 r. Jednakże już 25 II 1627 r., w czasie dyskusji nad uznaniem kultu Kolumby z Rieti, zmarłej w 1501 r., papież:

Urban VIII ustalił w brewe z 1634 r.¹² Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. traktując o podstawie kultu tylko z tytułu *ab immemorabili tempore*, utrwalił w konsekwencji skojarzenie przypadku wyjątego z kultem, który rozwinął się jeszcze przed rokiem 1534¹³.

Jeśli dla takich osób, już czczonych jako błogosławieni lub święci, zamierzano wystąpić z prośbą o formalną beatyfikację czy kanonizację, bądź o zgodę na poszerzenie form kultu, np. poprzez wprowadzenie własnych tekstów we mszy św. oraz w brewiarzu, pierwszym warunkiem było stwierdzenie, w formie przewidzianej przez nowe prawo, zgodności dotychczasowego kultu z dekretem z 1625 r., i potwierdzenie go przez Stolicę Apostolską (*conferma cultus*)¹⁴. Procedura potwierdzania kultu osób określanych jako „dawni błogosławieni i święci”, przysparzała jednak kolejnym papieżom znacznych trudności i pomimo wielokrotnych prób jej uściślenia, nowe przepisy okazywały się rychło niewystarczające lub niezbyt precyzyjne. W praktyce Kongregacji zajmującej się tymi sprawami często nie znajdowały więc one pełnego zastosowania lub wracano do praktyki wcześniejszej.

II. WYODRĘBNIE NIE W INDEX SPRAW, W KTÓRYCH MIAŁO MIEJSCE POTWIERDZENIE KULTU

Powyzsza grupa została wyodrębniona w *Index ac status causarum* stosunkowo nie tak dawno, bo dopiero w dwunastym wydaniu z 1975 r. Obejmuje ona sprawy tylko od 1588 r., czyli od powołania Kongregacji Rytów zajmującej się tymi kwestiami. Wprowadzając tę grupę, nie podano żadnego bliższego okreś-

„censuit praedictam Beatam non esse comprehensam in decreto nuper emanato circa cultum et venerationem eorum, qui in opinione sanctitatis nondum Beatificationis vel Sanctificationis titulo decorati obierunt, cum supra centum annos cultus et veneratio illius ortum habuerit” (B e n e d i c t u s XIV, *De Servorum Dei beatificatione et de Beatorum canonizatione*, ed. Prato 1839-1841 [dalej cyt.: Benedictus], lib. II, cap. 20, num. 2, p. 159).

¹² W tekście brewe z 1634 r. fragment określający czas brzmi następująco: „Insuper longissimum tempus, illiusve immemorabilem cursum, de quo in praedicto Decreto [z 13 III 1625 r.], intelligi declaravimus esse tempus centum annorum metam excedens” (*Codex pro postulatoribus causarum Beatificationis et Canonizationis*, ed. 4, Roma 1929, s. 289).

¹³ M. in. kan. 2125 § 1 ustalał: „Pro Servis Dei, qui post pontificatum Alexandri III et ante tempus a Constitutione Urbaniana praefixum ex tolerantia cultum habuerunt, peti potest positiva approbatio Romani Pontificis”.

¹⁴ W celu wykazania legalności istniejącego już kultu – jako *casus exceptus* – obowiązywał *processus super cultu*. W innych wypadkach należało udowodnić, że kult publiczny nie miał miejsca (*processus super non cultu*). Odpowiednio do tego przyjęło się określenie podwójnej procedury procesowej: *in via cultus*, określaną też jako droga nadzwyczajna (*via extraordinaria*), oraz *in via non cultus*, czyli drogą zwyczajną (*via ordinaria*).

lenia czy, tym bardziej, nie zdefiniowano tego rodzaju spraw. Był to wyłącznie czysty wykaz poprzedzony jedynie uwagą, że zawiera potwierdzenia kultu także tych sług Bożych, którzy następnie zostali kanonizowani (s. 247)¹⁵. W kolejnym wydaniu z 1985 r. poszerzono nieco zakres notatki informując, że wykaz zawiera sprawy ujęte w *Index*, zredagowany w 1975 r. przez I. Beaudoin (czyli poprzednie wydanie), z dodaniem pewnych spraw oraz wyłączeniem innych, czyli osób, które zostały już zaliczone do grupy świętych. Zainteresowanych tą problematyką odesłano do publikacji F. Veraji – *La beatificazione. Storia, problemi, prospettive* (Roma 1983)¹⁶. Cenna była również wskazówka, że w tej pracy można znaleźć wykaz osób, których kult został już potwierdzony, ułożony chronologicznie (s. 175-190), i że jest to wyczerpujące studium o sprawach określonych jako *casus exceptus*, które autor omawia pod określeniem *beatificazione equipolente* (s. 113-174). Te same informacje podano w następnym wydaniu *Index* z 1988 r. (s. 303), a usunięto w obecnym.

Za podstawę do opracowania *Index* z 1975 r. ówczesnemu archiwista w Kongregacji, I. Beaudoinowi OMI, posłużyło jego wcześniej opracowane zestawienie na użytek bieżących prac porządkowych, powielone w 1982 r.¹⁷

W tym zestawieniu, co jest zupełnie zrozumiałe, mamy do czynienia z opisem jednostek archiwalnych w takim stanie, w jakim je opracowujący zastał, i z takimi określeniami, jakie w nich występowały. W krótkim jednostronicowym wstępie otrzymujemy tylko podstawowe informacje, jak sporządzono opisy, oraz wykaz zastosowanych skrótów. Brak więc bliższego określenia, na czym polegało potwierdzenie kultu, a w konsekwencji, jakie sprawy i według jakiego kryterium zostały zaliczone do tej, wyodrębnionej obecnie grupy nazwanej *Confirmatio cultus*.

Wskazana w *Index* z lat 1985 i 1988 praca monograficzna F. Veraji istotnie zajmuje się wprost problematyką spraw określanych jako *casus exceptus*. Tego wybitnego znawcę problematyki kanonizacyjnej interesowało jednak głównie zagadnienie, jak i kiedy określenie „potwierdzenie kultu” przeszło w określenie „beatyfikacja równoznaczna” (*beatificatio equipollens*), stanowiące podstawę do kanonizacji. W ramach takich założeń nie analizuje on wprost, na czym polegało potwierdzenie kultu, ani nie ustala zakresu poszczególnych terminów występujących przy tych czynnościach, lecz próbuje ustalić, kiedy, pod jakimi warunkami i w jakim zakresie potwierdzenie kultu miało skutki prawne bea-

¹⁵ *Index ac status causarum beatificationis Servorum Dei et canonizationis Beatorum*, Sacra Congregatio pro Causis Sanctorum, Roma 1975, ss. 11+402.

¹⁶ Mons. Fabijan Veraja, aktualnie emerytowany długoletni pracownik Kongregacji, jej wieloletni podsekretarz, wniósł znaczny wkład w reformę procedury, która ogłoszona została w 1983 r.

¹⁷ *Index processuum beatificationis et canonizationis, qui in Archivo Secreto Vaticano et in Archivo Sacrae Congregationis pro Causis Sanctorum asservantur (1588-1982)*, curavit p. Ivo Beaudoin OMI tabularius S. Cong(regationis) pro C(ausis) S(anctorum). Określając charakter pracy, autor pisze: „Questo elenco era stato fatto per uso personale”.

tyfikacji i otrzymało wyodrębniające je określenie jako beatyfikacja równoznaczna (*beatificatio equipollens*), które skądinąd uważa za niesłuszne¹⁸.

III. BLIŻSZA CHARAKTERYSTYKA WYKAZU *CONFIRMATIO CULTUS* W *INDEX* Z 1999 R.

Przede wszystkim należy zauważyć, że bynajmniej nie chodzi w tym wypadku o pojedyncze sprawy czy niewielką ich grupę. Porównanie z liczbą osób błogosławionych i świętych ujętych w *Index ac status* z 1999 r. w pełni ukazuje zachodzące proporcje:

Grupa	Liczba osób	Liczba spraw
Potwierdzenie kultu (s. 403-470)	1430 (1512)	370
Błogosławieni (s. 471-546)	1742	379
Święci (s. 547-596)	591	239

W grupie „Potwierdzenie kultu” pierwsza cyfra oznacza liczbę osób wymienionych w wykazie na stronach 403-470¹⁹. W celu uchwycenia rzeczywistej liczby potwierdzeń kultu, które miały faktycznie miejsce, należało jednak dodać liczbę osób, których kanonizacja nastąpiła po wcześniejszym potwierdzeniu

¹⁸ Zob. Veraja, *La beatificazione*, s. 163-128 oraz *Epilogo*, s. 166-174. W aktualnym prawodawstwie termin beatyfikacji równoznacznej nie występuje.

¹⁹ Niektóre osoby, już kanonizowane, powinny jednak, zgodnie z przyjętym i w zasadzie realizowanym założeniem, znajdować się tylko w wykazie świętych. Tylko z porównania wykazów Veraji (*La beatificazione*, s. 175-176) oraz *Index 99* z okresu pontyfikatu Urbana VIII i dwu jego następców wynika, że przynajmniej trzy osoby: Petrus Nalascus, Ioannes de Matha i Felix de Valois otrzymały najpierw potwierdzenie kultu, a następnie zostały kanonizowane (por. odpowiednio *Bibliotheca Sanctorum*, t. 10, k. 851; t. 6, k. 828-839; t. 5, k. 571), zatem powinni się znaleźć tylko w wykazie świętych, gdzie ich jednak *Index 99* nie wymienia. W *Index ac status causarum* (Editio peculiaris cura Petri Gavalotti, IV exeunte saeculo ipsius Congregationis), Città del Vaticano 1988, Congregatio pro Causis Sanctorum (dalej cyt.: *Index 88*), nie licząc oczywiście nowych potwierdzeń dokonanych po tym roku, brak było czterech potwierdzeń: Beatrix I Estensis, Hartmannus, Hosanna de Andreasiis oraz Raimundus Nonnatus. Wymieniony na s. 470 Ioannes de Faesulis znajdował się w wykazie błogosławionych, Joachim Piccolomini (*Concessio Missae et Officii* 21 mar. 1609), Ioannes Saziari (*Concessio Missae et Officii* 9 dec. 1980) oraz Raimundus Lull (*Extensio cultus* a Leone X) byli wyliczeni w grupie Sług Bożych, natomiast Angela a Fulgineo i Hildegardis de Boingen (obydwie wymienione obecnie na s. 470) nie figurowały poprzednio na żadnym z wykazów. Takie uzupełnienia i uściślenia z jednej strony świadczą o wielkim wkładzie pracy w przygotowanie nowego wydania, z drugiej jednak rodzą pytania, czy jest to już stan ostatecznie ustalony, czy też istnieje możliwość dalszych zmian i poprawek.

kultu, a nie po formalnej beatyfikacji. *Index* wykazuje 33 takie przypadki²⁰. Zestawienie jasno zatem uwidacznia fakt, że liczba „Potwierdzeń kultu” jakkolwiek nie jest identyczna z liczbą „Błogosławionych”, to jednak jest z nią porównywalna, a ponad dwukrotnie wyższa od liczby „Świętych”.

Interesujący natomiast także z racji na aktualny i ewentualnie przyszły kształt procedury potwierdzania kultu jest fakt podania 49 spraw osób, które zmarły po roku 1534 a przed początkiem XVII stulecia, które obecnie są wymieniane wśród sług Bożych²¹.

Dla dalszych uwag istotne znaczenie ma również ustalenie, kiedy żyły osoby, których kult został potwierdzony. Wiadomo bowiem, że w różnych okresach historii kult publiczny w Kościele był różnie wprowadzany. Ze względu na specyfikę zmieniającej się procedury przyjęto trzy przedziały czasowe:

Okres	Liczba osób	Liczba spraw
przed rokiem 1234	174 ²²	86
od 1234 do 1534 r.	1196	271
po roku 1534	104	18

Pierwszy przedział czasowy wyznacza ukazanie się w Dekretalach z 1234 r. zarezerwowania władzy papieskiej zgody na kult publiczny (kanonizacje), czyli ogłaszanie nowych świętych w Kościele²³. Od końca XVI w., czyli od powstania Kongregacji Rytów, z tego najodleglejszego okresu potwierdzano kult niezbyt często, niemniej miało to stałe miejsce po czasu nam współczesne²⁴. Grupę tę rozpoczynają osoby zmarłe w opinii świętości już w III w.

Jak należało oczekiwać, największa jest liczba potwierdzeń kultu przez Stolicę Apostolską od momentu zarezerwowania tego aktu papieżom od

²⁰ W przypisie poprzednim wskazano, tylko przykładowo, trzy osoby, których brakuje w tym wykazie i pomimo kanonizacji figurują tylko w wykazie *Confirmatio cultus*. Przy dalszych osobach kanonizowanych, za tych samych pontyfikatów, nie podano z kolei faktu, że wcześniej miało miejsce potwierdzenie ich kultu – Nicolaus Pieck i 18 towarzyszy, męczennicy z Gorkum, oraz Petrus de Arbués.

²¹ Do lat czterdziestych obecnego wieku w wykazie *Servi Dei et Venerabiles* prawie zawsze zaznaczano te przypadki formułą: *proc(essus) s(uper) conf(irmatione) cultus, proc(essus) s(uper) c(ultu) imm(emorabili)* lub określeniami bardzo do nich zbliżonymi.

²² Do tej grupy został wliczony przypadek Meinarda (c. 1130-1196), określony jako *Redintegratio cultus* (8 IX 1993). Przy kilku osobach brak dokładnej daty śmierci.

²³ Ponieważ prawie do połowy naszego wieku za początek nowego prawodawstwa uważano decyzję podjętą w pojedynczej sprawie przez papieża Aleksandra III w roku 1171, jeszcze dzisiaj można spotkać w opracowaniach tę właśnie datę jako początek nowej regulacji spraw kanonizacyjnych, bądź też datę śmierci tego papieża w 1181 r. Jak już wspominaliśmy, takie skojarzenie utrwalił Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r. – por. kan. 2125 § 1.

²⁴ Jeszcze w XX w. miało miejsce 23 razy potwierdzenie kultu osób zmarłych przed 1234 r., gdy np. w XVII w. tylko cztery razy.

1234 do 1534 r., który został uznany w prawodawstwie Urbana VIII za jeden z wypadków, z tytułu którego kult ten mógł być uznany za legalny (*casus exceptus*).

Dziwić natomiast może aż kilkanaście potwierdzeń kultu osób zmarłych po 1534 r. Siedemnaście spraw dotyczyło osób zmarłych jeszcze w XVI w. (ostatnia w 1578 r.), a jedna – grupy męczenników, którzy ponieśli śmierć w latach 1535-1679²⁵, oraz kolejnej sprawy występującej w poprzednich wydaniach *Index* (obecnie nie występuje w żadnym wykazie), jest nią potwierdzenie kultu Sebastiana od Jezusa zmarłego w 1734 r.²⁶

Tej ostatniej grupie (między rokiem 1534 a 1600), której w świetle literatury przedmiotu w zasadzie być nie powinno, wypada poświęcić jeszcze parę uwag.

IV. ROK 1534 W ODNIESIENIU DO *CASUS EXCEPTI*

Początek całej problematyce *casus exceptus* – przypadku wyjątego spod zakazu dekretów Urbana VIII – dał już pierwszy z nich, wydany 13 III 1625 r., zakazujący kultu publicznego osób, które nie zostały formalnie beatyfikowane lub kanonizowane. Zakazem nie zostały objęte przypadki, kiedy kult rozwinął się jeszcze przed 1534 r.²⁷ Jednak do czasu ogłoszenia zakazu w 1625 r. nowe kultury, oprócz formalnych beatyfikacji i kanonizacji dokonywanych przez papieża, były stale wprowadzane lub przynajmniej tolerowane zarówno przez papieża, jak i biskupów w ich diecezjach. Ustalenie sztywnej granicy stu lat dla wszystkich spraw oznaczałoby cofnięcie i anulowanie zgody nawet nie tak dawno udzielonej. Sam papież Urban VIII w dniu 26 IV 1625 r. – czyli niespełna półtora miesiąca po wydaniu dekretu – zdecydował, że sprawa Feliksa z Kantalicio, zmarłego w 1587 r., nie jest objęta zakazem, ponieważ ma tu miejsce jeden z przypadków wyjątych (*casus exceptus*)²⁸. Dalszym dowodem, że nie leżało najwyraźniej w założeniach reformy wykluczenie spraw osób zmarłych do początków XVII w., stanowi decyzja papieża Innocentego X (1644-1655), który polecił w 1645 r. studium sprawy 19 męczenników z Gorkum jako *casus exceptus*, a ponieśli oni śmierć męczeńską w 1572 r. Potwier-

²⁵ *Index* 99 na s. 583 podaje informację: „Cuthbertus Mayne, Sac. dioec. et XXXIX Socii († 1535-1679), Martyres [...] Decr. conf. cultus 9 dec. 1886 [...] Breve Beat. 15 dec. 1929 [...] Can. 25 oct. 1970”.

²⁶ *Index* 88, s. 343, informuje o jego latach życia 1665-1734 oraz o Dekrecie potwierdzenia kultu z 19 VI 1776 r.

²⁷ Zob. przyp. 11 i 12.

²⁸ Benedictus XIV, lib. II, cap. 20, num. 3, p. 129 n. Por. Veraja, *La beatificazione*, s. 115.

dzenie ich kultu miało miejsce już 13 VII 1649 r.²⁹ Należy przy tym dodać, że przed swym wyborem papież był jednym z głównych kardynałów powołanych do Kongregacji Rytów (wymieniany jako jeden z *antiquiores et sapientiores cardinales*), należał także do komisji czterech kardynałów, którym papież Urban VIII, w latach 1540-1542, zlecił zebranie i opracowanie całości nowego prawodawstwa. Wynikiem pracy tejże komisji był ostateczny zbiór dekretów z 1642 r., zatem jeszcze za życia Urbana VIII i przez niego potwierdzony³⁰. Jak ilustruje to drugie zestawienie, *Index* z 1999 r. odnotowuje tyle spraw, w okresie zaledwie pół wieku, osób, które zmarły po 1534 r., a których kult został zatwierdzony jako przypadek wyjęty spod dekretów Urbana VIII, czyli uznany za *casus exceptus*, że chyba nie można tego traktować jako odejście od reguły, ale właśnie jako regułę.

Z racji dopiero co przytoczonych, jeszcze większe zainteresowanie muszą wzbudzić przypadki potwierdzenia kultu osób zmarłych w opinii świętości po roku 1634. W tym wypadku *ab immemorabili* w ogóle nie może być brane pod uwagę. Jakikolwiek kult nie zatwierdzony przez papieża był już po 1625 r. absolutnie zakazany i wszelkie starania o jego potwierdzenie z założenia wykluczone. Dwa odnotowane w *Index* przypadki należałoby bliżej przebadać, gdyż mogły się znaleźć w wykazie przez zwykłą pomyłkę lub niedopatrzenie³¹.

W bardzo cennym, po raz pierwszy zebranych i opracowanym zestawieniu najważniejszych pojęć występujących w procedurze kanonizacyjnej (s. LXXIV) stwierdza się, że „potwierdzenie kultu przez Ojca św. oznacza zatwierdzenie kultu osób, które cieszyły się nim *ab immemorabili*, czyli – czytamy dalej – najmniej sto lat od brewe *Caelestis Hierusalem cives* z 5 lipca 1634 r.”³² Wydaje się też, że takie jest obecnie przekonanie podtrzymywane w Kongregacji, czego potwierdzeniem może być identyczne stwierdzenie wypowiedziane w czasie oficjalnej prezentacji nowego wydania *Index* z 1999 r.³³ Tymczasem w *Index* z 1999 r. odnotowano 18 przypadków potwierdzenia kultu, w sumie 104 osoby,

²⁹ Kult 19 męczenników z Gorkum († 9 VII 1572) został zatwierdzony 13 VII 1649 r.; beatyfikowani 24 XI 1675 r.; kanonizowani 29 VI 1867 r. – V e r a j a, *La beatificazione*, s. 83 oraz s. 175. *Index* 99, s. 563, podaje tylko datę beatyfikacji. Wobec tej zasadniczej rozbieżności należałoby rozstrzygnąć sprawę na podstawie archiwaliów.

³⁰ V e r a j a, *La beatificazione*, s. 83.

³¹ Zob. przyp. 14 i 15.

³² „Conferma del culto significa l'atto con cui il Papa riconosce e approva il culto pubblico ed ecclesiastico del quale erano oggetto con il titolo di Beati o di Santi, molti Servi di Dio da tempo immemorabile: vale a dire da cento anni almeno avanti le leggi sul culto emanate da Urbano VIII nel »Breve Apostolico« *Caelestis Hierusalem cives* (5 luglio 1634)”.

³³ „La seconda parte è l'elenco degli antichi »beati« o »santi« (»nuncupati«) che hanno ottenuto dalla Santa Sede la conferma del loro culto, in quanto precedente al 1534, secondo le disposizioni di Urbano VIII (1634). Non si tratta quindi di beatificazioni e canonizzazioni »formali«. Comunque il riconoscimento ufficiale del loro culto, li pone allo stesso livello dei Beati formalmente dichiarati tali, per quanto concerne il culto liturgico” („L'Osservatore Romano” z 19 XII 1999 r.).

które zmarły po 1534 r. a przed 1600 r. (nie licząc bardzo wątpliwych dwóch przypadków z XVIII w.). Wydaje się zatem, że i w tym okresie, z jakiegoś tytułu niesprzecznego z dekretami Urbana VIII, miało miejsce potwierdzenie kultu z racji na zachodzący *casus exceptus*. Tak chyba należy również odczytać akt papieski z 6 V 1990 r., na mocy którego Ioannes Didacus Cuauhtlatoatzin (Juan Diego), zmarły około 1548 r., został zaliczony do wykazu *Confirmationes cultus*³⁴. Wspomniany już kilkakrotnie F. Veraja używa stale obydwu terminów – *casus exceptus* oraz *confirmatio cultus* – dla całego badanego okresu, czyli aż do początków XVII w., nie zajmując się zupełnie rozróżnianiem spraw do roku 1534 i po tej dacie.

V. OKREŚLENIA PRZYJĘTE W WYKAZIE INDEX Z 1999 R.

1. *DECRETUM CONFIRMATIONIS CULTUS ORAZ DECRETUM CASUS EXCEPTUS*

W opisie większości spraw, w części zatytułowanej w *Index* z 1999 r. *Confirmationes cultus*, podana została data potwierdzenia kultu w formie: *Decr. c.c.* (*Decretum confirmationis cultus*), z wymienieniem najczęściej dnia, miesiąca i roku oraz wskazaniem miejsca, gdzie zachował się zapis o tym akcie. W 34 przypadkach zamiast tego określenia, znajdujemy jednak inne: *Decr. casus exc.* (*Decretum casus exceptus*)³⁵. Pozostawienie tego drugiego określenia występującego znacznie rzadziej, nasuwa przypuszczenie, że oznacza ono jakąś odrębność w stosunku do większości przypadków określonych terminem *Decr. c.c.* Z oczywistych racji jednak tylko po stwierdzeniu wypadku wyjątego mogło mieć miejsce – i istotnie miało – potwierdzenie kultu (*conferma cultus*) ze strony Stolicy Apostolskiej.

Samo określenie *casus exceptus* mówi tylko tyle, że dana osoba jeszcze przed oficjalnym zatwierdzeniem cieszyła się już kultem, którego legalność stwierdzała Kongregacja wydając dekret. Potwierdzić można było przecież tylko kult wyjęty spod zakazu dekretów Urbana VIII. W tej sytuacji pytanie, czym różnił się między sobą „dekret potwierdzenia kultu” od „dekretu stwierdzającego *casus exceptus*”, narzuca się spontanicznie³⁶. Nie chodzi tu, oczywiście

³⁴ *Index* 99, s. 440.

³⁵ W jednym przypadku zachodzi pewna wątpliwość z uwagi na datę potwierdzenia kultu: „Columba a Reate, B., virgo, III Ord. S. Dom [...] – Decr. casus exc. 25 febr. 1625”. Dekret Kongregacji Inkwizycji ukazał się dopiero 13 III 1625 r.

³⁶ Za brakiem jakiegokolwiek różnicy zdaje się przemawiać następujący cytat z pracy Veraji: „[...] si ha una beatificazione *equipollente* sia nel caso della dichiarazione del *casus exceptus*

cie, o zwyczaj trwający około jednego stulecia, kiedy podobny dekret wydawano po każdej beatyfikacji formalnej, w ramach starań o kanonizację³⁷.

W omówieniu ważniejszych terminów występujących w procedurze kanonizacyjnej poświęcono w części drugiej, czyli właśnie o potwierdzeniu kultu, wydzielony fragment na stronie LXXIV. Opracowujący wzmiankują o użyciu dwu formuł, ale nie podają żadnego uzasadnienia tego faktu³⁸.

Pewną niejasność terminologiczną wprowadza objaśnienie do *Index cognominum* na s. 643, gdzie czytamy: „Index secundum nomina Servorum Dei et eorum quorum cultus confirmatus est vel concessus [...]”. Zachodzi bowiem pytanie, czy *confirmatio* i *concessio* to różne pojęcia prawne, czy też są to pojęcia synonimiczne a nie przeciwstawne.

2. „CONCESSIO MISSAE ET OFFICII”

Wypadki zezwolenia na mszę św. i teksty brewiarzowe dla dawnych błogosławionych i świętych, którzy do tej pory ich nie mieli, w *Index* z 1999 r. nie są zbyt liczne, chociaż praktyka powyższa jest do odnotowania aż po ostatnie lata, a porównanie danych z dwu ostatnich wydań *Index* przynosi zastanawiające różnice. W 1979 r. (31 V) miało miejsce wyrażenie zgody w stosunku do królowej Polski – Jadwigi. W *Index* z 1988 r. podano ponadto drugą datę udzielenia tego przywileju – 24 VII 1985 r. (s. 120). Co ważniejsze, Jadwiga została wtedy wymieniona w spisie „Sług Bożych”, a nie w wykazie *Confirmatio cultus*. W *Index* z 1999 r. występuje ona już tylko w wykazie świętych (s. 594).

Wśród sług Bożych w *Index* z 1988 r. był wymieniony także Ioannes Saziari, z krótką informacją: *Concessio Missae et Officii* 9 XII 1980. A o Ioannes de Faesulis („Beato Angelico”) obecny *Index* informuje, że otrzymał *Concessio Missae et Officii* 3 X 1982, podczas gdy w poprzednim figurował wśród błogosławionych (s. 382) ze wskazaniem tej samej daty 3 X 1982.

Końcowa uwaga na s. LXXIV informuje, że w sprawach, „które stanowiły *casus exceptus* można było uzyskać potwierdzenie kultu, a następnie uzyskać zgodę na odprawianie mszy św. oraz odnośne teksty brewiarzowe na cześć tego błogosławionego czy świętego”. Wzmianka o świętych jest tutaj nieco myląca, ponieważ potwierdzenie kultu nigdy nie równało się kanonizacji i osobie takiej nie przysługiwał tytuł świętego. W oczywisty sposób autorzy mieli tu na myśli określenie: „dawni błogosławieni czy święci”.

(= conferma di culto *per decretum*) sia nel solo indulto di messa e ufficio in onore degli antichi Beati o Santi” (*La beatificazione*, s. 156).

³⁷ Zob. Veraja, *La beatificazione*, s. 83-89.

³⁸ „Nella *Pars Secunda* (pp. 403-469) segue l'elenco dei Beati e Santi riconosciuti con la procedura chiamata »per viam confirmationis cultus« e indicata con la sigla *c.c. o casus exceptus a decretis Urbani VIII*”.

Dalsze nieporozumienie tkwi jeszcze w czym innym. Już papież Benedykt XIV (1740-1758), bezsporny do dnia dzisiejszego autorytet w sprawach kanonizacyjnych, pisze wyraźnie, że chyba wszystkim, których kult został potwierdzony, udzielono zgody na mszę św. i teksty brewiarzowe³⁹. W takim wypadku należałoby tę informację podać po każdej *Confirmatio*. Skoro wybrano tylko parę przypadków, widocznie chodzi tu o coś innego, czego podane wyżej wyjaśnienie po prostu nie wyjaśnia. Ponadto przypadki omówione przez Veraję pod identycznym tytułem jak w *Index* z 1999 r. na s. 470, oprócz królowej Jadwigi, nie zostały włączone⁴⁰. Wydaje się też, że wypadków wyrażenia zgody na mszę św. i teksty brewiarzowe, w sensie odmiennym od tych wspomnianych przez Benedykta XIV, w przeszłości mogło być znacznie więcej⁴¹.

3. „...CITRA TAMEN APPROBATIONEM CULTUS”

Na ostatniej stronie wykazu (470) *Index* z 1999 r. zebrano niewielką grupę spraw określonych jako udzielenie zgody na teksty własne mszy św. i brewiarza bez zatwierdzenia kultu (*Concessiones Missae et Officii citra tamen approbationem cultus*). Skoro w tych przypadkach kult nie został zatwierdzony, stajemy przed pytaniem, dlaczego zostały wymienione w części zatytułowanej właśnie: „Potwierdzenie kultu”?

4. INNE OKREŚLENIA

Już tylko w celu przedstawienia kompletu określeń występujących w części *Index* z 1999 r. zatytułowanej *Confirmatio cultus*, należy jeszcze wymienić: *Cultus liturgicus ab immemorabili* (s. 470), *Extensio cultus a Leone X* (s. 470), *Reintegratio cultus* (Meinardus, s. 451).

Część z omawianych tutaj określeń, jak zwłaszcza te podane na s. 470, pojawia się w *Index* po raz pierwszy. Skoro opracowanie jest oficjalną publikacją Kongregacji, należy założyć, że wszystkie te odrębności nie zostały wprowadzone przypadkowo przez nieuwagę czy tym bardziej pomyłkę, ale mają swoje uzasadnienie. Można też dodać, że znaczna ich część dotyczy spraw

³⁹ Benedictus XIV, lib. IV, pars II, cap. 3, num. 11, p. 453. Por. Veraja, *La beatificazione*, s. 120.

⁴⁰ Tytuł siódmego rozdziału w części drugiej brzmi: *Concessione di Messa e Ufficio in onore degli antichi Beati*, „*citra tamen approbationem cultus*” – Veraja, *La beatificazione*, s. 163. Tytuł w *Index* 99 na s. 470 jest następujący: *Concessiones Missae et Officii citra tamen approbationem cultus*.

⁴¹ Wymieniona np. w *Index* 99 na s. 470 Angela a Fulgineo (Angela de Foligno † 1309) w poprzednim wydaniu z 1988 r. w ogóle nie była wymieniana.

rozpatrywanych przez Kongregację po ostatniej reformie z 1983 r., którą cechowało daleko idące ujednoczenie procedury.

5. KWESTIA UŻYCIA TERMINÓW „BŁOGOSŁAWIONY” I „ŚWIĘTY”

Dekrety Urbana VIII nie zabraniały używania terminów „błogosławiony” i „święty” w stosunku do osób, które już były otaczane takim kultem w przeszłości. Dla odróżnienia tych tytułów do kultu, od zatwierdzonych formalnie poprzez beatyfikacje lub kanonizacje, przyjęło się określenie „dawni błogosławieni i święci”. Takich właśnie „dawnych błogosławionych i świętych” dotyczy potwierdzenie kultu. Rozróżnienie to jednak nie zostało zaznaczone w *Index* z 1999 r., co w niektórych wypadkach może stać się źródłem nieporozumień. I tak na s. LXXIV poruszone zostały niektóre kwestie dotyczące wykazu osób objętych ogólnym tytułem: „Potwierdzenie kultu”. Pierwsza informacja mówiąca, że w tej grupie są wymienieni błogosławieni i święci ogłoszeni w ramach procedury zwanej drogą potwierdzenia kultu⁴² (*per viam confirmationis cultus* – co jest innym określeniem przypadku wyjątego – *casus exceptus*), z dwóch powodów wydaje się niezbyt trafne. Po pierwsze – poza chyba jednym przypadkiem (zatem nieco wątpliwym⁴³) po potwierdzeniu kultu nie miała miejsca formalna beatyfikacja, lecz od razu kanonizacja. Beatyfikowani zatem formalnie w odróżnieniu od tych, których kult był tylko potwierdzony, byli wymieniani w wykazie błogosławionych, a nie byli dawniej ani nie są obecnie wymieniani w wykazie *Confirmationes cultus*.

Po drugie – w wykazie *Confirmationes cultus* święci również nie występują, co wyraźnie zaznaczano w poprzednich wydaniach, a pominięto to w obecnym, choć zastosowano tę samą regułę: kto został już kanonizowany, bez względu na rodzaj wcześniejszej procedury, jest wymieniany tylko w grupie świętych. Jeszcze dwukrotnie na tej samej stronie terminy „błogosławiony” i „święty” zostały użyte w znaczeniu dawnym, zatem w ujęciu prawnym całkowicie różnym od dzisiejszego. Identycznie też należy rozumieć tytuł pierwszego *appendix: Sancti vel beati quorum cultus confirmatus est*.

Różnorodność w określaniu poszczególnych spraw potwierdzania kultu w trzeciej części *Index* z 1999 r., pod tytułem *Confirmatio cultus*, już sama z siebie wskazuje na bardzo złożoną naturę poruszanej kwestii i chyba dosta-

⁴² W połowie strony czytamy: „Nella *Pars Secunda* (pp. 403-469) segue l'elenco dei Beati e Santi riconosciuti con la procedura chiamata »per viam confirmationis cultus« e indicata con la sigla c.c. o *casus exceptus a decretis Urbani VIII*”.

⁴³ Na s. 583 wymieniona została grupa męczenników: Cuthbertus Mayne, Sac. dioec. et XXXIX Socii († 1535-1679), oraz podano: „Decr. conf. cultus 9 dec. 1886 [...]; Breve Beat. 15 dec. 1929 [...] Can. 25 oct. 1970 [...]”.

tecznie uzasadnia potrzebę bardziej precyzyjnego dopracowania pojęcia prawnego, jakim jest wyodrębniony etap: „Potwierdzenie kultu” (*confirmatio cultus*). Dodatkowo wzmocniają ten postulat liczne rozbieżności z wielokrotnie cytowanym studium F. Veraji, różnice z poprzednim wydaniem tegoż *Index*, a także przypadki, kiedy informacje podane w *Index* z 1999 r. budzą uzasadnione wątpliwości, czy podane informacje, a zwłaszcza liczby można uznać za pełne i ostatecznie ustalone.

A CONFIRMATION OF THE CULT
A FEW REMARKS ON THE READING
OF THE FIFTEENTH EDITION OF *INDEX AC STATUS CAUSARUM*

Summary

The edition of *Index ac status causarum* (Città del Vaticano 1999), an official list of the Venerables, blessed and saints, was an occasion for the considerations on some aspects of the confirmation of the cult. Over the last three years (1975, 1988 and now), having listed the Venerables and before the list of the blessed a wide list entitled „Confirmation of the Cult” has been added; it comprises the so-called „ancient blessed and saints” (*beati o santi antiqui*). This category of people, or rather this particular form or stage in the canonization process, generally occupies little attention. Meanwhile, a large number of people officially worshipped as blessed or saints, has been elevated to the glory of the altar through the confirmation of the earlier cult. Addressing the practice of the confirmation of the cult, the author discusses first its beginnings and depicts in the *Index* the cases in which the confirmation of the cult took place. Then he goes on to characterizes in detail the list of *Confirmatio cultus* in the *Index* of 1999 and to show the importance of the year 1534 in reference to *casus excepti*. The expressions from the list, especially any ambiguities, have been analyzed.

Translated by Jan Kłós

KAZIMIERZ GAJDA

Lublin

OSIEMNASTOWIECZNY PROCES POZNAŃSKI SŁUGI BOŻEGO STANISŁAWA PAPCZYŃSKIEGO (1631-1701)

Ojciec Stanisław Papczyński swoje powołanie życiowe rozpoczął w zakonie pijarów. Po różnych doświadczeniach, widząc, że nie zrealizuje tu swoich ideałów, wystąpił z tego zakonu i założył zakon marianów. Cieszył się szeroką opinią świętości. Bezpośrednio po jego śmierci marianie myśleli o procesie beatyfikacyjnym. Jednak reforma procedury dokonana przez papieża Urbana VIII w latach 1625-1634 docierała bardzo powoli do świadomości biskupów i trybunałów kanonizacyjnych. Procedura Benedykta XIV (1740-1758) zawarta w dziele *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* nie była jeszcze dobrze znana w czasie rozpoczęcia procesu poznańskiego. Ukazanie procedury wówczas obowiązującej (Urbana VIII) pozwoli głębiej zrozumieć trudności, jakie towarzyszyły przygotowaniu procesu poznańskiego.

I. PROCEDURA OBOWIĄZUJĄCA W XVIII W.

Wobec wielkiego pomieszania pojęć i powszechnej niezajomości procedury oraz nadużyć kultu publicznego, papież Urban VIII (1623-1644) trzema aktami prawnymi dokonał uporządkowania i jasnego sprecyzowania przepisów dotyczących procedury spraw kanonizacyjnych¹. Odnośnie do sprawy o. S. Papczyńskiego mają zastosowanie dwa ostatnie dokumenty, to jest encyklika *De processibus rite conficiendis* oraz konstytucja apostolska *Caelestis Hierusalem Cives*. W encyklice papież określił, jak winien przebiegać proces kanoni-

¹ Dekret Kongregacji Inkwizycji z 13 III 1625 r. (tekst w: *Codex pro postulatoribus*, ed. 4, Roma 1929, s. 283-286); Encyklika *De processibus rite conficiendis* z 12 III 1631 r. (tekst: tamże, s. 293-295); Konstytucja apostolska *Caelestis Hierusalem Cives* z 5 VII 1634 r. (tekst: tamże, s. 286-292).

zacyjny na terenie diecezji. Przedmiotem procesu miało być udowodnienie świętości życia sługi Bożego, praktykowanie cnót w stopniu heroicznym oraz udowodnienie cudów potwierdzających opinię świętości. Proces prowadzony na terenie diecezji miał też wykazać, że słudze Bożemu nie oddaje się kultu publicznego. Proces przeprowadzał kompetentny ordynariusz diecezji lub delegowany przez niego wikariusz generalny lub inny duchowny i dwaj mężowie, z których jeden powinien być teologiem, a drugi prawnikiem. Trybunał złożony z trzech osób powinien dokonać przesłuchania świadków i złożone przez nich zeznania opatrzyć swoimi podpisami. Akta zeznań potwierdzone przysięgą zeznających i notariusza powinny być także przez nich podpisane. Autentyczny odpis tych akt diecezjalnych (*authentica transcripta*), opieczętowany i zamknięty, należało przesłać do Kongregacji Obrzędów, zaś oryginał przechowywać w zabezpieczonym archiwum kurialnym².

W encyklice *Caelestis Hierusalem Cives* papież nakazał też prowadzić dodatkowo proces dotyczący zachowania jego dekretów, czyli o braku kultu publicznego (*de non cultu*).

Należało zatem, według ustawodawstwa Urbana VIII, prowadzić zwyczajne procesy na terenie diecezji: 1) dotyczący opinii świętości życia i cnót heroicznych; 2) dotyczący zachowania jego dekretów (braku kultu); 3) apostołski z delegacji Stolicy Apostolskiej, dotyczący heroiczności cnót i cudów³.

Prawodawstwem tym papież dokonał całkowitego odwrócenia dotychczasowego postępowania kanonizacyjnego. Do tej pory zwykłą drogą do beatyfikacji i kanonizacji była droga kultu. Komu oddawano cześć publiczną, mógł liczyć na wyniesienie go na ołtarze. Teraz natomiast, przed beatyfikacją i kanonizacją, choćby zmarły cieszył się opinią świętości, nie wolno było oddawać mu czci publicznej, kierować ku niemu aktów kultu. Kult publiczny można było oddawać tylko tym nie kanonizowanym i nie beatyfikowanym, którzy cieszyli się nim od niepamiętnych lat, to jest nie mniej niż sto lat przed wydaniem encykliki *Caelestis Hierusalem Cives*, czyli przed rokiem 1534⁴. Trzeba też zaznaczyć, że od czasów Aleksandra III (1159-1181), który dekretem *Audivimus* z 1171 r. zastrzegł kanonizację Stolicy Apostolskiej, sprawy kanonizacyjne prowadziła Rota Rzymska. Miała ona już wypracowany pewien styl prowadzenia takich procesów. Reorganizacji Kurii Rzymskiej dokonał papież Sykstus V (1585-1590) w 1588 r. Powołał do istnienia kongregacje rzymskie, a sprawy kanonizacyjne powierzył Kongregacji Obrzędów⁵.

² Teksty aktów prawnych Urbana VIII ustanawiające taką procedurę znajdują się w *Codex pro postulatoribus*, Editio Lauri-Fornari-Santarelli, ed. 4, Roma 1929, s. 283-292. Por. H. Misztal, *Komentarz do konstytucji apostolskiej „Divinus Perfectionis Magister”*, Lublin 1987, s. 52; tenże, *Causae historicae w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym*, Lublin 1981, s. 33.

³ Por. Misztal, *Komentarz*, s. 52.

⁴ Por. tamże, s. 53.

Pomimo tylu wysiłków i aktów legislacyjnych mających na celu usprawnienie procedury kanonizacyjnej, w praktyce powstały poważne trudności. Sami kanoniści w wielu wypadkach nie byli zgodni, jak interpretować wydane zarządzenia⁶.

W konsekwencji niektórzy biskupi bali się rozpoczynać proces na terenie swojej diecezji bez pozwolenia Stolicy Apostolskiej. Istniała więc wątpliwość co do władzy ordynariusza w sprawach kanonizacji. Ponadto tenże dekret Urbana VIII z 1631 r. postanawiał, że proces zwyczajny można było rozpoczynać dopiero po 40 latach od śmierci sługi Bożego, a proces odnośnie do cnót – po 50 latach, zaś kult niepamiętny miał trwać przynajmniej sto lat. Powstało więc pomieszanie okresów: 40, 50 i 100 lat. Niektórzy biskupi uważali, że należy dopiero sto lat po śmierci sługi Bożego rozpoczynać proces beatyfikacyjny na terenie diecezji⁷. Według Urbana VIII tylko postulator miał prawo zgłaszania świadków. Rozwiązaniem tych trudności zajął się Prosper Lambertini, który wybrany na papieża przyjął imię Benedykta XIV (1740-1758). Napisał dzieło, które było czytelnym komentarzem do ustawodawstwa Urbana VIII.

Papież Innocenty XI (1676-1689) wydał w 1678 r. dekret *De processibus aliisque*, którym zatwierdził 14 reguł procesowych przygotowanych przez Kongregację Obrzędów, dotyczących procedury kanonizacyjnej. Według tego dekretu materialem dowodowym w procesie kanonizacyjnym miały być przede wszystkim zeznania świadków naocznych. Preferował więc procesy prowadzone drogą zwyczajną, czyli braku kultu (*de non cultu*). W tym duchu wypowiedzieli się też ówczesni słynni kanoniści⁸.

Według tej procedury oprócz postulatora także ordynariusz miał prawo wprowadzić świadków znających życie i obyczaje sługi Bożego. W kongregacji do każdej sprawy miał być wyznaczony prokurator. Miał on czuwać nad jej przebiegiem. Wprowadzenie sprawy na forum kongregacji nie mogło nastąpić wcześniej, jak po 10 latach do momentu przekazania akt procesu diecezjalnego do kongregacji. W tym czasie można było nadsyłać do Stolicy Apostolskiej tzw. listy postulacyjne. Po 10 latach papież wydawał polecenie otwarcia akt procesu diecezjalnego i wyznaczał komisję do wprowadzenia sprawy. Zabronił włączania do akt procesu jakichkolwiek pozasądowych zeznań świadków. Przez to pozbawił je wartości dowodowej⁹.

⁵ Na temat kompetencji Roty i Kongregacji Obrzędów zob.: Benedictus XIV, *De servorum Dei beatificatione et de Beatorum canonizatione*, ed. Prato 1839-1841, lib. I, cap. 33, num. 8-9, s. 194 n.; por. J. Brosch, *Der Heiligensprechungsprozess per viam cultus*, Roma 1938, s. 107-110.

⁶ Por. Misztal, *Causae*, s. 35.

⁷ Por. tamże, s. 37.

⁸ F. Contelorus, C. De Matta, A. Mattheuccius, por. tamże, s. 35-36.

⁹ Por. Misztal, *Komentarz*, s. 55-56.

Prawodawstwo Urbana VIII i Innocentego XI dość jasno określało procedurę odnośnie do spraw prowadzonych drogą zwyczajną, czyli drogę braku kultu. Pozostawiało natomiast wiele wątpliwości co do spraw dawnych, które później nazwano sprawami historycznymi. Sprawa o. S. Papczyńskiego prowadzona była po tak długim okresie od jego śmierci, stała się więc także sprawą historyczną. Jednak proces poznański prowadzony był z braku odpowiedniej znajomości procedury na podstawie zeznań świadków. Dlatego błędnie zastosowano w nim procedurę zwyczajną przepisaną przez Urbana VIII, udoskonaloną przez Innocentego XI i opracowaną przez Benedykta XIV.

Należało od początku przyjąć dowodzenie za pomocą dokumentów, ponieważ świadkowie naoczni życia i świętości o. S. Papczyńskiego już wymarli. Powołanie świadków ze słyszenia nie rokowało sprawie pozytywnych rezultatów. Postulacja sprawy jednak nie widziała tych negatywnych konsekwencji dla sprawy.

II. PRZYGOTOWANIA DO PROCESU

Prace podjęte przez marianów w celu rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego o. S. Papczyńskiego miały też dramatyczny przebieg, podobnie jak całe jego życie. Decyzję o konieczności podjęcia starań nad wszczęciem prac zmierzających do rozpoczęcia procesu podjęto w kapitule w 1751 r. Dlatego o. K. Wetycki, przełożony generalny marianów, wysłał o. K. Wszyńskiego do Rzymu, by podjął starania w tym kierunku. Nie było to łatwe zadanie. Napotkał bowiem tu problemy nie przewidziane przez kapitułę.

1. MISJA K. WYSZYŃSKIEGO DO RZYMU I PRZEZWYCIEŻANIE WSTĘPNYCH TRUDNOŚCI

W ówczesnych czasach beatyfikacja lub kanonizacja założyciela zakonu była potwierdzeniem potrzeby i roli zakonu w Kościele. Jeśli założyciel nie był ogłoszony błogosławionym lub nie był kanonizowany, fakt ten stawiał całe zgromadzenie jakby w gorszej sytuacji. Dlatego marianie tak bardzo usiłowali rozpocząć proces beatyfikacyjny. Nie wiedzieli jednak, jak się do niego zabrać. Nowe ustawodawstwo kanonizacyjne wydane przez Benedykta XIV wprawdzie podawało dość jasne przepisy, ale w Polsce nie było jeszcze wypracowanych metod w prowadzeniu procesu beatyfikacyjnego. W tym czasie ojcowie jezuici podjęli działania w celu beatyfikacji o. Andrzeja Boboli, ale też napotkali wielkie trudności i beatyfikacja ta została ogłoszona dopiero w 1853 r.

Ojciec K. Wyszyński, były przełożony generalny zgromadzenia, przybył do Rzymu 30 kwietnia 1751 r.¹⁰ Miał do spełnienia trudne zadania. Musiał usunąć przeszkody i nieprzychylnie nastawienie niektórych środowisk do swego zgromadzenia i o. S. Papczyńskiego. Drugim ważnym zadaniem było zdobycie wszystkich instrukcji potrzebnych do rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego w diecezji. Wysiłki podejmowane w tych celach opisywał w listach i zapiskach. Zostały one później zebrane w trzech tomach. Pierwszy – *Własnoręczne protokoły czynnościów w Rzymie służące Bożego Kazimierza Wyszyńskiego i noty jego względem kanonizacji institutora służące*, zebrane i uporządkowane przez ks. Sydrego. Drugi – *Dziennik czcigodnego służącego Bożego o. Kazimierza Wyszyńskiego 9 VIII 1752 – 4 VIII 1755*. Ostatnim tomem są *Listy o. Kazimierza Wyszyńskiego do o. Kajetana Wetyckiego z Rzymu i Balsamao*¹¹.

Zaopatrzone w listy przełożonego generalnego świadczące, że jest prokuratorem zakonu w sprawie beatyfikacji o. S. Papczyńskiego i w listy rekomendacyjne od króla Augusta III (1733-1763) i księcia T. Czartoryskiego, starał się w Rzymie nawiązać kontakty z ludźmi wpływowymi, którzy pomogliby mu w spełnieniu jego zadań. Nie było to łatwe. Kardynał, do którego miał listy polecające, był chory i nie mógł pomagać w tej sprawie¹². Miał też kłopoty finansowe. Musiał sprzedać konie i bryczkę na pokrycie kosztów związanych ze zdobywaniem instrukcji procesowej¹³. Do spotkania z adwokatem doszło dopiero 30 września¹⁴. K. Wyszyński starał się, aby jak najszybciej proces mógł się rozpocząć¹⁵. Przesyłał do Polski zdobyte informacje¹⁶. Adwokat radził, aby rozpoczynać proces jak najprędzej, dopóki żyją jeszcze świadkowie naoczni życia o. S. Papczyńskiego. Strofował go, że jeszcze nie rozpoczęli procesu. Napotkał też duże trudności ze strony ks. S. Turczynowicza i jego zwolenników. Jak wiadomo, w tym czasie w Polsce, zwłaszcza na wschodnich Kresach i na Litwie, żyło dużo Żydów. Ks. Stefan Turczynowicz zajął się nawracaniem

¹⁰ *Własnoręczne protokoły czynnościów w Rzymie służące Bożego Kazimierza Wyszyńskiego i noty jego względem kanonizacji institutora służące*, s. 1.

¹¹ Kopie kserograficzne tych tomów są w posiadaniu autora.

¹² *Własnoręczne protokoły*, s. 1.

¹³ Tamże, s. 2.

¹⁴ Tamże, s. 7: „Miałem konferencją z Adwokatem de Sanctis ratione promovende Causae Nostri Patris Institutoris que ad inchoationem Processus ejus Venerabilitatis ac tandem Beatificationis et Deo Dante Canonisationis, gdzie takową radę miałem iż trzeba się bardzo prędko krzątać pókiży jeszcze żyli ci co go znali y świadczyć mogli o Świątobliwości Jego, y arguebat nas żeśmy tak nie rychło się odezwali”.

¹⁵ Tamże: „Adwokat de Sanctis odesłał mnie do Prokuratora Sanctorum pro informatione jak się mamy circa expeditionem Processus zachować aby mi in scripto wypisać, żebym do Polski posłał, lecz, że na wiladziaturę Prokurator wyjechał ad Novembrem ta Expedycya iest odłożona”.

¹⁶ Tamże. 10 października pisał: „Zaczynam pisać niektóre praeliminaria do Polski ad Processum formandum et exequendum in Consistorio circa probationem etc. Sanctitatis Nostri Venerabilis Patris Institutoris y to skończywszy przez Tydzień pro informatione do Oyca Proboszcza posyłam, animando go do promocji tegosz Processu”.

ich i z tych neofitów powołał do istnienia zgromadzenie zakonne¹⁷. Dla tego zgromadzenia przyjął kształt i kolor habitu taki, jaki nosili marianie. Nazwał je też tak samo, jak o. S. Papczyński. W Rzymie podjął szeroką akcję w celu zatwierdzenia swego zgromadzenia i jego nazwy. Marianie nie mieli w Rzymie swego przedstawiciela i nie miał kto bronić ich spraw. Byli więc w gorszej sytuacji. S. Turczynowicz dowodził, że zakon założony przez S. Papczyńskiego nie powinien nosić nazwy Klerycy Regularni Niepokalanego Poczęcia NMP, lecz Koncepcjoniści. Ojciec K. Wyszyński podjął energiczne działania, aby bronić swego zgromadzenia i jego nazwy¹⁸.

Pod datą 20 listopada 1751 r. zapisał pomyślną decyzję, jaką wydała Kongregacja do Spraw Biskupów i Zakonników, mocą której zabroniono zgromadzeniu założonemu przez S. Turczynowicza używania nazwy „marianie” i noszenia habitu koloru i kroju marianów¹⁹. S. Turczynowicz jednak nie ustępował. Wniósł sprawę do Kongregacji Krzewienia Wiary. K. Wyszyński za radą adwokata przygotowywał się do przedstawienia całej prawdy o okolicznościach powstania zgromadzenia założonego przez S. Turczynowicza²⁰. Do Polski pisał, aby prosić biskupa wileńskiego, żeby ogłosił publicznie, że neofici ks. S. Turczynowicza nie mogą chodzić w habitach marianów ani używać ich nazwy²¹. Jednak spór trwał dalej. S. Turczynowicz zgłosił się do prymasa Polski, aby uznał jego zgromadzenie i pozwolił na otwarcie domu. W Rzymie mówił, że zgromadzenie to ma za zadanie nawracanie heretyków i schizmatyków, podlega więc Kongregacji de Propaganda Fidae. Orędownikami S. Turczynowicza w Rzymie byli dominikanie. Występowali agresywnie przeciw marianom

¹⁷ J. Kałowski, *Działalność zakonotwórcza ks. S. Turczynowicza*, Warszawa 1982.

¹⁸ Por. *Dziennik*, s. 5: „Turczynowicz [...] ma więcej promotorów y opiniujących o swojej świętobliwości niżeli Ojciec Nasz z Nas samych, tak dalece że gdyby z tego zeszedł świata bezmał by się nie odważyli iego Proces promować iego przyjaciele z którymi ia tu na co dzień prawie ucieram się, najbardziej promocyi Processu V. Patris N. ri, bo naszego wielkie merita y prace w Kościele Bożym przez negligentiam Nostrorum tłumione, a zaś X Turczynowicza w Rzymie są osławione iakoby wielki człek Święty był y wielu niewiernych ad gremium S. Ecclesiae przyłączył. Stał tu ieden [...] X Swiecki przed Ojcem Świętym, który wiele Szymatyków koło Kijowa nawrócił [...] miąc od Króla naszego Recomendatorias wielkie u Oyca Świętego pozyskał łaski y Prywilegia, tak że go Ociec Święty uczynił Missionarium Apostolicum sine ulla dependentia ab Episcopis. Ten kapłan wielki jest przyjaciel X. Turczynowicza, yuyma się za niem”.

¹⁹ Tamże, zeszyt II, s. 2: „Święta Congregcja wydała dekret z datą 12 lub 14 listopada aby ks. Turczynowicz ze swiomi neofitami zdjął habit Zgromadzenia Marianów i nie używał ich nazwy”.

²⁰ Tamże, s. 6: „Otrzymałem wezwanie do Kongregacji Propagandae Fide ze strony Turczynowicza”.

²¹ Tamże, s. 8: „[...] aby tam ogłosił, iż w Rzymie Dekret stanął, aby ci neofici nie wazyli się nazywać nomine Religioso Marianorum nec Societatis Mariae y Imć X. Biskupa o to suplikoważ, żeby mandat wydać in publicum tudziesz w Wilnie i Litwie to ogłosił [...] na nich a Titulum et Habitum ut deponant Dekret stanął”.

i K. Wyszyńskiemu²². 1 marca 1752 r. wraz ze swoim adwokatem spotkał się w Trybunale (*coram Illustrissimo Auditore Sanctissimi*) z adwokatem Turczynowicza. Ustalili, że sprawa będzie rozstrzygana w Kongregacji de Propaganda Fidae²³.

2 marca poszedł do Kongregacji Episcoporum et Regularium podjąć listy, które nadeszły od biskupa wileńskiego. Jednak podjął je już adwokat S. Turczynowicza z zaznaczeniem, że odda je K. Wyszyńskiemu. Nie uczynił tego²⁴. Rozgoryczony z tego powodu 4 marca pisał do generała w Polsce, aby u króla i prymasa wystarali się o listy rekomendacyjne do nowego protektora Królestwa w osobie kardynała G. Albaniego. W listach tych powinno być jasno powiedziane, że marianów założył o. S. Papczyński. Prosił też o przesłanie pieniędzy na wydatki związane z tym procesem i innymi pracami²⁵.

Tymczasem nastąpiły nowe wydarzenia. 10 marca w nocy zmarło nagle dwu dominikanów. Niektórzy dopatrywali się w tym jakiegoś znaku²⁶. Po tym wydarzeniu już łagodniej rozmawiali z K. Wyszyńskim. Jednak sprawa nie była zakończona²⁷. 9 kwietnia pisał: „dowiedziałem się, że znów przeciwnicy nasi mają wnieść pismo przeciw dekretom Kongregacji Biskupów i Zakonników, abysmy nie nazywali się Marianami, ale Białymi Pijarami”²⁸.

²² Tamże, s. 10: „Po południu list niosąc [...] spotyka mię X. Dominikanin agens Lituaniae cum socio suo nisurgendo na mnie o X. Turczynowicza, y że dobrze mi worek na prawo wytrzęsie przegrażając, y wiele zelżywych słów na nasz Zakon mówiący, że nic po nas twierdząc, którego talem skromnie znosił że iego Socyusz go animował, y ode mnie aby się zaniechał konfundować a ieszce na ulicy, odwozdił”.

²³ Tamże, s. 10.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 10-11: „Więc trzeba, aby mi jak nayprędzey na tę sprawkę naymniy 30 Czerwonych Złotych przysłać, ieżeli nie chcemy przegrać, bo tu trzeba nie tylko Adwokatowi, ale i innym ręce smarować, y sprawę nie piórkiem iak u nas w Polsce, lecz drukiem produkować, wszak Proces powinien być drukowany, bo innego zwyczajy nie masz, a gdy May przyńdzie to trzeba regały qasi de lege rozsyłać [...] te zaś regały to są albo po kilkanaście funtów ciokulaty, albo po sześć kapłonów y wina potym flasz przedniego tak Judicibus iakoy Advokatis. [...] inaczej to adversarii zrobią z nami co zechcą iakoby i iuz zrobili, żebym sam nie był [...]. Trzeba iako nayprędzey wyrobić od Króla [...] Literas Rekomendatorias do Nowego Protektora Regni Cardynała Albaniego”.

²⁶ Tamże, s. 13: „Na Minerwie tey nocy nagle dwóch Xięży OO. Dominikanów umiera godnych osób, ieden z Xiążęcego rodu a drugi Vicarius. Tegosz dnia czynili mi deprecyacyą OO. Dominikani że mię darmo infestowali, czyli takimi przypadkami commoti, czy też nie dufając o wygraney ex parte Turczynowicza”.

²⁷ Tamże, s. 28: „Turczynowicz na próżno powołał nas do Kongregacji Propaganda Fidae, ponieważ my in propaganda fidae nikomu nie przeszkadzamy, tylko de Titulo Mariano et habitu certujemy. Adwokat zaś ks. Turczynowicza zabrał nasz Memoriał, Dekrety i listy od ks. Biskupa Wileńskiego z Kongregacji Episcoporum et Regularium, więc krzątamy się, aby nam zwrócił. Tak to opieka ks. Turczynowicza przeszkadza nam wszędzie”.

²⁸ Tamże.

Adwokat S. Turczynowicza został wezwany urzędowo do zwrotu o. K. Wyszyńskiemu wszystkich pism, jednak tego nie uczynił²⁹. Sprawa ciągnęła się więc dalej. Ostatecznie wszystkie spory zostały rozstrzygnięte na korzyść marianów. Zwrócono o. K. Wyszyńskiemu wydane dokumenty, a S. Turczynowiczowi zabroniono używania nazwy i habitu marianów.

2. INSTRUKCJE DO PROCESU W DIECEZJI

Ojciec Kazimierz Wyszyński konferował z adwokatami, by zdobyć potrzebną wiedzę o procesie³⁰. Starał się też o zdobycie kościoła lub kaplicy z mieszkaniem, gdzie marianie mogliby mieć własną placówkę w Rzymie. Zabiegał także o audiencję u Ojca Świętego. Przede wszystkim jednak zbierał instrukcje i formularze odnośnie do procesu³¹.

Na audiencji papieskiej 29 listopada przedstawił problemy swego zgromadzenia, sprawę z S. Turczynowiczem, prosił o udzielenie odpustów dla dusz w czyśćcu cierpiących, które mogłyby być zyskiwane w świątyniach marianów. Papież z wielkim zainteresowaniem wysłuchał K. Wyszyńskiego, zwłaszcza że był zainteresowany zgromadzeniem, które niosłoby pomoc duszom w czyśćcu cierpiącym³².

Wskazanie, że jednym z celów zgromadzenia jest niesienie pomocy duszom w czyśćcu cierpiącym, wzbudziło zainteresowanie nim w kołach rzymskich. Takiego celu nie miało żadne z istniejących zgromadzeń. Stąd też i adwokaci wysuwali przekonanie, że sprawa procesu beatyfikacyjnego weźmie pomyślny

²⁹ Tamże, s. 29.

³⁰ *Własnoręczne protokoły*, s. 7: „30 Semptembris. Miałem konferencyę z Adwokatem de Sanctis ratione promovende Causae Nostri Patris Instituoris que ad inchoationem Processus ejus Venerabilitatis ac tandem Beatificationis et Deo Dante Canonisationis, gdzie takową radę miałem, iż trzeba się bardzo prędko krzątać pókiy ieszcze żyli ci co go znali y świadczyć mogli o świątobliwości Jego, y arguebat nos żeśmy tak nierychło się odezwali. 8 8bris. Adwokat de Sanctis odesłał mię do Prokuratora Sanctorum pro informatione iak się mamy circa expeditionem Processus zachować, aby mi in scripto wypisał, żebym do Polski posłał, lecz że na wilidziaturę Prokurator wyjechał ad Novembrem ta Expedysya iest odłożona”.

³¹ Tamże, s. 9: „16 Novembris. Ten cały tydzień in Instructione circa Processum Venerabilis Patris cum Advocato et cum Procuratore Sanctorum trawi się, y kazali mi Vitam choć breviter V. blis Patris spisać iako się tesz nad tym przez ten czas bawię”.

³² Tamże, s. 10: „29 Nov. [...] y takóž się serio dopomagając audyencyi byłem admissus gdzie podawszy Oycu S. relationem o Zakonie naszym y o swojej Prokuracyi prosiłem o Benedykcyą pro Congregatione gdzie SS.mus odpowiedział: Benedico et tibi et Congregationi tuo, tandem rzekł: quid petis gdiem reposui: cum haec Congregatio sit instituta in Majorem Honorem B. V. Mariae Immaculatae Conceptionis SS.mus repetit Immaculatae Conceptionis, bene i głowy nakłonił, potym ja et in Summe necessarium Suffragium Animarum Purgatorij [...] tum mu reposui Causam z Turczynowiczem y zem iuz ekret otrzymał, na co Ociec Święty [...] bene fecisty [...] pogłaskał mnie i krzysz na głowie położył. Po tey audiencyi dopiero człek osech, y ucieszył się”.

obrót i radzili przyspieszenie starań procesowych³³. Intensywnie pracował nad przekazaniem do kraju instrukcji procesowych³⁴. Przesyłał je jak najszybciej do Polski, do generała zgromadzenia z prośbą, by wszczykali proces³⁵. Miał też poparcie Promotora Wiary Kongregacji Obrzędów³⁶. Prosił o dostarczenie krótkiego życiorysu o. S. Papczyńskiego i jego obrazu, aby można było zrobić małe obrazki i je rozpowszechnić. Starał się wpisać o. S. Papczyńskiego do „Katalogu Czcigodnych”. Jednak dopóki nie rozpoczęto procesu beatyfikacyjnego, taki tytuł nie przysługiwał kandydatowi³⁷.

3. LIST PRZEWODNI K. WYSZYŃSKIEGO DO PROWINCJAŁA

Niektóre fragmenty listu i instrukcji podane zostały w dosłownym brzmieniu, aby lepiej oddać literę prawa i praktyki ówczesnego procesu beatyfikacyjnego. W liście z 18 października 1751 r. pisał do generała:

Posyłam instrukcję pro instituendo processu apud loci ordinarii, druga instrukcja pro non cultu. Trzeba przedstawić świadków świętości o. założyciela. Na pewno znajdą się i przeciwnicy, jako p. Grzybowski, ale im trzeba wytłumaczyć, że ojciec nie miał złej

³³ Tamże, zeszyt II, s. 8: „Tak tu życzą Curiales Advocati Sanctorum, y tuszę że ta sprawa bez wątpienia weźmie požądany skutek z racyi tey, iż iest promocya nie tylko Świętobliwego Sługi Bożego, ale tesz że y Insiutuora Kongredacyi tak chwalebney nie tylko ku Honorowi Nayśw. Panny ale tesz ku ratunkowi Dusz zmarłych gdysz ieszcze żaden Zakon na tętyn koniec nie jest w Kościele Bożym wzbudzony. Ten nasz Zakon tu nazywaią Ecclesiae Purgantis, a inne wszystkie Ecclesiae Militantis, Ociec Święty sam sobie w nim complacuit gdym był u Niego na Audiencyi [...] powiedział”.

³⁴ Tamże, zeszyt I: „1/2 Decem. Odebrałem od Adwokata Instructiones ad formandum Processum Venerabilis Patris nostri Institutoris Articulos et Informationes. I/3 Ten cały tydzień trawię na pisaniu Informacyi iak sobie nasi maią w promowaniu Processu postępować y wiele potrzebnych rzeczy im oznaymuję a do tey materii służą”.

³⁵ Tamże, s. 12: „15 Dec. Odsyłam to wszystko do Polski per postam animando Naszych do ochoty około przykładania dyligencyi w promowaniu Processu”.

³⁶ *Dziennik*, s. 21. 7 Oct. do O. Proboszcza pisał: „[...] apud Ill.ssimum Promotorem Fidei Zakon nasz wielką wziął estymę z tąd iż iest Institutorem pro Suffragio Animarum z kąd obiecał się nie tylko bydź Promotorem Causae V. bilis Patris gdyż na nim naywięcej zawisło ad Causas Beatorum et Venerabilium Servorum Dei promovendas, ale tesz y Protektorem naszym bydź oświarczył się, y mnie każdego dnia każe u siebie bywał, y wiele konferencyi czyni względem Naszego Instytuora y Instytutum, Regułę i Konstytucye kazał sobie przynieść, któremu i Templum Dei Misticum wielce zasmakowało [...] a poniewasz na niem zawisło naybardziej approbare vel denegare Cultum Servorum Dei, zaczem gdy się ten iego respekt ku nam [...] niespodziewanie otworzył, życząc się z Processem nayprędzey zawinać i kontynuować”.

³⁷ *Własnoręczne protokoły*, zeszyt III, s. 60: „16 8bris 1751. Staralem się tu w Rzymie in Catalogum Venerabilium pisać Nostrum sanctae memoriae Patrem Stanislaum Institutorem, lecz póki nie będzie Proces wprzód coram Loci Ordynarii, a potem sam w Rzymie, żaden in Catalogum wpisany być nie może, ani Nomine Venerabilis nie ma się go nazywać”.

woli, tak samo ludziom z korabiewszczyzny. Najpierw podał ordynariuszowi memoriał, aby powołał trybunał. Dopiero wtedy sędziom podał instrukcje. W interrogatoriach mogą być rzeczy, na które nie będą mogli odpowiedzieć, wtedy nic nie pisać. Choćby były w archiwach pisma przeciwne o. S. Papczyńskiemu, podać wszystko do najmniejszej karteczki. Świadkowie powinni odpowiadać tylko na te pytania, o których wiedzą. Sędzia zaznaczy, że świadek tylko tyle wiedział. Patronem sprawy jest Alegiani i adwokatem Azoo. Nie powinno się ich zmieniać³⁸.

Podał też omówienie pytań³⁹. Następnie napisał:

Kiedy świadkowie zakończą zeznawać, zeznania te winny być zapieczętowane dla odesłania do Rzymu. Wszystkie pisma, które znajdują się w archiwum, trzeba strzec i zachować razem z procesem compulsatoryjnym apostolskim na drodze już do beatyfikacji i kanonizacji do Rzymu muszą być przyniesione, a nie z teraźniejszym procesem, który będzie oczekiwać na wprowadzenie sprawy. Pozostawić marginesy z jednej i drugiej strony karty, według zwyczaju w Rzymie.

Drugi proces – *de non cultu* (instrukcję podaje dalej).

Trzeci będzie prowadzić ordynariusz miejsca, ale już z polecenia Stolicy Apostolskiej, ale ten może się rozpocząć dopiero po 10 latach od przesłania pierwszego do Rzymu, chyba że St. Ap. udzieli dyspensy według dekretu Urbana VIII i Aleksandra VIII (1689-1691). Poślam instrukcje, artykuły i interrogatoria. Obediencję od siebie masz dać ojcu prokuratorowi sprawy. To wszystko z oryginałów należy przepisać wyraźnym dużym pismem, a oryginały schować w archiwum, aby nie zginęły. Po otrzymaniu licencji ac Comissionem ab loci ordinario podać sędziom. Dopilnować, aby ordynariusz dał też sędziom władzę subdelegowania innych na swoim terenie, gdyby sędziowie byli przeszkodzeni. Notariusz jednak i promotor fiscalis muszą być obecni, jednak ordynariusz w miejsce promotora może wyznaczyć subpromotora⁴⁰.

Radził generałowi ogłosić kwestę na wydatki związane z procesem o. S. Papczyńskiego, gdyż takie kwesty mogą ogłosić w Polsce na sprawy Ladysława z Gielniowa, Jana z Dukli i Szymona z Lipnicy.

W tym czasie zgromadzenie otrzymało też zaproszenie do otwarcia swego domu w Portugalii. Budziło to nadzieję na lepszą pozycję zgromadzenia – wychodziło poza Polskę i stawało się międzynarodowe. Z tego powodu spodziewano się też lepszej pozycji finansowej zgromadzenia⁴¹.

Komentarz o. K. Wyszyńskiego do instrukcji procesowych opracowanych w Rzymie przytaczamy prawie w dosłownym brzmieniu. Jest to podyktowane chęcią ukazania ówczesnej procedury dotyczącej procesu diecezjalnego w sprawach zwyczajnych. Polska wtedy korzystała z łatwiejszej drogi określa-

³⁸ *Listy*, s. 31-34.

³⁹ *Tamże*, s. 38-40.

⁴⁰ *Tamże*, s. 41.

⁴¹ *Zeszyt II*, s. 18.

nej przez tzw. wypadek wyjęty (*casus exceptus*), czyli drogi aprobaty kultu niepamiętnego⁴².

4. „INTERROGATORIA” I „ARTYKUŁY” DO PROCESU O ŻYCIU, CNOTACH, OPINII ŚWIĘTOŚCI I ŁASKACH⁴³

Uwagi i artykuły do procesu o. S. Papczyńskiego nadesłane przez K. Wysznińskiego, podobnie jak i jego list przewodni, zasługują na szczególne potraktowanie ze względu na historyczny i porównawczy charakter niniejszej pracy. Odzwierciedlają one bowiem przebieg procedury osiemnastowiecznej stosowanej w sprawach prowadzonych na drodze zwyczajnej, czyli drogą braku kultu (*de non cultu*). Już w 1 punkcie instrukcji zwrócił on uwagę na niemożność potwierdzenia przez świadków daty urodzenia, chrztu i bierzmowania sługi Bożego, dlatego radził, aby posłużyć się pismami tegoż sługi Bożego i jego życiorysami pisanymi przez marianów i reformatów⁴⁴.

Z punktu widzenia dzisiejszej procedury dziwi fakt braku zaufania do dokumentów pisanych, a tym samym usiłowanie znalezienia świadków nawet w tych sprawach, które normalnie udowadnia się przez dokumenty, jak fakt urodzenia, chrztu, bierzmowania. K. Wyszyński zdawał sobie sprawę, że proces jest prowadzony po wielu latach od śmierci sługi Bożego i dlatego polecał, aby w miarę możliwości wydobyć wszystkie pisma własne oraz źródła narracyjne z różnych archiwów od pijarów⁴⁵, od P. Podkańskiej⁴⁶, Konfraternii NMP Łaskawej w Warszawie⁴⁷, świadectwa z Archiwum Kościoła w Jasionie⁴⁸.

⁴² Zob. H. Misztal, *Problemy prawne polskich błogosławionych*, w: *Kościół i prawo*, t. IV, Lublin 1985, s. 257-285.

⁴³ *Własnoręczne protokoły*, zeszyt II, s. 35-58.

⁴⁴ „1. mo. Testimonia de Ortu de Baptismo, de Confirmatione et adolosscentia Servi Dei, non possunt per testes ob distantiam loci probari, nisi de scripturis Venerabilis et de vita eius ab nostris antecessoribus, vel potius a Patribus Reformatis scripta, nec est necessarium ad locum ejus natalium descendere, chyba to zaś Deodante gdy compulsarius Processus Apostolicus in via ad Beatificationem et Canonisationis nastąpi”.

⁴⁵ „2. do. De vita ejus transacta in Scholis Pijis laudabiliter testantur scripture tak ręką własną pisane Venerabilis Patris, iak y nasz Protokół, interim może się znaleźć z Oyców Pijarów któryby go pamiętać, toby ich trzeba ad testificandum upraszać, et in archiwu ipsorum ieżeliby się co znacznego wynaliść mogło, aby relatio nec et testimonium dać raczyli obligować. Tu Oycowie Piarzy Rzymscy mają sobie pro Honore iż z ich Institutum tak godny nasz Institutator powstał”.

⁴⁶ „3. tio. O Pani Podkańskiej, y Kolumbie iey Córce in spe sanctitatis sub directione Servi Dei zostawały iest pisano in Archivo manu propria Venerabilis Patris”.

⁴⁷ „4. to. Za iego promocją Konfraternia Najświętszey Panny Łaskawey w Warszawie u Oyców Piarów inkrementum wzięła”.

⁴⁸ „5. to. Ejus cura że w Jasiony [...] Kościół in vita ejus. Levitinum ipsum Apostolum habuit także in vita ejus”.

Istotnie, już wtedy znany był w procedurze tzw. proces kompulsatoryjny, mający za zadanie zebranie dokumentów. Prowadzony on był jednak w następnej fazie procesu, tj. w procesie apostołskim⁴⁹. Dlatego K. Wyszyński, chcąc zabezpieczyć dowody pisane, polecił na początku instrukcji wydobyć z archiwów rozproszonych w różnych miejscach dokumenty.

Na temat celu zgromadzenia, tj. czci Niepokalanego Poczęcia NMP, polecił postarać się o zeznania świadków⁵⁰. Odnosnie zaś do znaków nadzwyczajnych i cudów oraz charyzmatu sługi Bożego polecił zbieranie świadków nawet ze słyszenia od swoich przodków, np. w sprawie uzdrowień w domu Karskich⁵¹. Znajdujące się w różnych archiwach protokoły i inne dokumenty podpisane przez samego o. założyciela polecił, aby autentyczność podpisu potwierdził zeznaniami świadków⁵². Podobnie wskazywał na konieczność przesłuchania świadków głównie ze słyszenia (bo naoczni już wymarli), w sprawie potwierdzenia opinii świętości już w chwili śmierci sługi Bożego⁵³. Także trwanie opinii świętości poleca stwierdzić zeznaniami świadków ze słyszenia⁵⁴. Zdawał sobie sprawę z faktu, że cuda winny być dowodzone przy pomocy świadków naocz-

⁴⁹ Por. H. Misztal, *Causae historicae*, s. 141: „[...] Powołany przez ordynariusza trybunał beatyfikacyjny powinien przeprowadzić procesy: 1. zbierania pism sługi Bożego [...]. Procesy (informacyjny i proces zbierania pism sługi Bożego) po ich zamknięciu przesyła się do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych wraz ze wszystkimi zebranymi materiałami”.

⁵⁰ „6. to. Immaculata Virginis Mariae Conceptio sit nobis salus et protectio ze sub ipso est instituta haec devotio, testari nostri maią”.

⁵¹ „7. mo. De Sacerdote correcto miraculose, circa Gozlinum sunt testes investigandi, et de Contione ejusdem sacerdotis comprobari. 8. vo. Quae in Domo Karsciana patrata fuerunt prodigia, et miracula, ze iuz non supervivunt de visu saltem testari possunt ejus Filii et nepotes de auditu a suis antenatis, a gdyby można Wielebny Imć X. Opat Świętokrzyski Karski, bo on musiał wiele słyszeć od Oyca swego y od babki swoiey, iako y ia od nich ze wiele słyszałem”.

⁵² „9. De predictione Provincialatus Nieboszczykowi X. Jakubowi Wolskiemu Reformatowi comprobari potest iego samego ręka w naszym Protokóle penes vitam Venerabilis Patris apposita, ze zaś iego własną ręką iest, testes mogą być przyzywani Oycowie Reformaci maiący u siebie rękę iego in actis suis iako ze ich był Prowincyałem. 10. De pectione Oycu Joachimowi obiecane, testari może X. Paweł nasz, y drudzy nasi iako baczą albo słyszeli, et de mea aemulatione z nim gdym go animować musiał nie raz o obserwacyą, sprowadzając sobie y drugim Magistros Novitiorum, et studia, których on nie życzył, tudziesz zabiegając w Rzymie certis inconvenientis, które on wznicić pragnał, et in multis sufficit ze się w tym sprawdziła Profecya Venerabilis Patris ze mnie młodego musiał staruszek ponosić, y do dobrego upominającego cierpieć iuxta illi praedictum divinitus a enerabili Institute”.

⁵³ „11. De extasi in Studziana, et Domo Karsciana iam słyszał starszych naszych [...] Antoniego Cińskiego, Nieboszczyka Hieronima, y innych [...] jeżeli to słyszeli de auditu testari mogą. 12. Jako Funus ejus Religiosi et Sacerdotes multi praesentis suis condecorabant, ac populus Gorenensis, nie wiem o drugim, Ociec Antoni Reformat co był kapelanem [...] Pana Kasztelana Rawskiego, tak trzymam ze mieszka w Brzezinach świarczyć może, bo y on lubo był podróżny z drugim Oycem tamże do Wieczernika przybyli, gdy gruchnęło o śmierci tak znacznego Sługi Bożego, którego oglądał iako mi sam powiedział [...] iako X Joachim przybywszy już po zmarłym padł do nóg iego z płaczem wołając a nas Święty Oycze komu zostawiłeś [...] co wszystko musiało pochodzić ex magna opinione ejus Sanctitatis”.

nych. Dlatego w punkcie 15 i 16 instrukcji polecił szukać, a nawet wskazać na konkretne osoby takich świadków. Ciekawe, że o. K. Wyszyński pisząc tę instrukcję, wiedział, że czyni to dość chaotycznie i dlatego polecił, aby prowadzący sprawę umieszczał odpowiednie artykuły na swoim miejscu stosownie do materii, o której traktują⁵⁵.

Uwagi K. Wyszyńskiego zawierają polecenie przesłuchania także przeciwników procesu beatyfikacyjnego o. S. Papczyńskiego⁵⁶.

Cnoty teologalne i kardynalne w stopniu heroicznym polecał dowodzić na podstawie przytoczenia aktów wypływających z tych cnót, gorliwości, wytrwałości w przezwyciężaniu przeszkód, z pokonywania trudności, ze stałości w praktyce cnót aż do śmierci, umiłowania nawet nieprzyjaciół. Przy tym polecał powoływać się na protokół (źródło pisane) wizytatora biskupiego spisany w Puszczy Korabiewskiej⁵⁷. Podobnie polecał powołać się na protokół w kwestii opinii świętości, kiedy to ojcowie marianie nie chcieli odmawiać za jego duszę *officium defunctorum*, uważając, że on jest już świętym⁵⁸.

⁵⁴ „13. Sancta Maria et incomprehensibilis Dei Genitrix Virgo intercede pro nobis. Ze Venerabilis Pater iusz post obitum suum divinitus instituit, abyśmy miowali post Sacrosanctae est in vita ejus, et nostri powinni testari że haec devotio inde et hucusque viget u nas. 14. De liberatione Arca Żułkowianna a Daemonibus iam słyżał od Nieboszczyka Brata Antoniego Cińskiego, a drudzy nasi słyżeli de auditu mogą świarzyć”.

⁵⁵ „15. De monstro Goslinensi in angulo aedificij felente, iam nie dawno około Goźlina słyżał od którego starego człowieka, y tam trzeba testes vel de auditu, vel de visu szukać. A zaś ten punkt niech położy nasz Oyciec Prokurator Causae zaraz post Articulum 38 Interrogatorium, bo mu tam być przynależy, iako y inne Articoli additionales, trzeba pokłaść, każdy in suo loco iuxta extensionem, vitae et temporis Venerabilis Patris. 16. De Expulsionem aquae a Sepulchro Venerabilis Patris omnes bene sciunt testes de visu (w Górze). 17. De signo per pulsum mihi dato super sepulchrum Servi Dei ut quantocius urna Servi Dei et Licentia a Loci Ordinario procuraretur, nostri sciunt et testari possunt że im to zaraz opowiedział, y Imć Pan Łowczy, tosz samo ode mnie słyżał gdym o trumnę pro Servo Dei upraszał y onę otrzymał. 18. Tu się może Articulus włożyć y ten że gdym prosił Officio Consistorij o tę licencyą sine ulla tergiversatione et dilatatione dana mi iest ex quo wnosić się ma że etiam Offitium Episcopale czuiąc odorem Sanctitatis Venerabilis Servi Dei hanc Licentiam uti congruam et iustam non denegerunt, do tego Artykułu nie masz gdysz mi na pamięć informando Dominos Advocatos nie przyszedł był, a iest Articulus alte considerationis”.

⁵⁶ „19. De Familia Nobili adversante ante quondam Servo Dei et eius Instituto, putantes ipsum velle reformare Scholarum Piarum Institutum, non solum externi, sed et ipsamet Familia ex pietatae sua testari potest, ac quod ex eadem Familia sit Postulator Servi Dei Causae apud Sedem Apostolicam est res patens et evidens”.

⁵⁷ „20. Prout vero Servus Dei virtutes tam Teologales quam Cardinales in gradu perfecto et heroico possedebat, to się ma próbować ex actibus virtutum, iż non prout communiter alij eaercent, sed cum fervore et zelo, cum perseverentia, et in adversis, et cum maiori sedulitate quam communiter alij Christiani, pokaże się to tam y ztąd kiedy na Puszczy nie bardzo dyskrét Wizytator opisał był Oyca, et ejus sequacibus vitam rigoroissimam, tamen ad eam observandam se obtulit voluntariae Venerabilis Pater ieszcze ab initio sui Instituti, a znowu że in tot difficultatibus, et obstaculis, persecutionibus et irrisionibus usque ad mortem in pietate perseveravit, inimicos diligendo, ac eis et beneficiendo”.

Oдноśnie do procedury podał ciekawe wskazówki, że w czasie trwania procesu, po przyjęciu zeznań świadków, postulator może zgłosić jeszcze nowe dowody dotyczące życia, cnót i cudów sługi Bożego⁵⁹.

Wszystkie pisma zebrane w procesie winny być zachowane w archiwum postulatorskim, nie włączane do obecnego procesu diecezjalnego. Służy on bowiem jedynie do wprowadzenia sprawy (*introductio causae*) na forum Kongregacji. Dokumenty te nie mogą być włączane również do procesu *super non cultu*, ale dopiero do procesu apostolskiego.

W instrukcji tej znajduje się też błędne przekonanie, powtarzane często przez prowadzących sprawę, że do beatyfikacji i kanonizacji może dojść dopiero po 100 latach od śmierci sługi Bożego. Jak to wielu wówczas błędziło, tak i K. Wyszyński mylił 100 lat wymagane dla kultu niepamiętnego przepisane przez Urbana VIII w Konstytucji apostolskiej *Caelestis Hierusalem Cives* i aplikował ten przepis do sprawy o. S. Papczyńskiego, która przecież nie miała być prowadzona drogą kultu⁶⁰.

W końcowej części uwag o. K. Wyszyński podał drobiazgowo przepisy formalne: konieczność przepisania całego procesu z zachowaniem odpowiednich marginesów, zwrócenie się w każdym wypadku do ordynariusza miejsca o delegację do dokonania czynności procesowych, a także o subdelegację dla innych osób, jeśli musiałyby dojechać do świadków chorych czy znajdujących się w zakonach klauzurowych. Ponadto podał szczegółowe przepisy o konieczności obecności notariusza i promotora fiskalnego podczas przesłuchań⁶¹.

⁵⁸ „21. De non fallibili opinione Sanctitatis Venerabilis Patris a suis Alumnis in denegatione Anniversarij Officij Defunctorum pro anima ejus uti Sancto non indegenti hoc servitio wiedzą nasi Oycowie, prout est et in Protocollo nostro tempore electionis ultimariae in Praepositum Nieboszczyka Oyca Jędzeia”.

⁵⁹ „22. Jeżeliby zaś ieszcze z kąd co wyiawiło co znacznego de vita Sancta et Virtutibus ac Miraculis Venerabilis Patris, to Ociec Procurator Causae ad hos Articulos adjungere może, y choćby post exactam examen testium co się znowu dowiedziało to zawsze ma tempum inducere testes póty póki się Proces nie zakończy y zapieczętuie dla odesłania onego do Rzymu”.

⁶⁰ „Te zaś scripta które się in Archivo nostro znajduią, sedulo trzeba custodire et conservare una cum Processu compulsoriali Apostolico in via iam ad Beatificationem et Canonisationem muszą byđż wszystkie do Rzymu przyniesione non dico z terażniejszym Procesem, qui tantum spectat ad Introductionem Causae ad Venerabilitatem ale zaś z drugim, y nie z tym który agitur super non cultu, lecz aż z Trzecim który znowu iuz nostri Loci Ordynarij sed Autoritate Apostolica peragetur post aliquos annos, bo ad Beatificationem et Canonisationem nie może się promować Servus Dei nisi post Centum Annos ab obitu ejus, chyba że dispensa Sedis Apostolicae przystąpi super annos requisitos juxta Decretum Urbani VIII et Alexandri VIII zaś peractum Beatificationem, et Canonisationem te wszystkie bywaią monimenta do najmniejszey karteczki restitutae Postulatoribus Causarum, et Congregationi”.

⁶¹ „To zaś wszystko co posyłam tak Instrukcy, yako y Artykuły, iako Interrogatoria ocom tey Obedyencyi którą Admodum Reverenda Paternitas maż dać Patri Prokuratorowi Causae, trzeba caractere maiori kazać et intellegibili poprzepisywać in charta cum marginibus ab utraque parte relictis ad morem Romanum, y post obtentam iam Licentiam ac Commissionem ab Loci Ordinario podać Dominis Judicibus, a praecaveo aby Celsissimus Loci Ordinarius dał tymże Judicibus etiam

Uwagi podane przez niego polecił przepisać czytelnym pismem i przechowywać w archiwum postulatorskim⁶². Widocznie taka instrukcja wydobyta od adwokatów rzymskich wiele kosztowała pieniędzy, gdyż zastrzegali oni, aby jej nikomu nie udostępniano⁶³. K. Wyszynski podał też praktyczne uwagi dotyczące zachowania wszystkich pamiątek po słudze Bożym, które w przyszłości mogą być relikwiami. Polecił zachować nienaruszalne: celę, w której mieszkał, szczątki ambony, z której przemawiał, drzwi, przez które przechodził, łóżko, materac, przykrycia i inne przedmioty, którymi się posługiwał⁶⁴. Niemniej przestrzegał przed oddawaniem kultu publicznego słudze Bożemu⁶⁵.

facultatem in Casu necessitatis etiam aliis subdelegandi in suum locum, onego o to upraszać trzeba, aby gdy Judices legitime occupati by byli mogli subdelegari innych na swoje miejsce, żeby się sprawa długo nie wlokła, albo jeżeli trzeba Judicibus doiechał ad investigandam veritatem ad Testes czyli chorych, czyli ad Claustrum Monialium, toby oni nie mogąc tam habent potestatem subdelegare alios, Notarius iednak et Promotor Fiscalis muszą presentes, atoli może Loco Ordinarius in Loco Promotoris subpromotorem assignare”.

⁶² „Przepisawszy tak Instrukcją podać Judicibus et Articulos. Te zaś Instrukcję że tak ścisło są pisane schować diligenter in Archivo nostro, aby się nie zawieruszyły, żeby zaś drugi raz nie prokurować dla kosztu y trudności, bo ich iusz taniey u żadnego Adwokata y wysmienicy nie dostanie, ledwom ia to cum Instancii severendissimi Examinatoris Episcoporum, tak tanio mógł się zgodzić, y że mi one tak stricte opisali uprosił, gdyż non est moris tak pisał a Curialibus. Dla czego propter majorem et faciliorem Dominum Judicum, trzeba chociażby y na osiemdziesiąt foliałów dobrym y czytelnym charakterem distincte recedendo, przepisać, te zaś schować bo albo by się causa odwleka albo by gdzie zawieruszyli to się zawsze in Archivo nostro znajdzie. Nawet tu w Rzymie gdy się różni u mnie o tych Instrukcyach dowiedzieli miałem wielkie molestye abym ich pozwolił przepisać, lecz się Poczta złożyłem y że urget negotium Causae onych do Polski przesłać”.

⁶³ „Nie jest necessitas aby Domini Judices wiedzieli od którego Adwokata nam są komunikowane te Instrukcye, dość powiedzieć że są z Rzymu przesłane od naszego Adwokata, y owszem mię obligowali aby ich nie wymieniać”.

⁶⁴ „Deinde Adwokat przestrzega aby reliquie Venerabilis Patris były obserwowane, iako to cela w której mieszkał, lecz mu dałem racę iż wody ią zdemolowały, ale inne kazał ob reverentiam ku Słudze Boskiemu od nas samych szanować y konserwować [...] trzeba schować ten stołek które jest dla organisty na chórze [...] bo jest zrobiony z tey ambony na której Venerabilis Pater miewał kazania tak w kościele iako i na dworze [...] i drzwi które się znajdują w klasztoru [...] które bez wątpienia musiał miewać w swych świętych rękach one otwierając, y zamykając, y coby tak podobnego było ze starych rzeczy [...] wszystko to in partem reponere ad aliquam cellam vel bibliotecam, bo tu taki wzgląd jest [...] na choć ieszcze nie beatyfikowanych [...] cele, drzwi, łóżka, materace, Cooperti, Ambony, confessionalny, szafki, piura, kałamarze, y inne etiam garki, miski, talerze, tyszki, etc. których tylko oni zażywali konserwują, także ornaty, kielichy, mszały, brewiarze, książki, alby y inne których zażywali, iakosz przy Processie super non cultu pytać się o to będą, bo te rzeczy lubo sine publico Cultu, albo in Secreto konserwowane de condigno ab Alumnis Servorum Dei bene de eis sententium byż powinny y sedulo strzeżone. Są tam na Puszczy niektóre krucyfiksy [...] iak nasi starzy powiadali [...] ręką Venerabilis Patris rżnięte [...] to wszystko pochować, y popodpisować, [...] ornaty, przesuszać aby nie pobutwiało, et his similia, y te wszystkie rzeczy separatim in conservacione trzymać [...] aby post Beatificationem exponantur publico jam Cultu [...] trzeba”.

⁶⁵ „[...] has res secretae zgromadzić, żeby się nie pokazywać Cultus publicus [...] jeżeli o tym tylko nasi zakonnicy wiedzieć będą, to nie jest Cultus publicus byle tego ludziom nie prezentowali, et pro Sanctis reliquis nie udawali chociażby in particulari one sami pro reliquis mieli, bez publicz-

5. INSTRUKCJA DO PROCESU O BRAKU KULTU (*DE NON CULTU*)

25 listopada 1751 r. przesłał też instrukcję *super non cultu*⁶⁶. W instrukcji tej zwrócił uwagę, że nie jest zabronione przyjmowanie ofiar na msze dziękczynne za łaski otrzymane za wstawiennictwem sługi Bożego, ale je należy odprawiać na cześć Trójcy Przenajświętszej⁶⁷. Nie można jednak rozdzielać relikwii sługi Bożego⁶⁸, nie należy ich także przewozić do chorych⁶⁹. Nie przeszkadza to jednak, aby w kościele przechowywać zwykły obraz sługi Bożego bez promieni i oczywiście nie na ołtarzu⁷⁰. Nie przeszkadza też dekretem Urbana VIII, aby na tablicy umieszczonej w kościele była wzmianka o opinii świętości, chociażby nawet był nazwany sługą Bożym lub nawet świętym⁷¹. Wolno urządzać na cześć sługi Bożego akademie, recytować wiersze. Także tytuł „męczennika” przypisywany słudze Bożemu za życia lub po śmierci nie sprzeciwia się dekretem o braku kultu⁷². Może też być napisane na epitafiach, że miał opinię świętości lub jest nazwany „czcigodnym”⁷³.

nego ogłaszania obcym, unde mówić verbi gratia choremu odday się temu Słudze Boskiemu w opiekę którego tu mam relikwią, nie iest cultus publicus, bo by się Świąci inaczey cudy nie wslawili nie mówię zaś ia o relikwiach z kości Servorum Dei [...] bo kości ad decisionem et Beatificationem rozbiierać nie trzeba [...] Te zaś wszystkie rzeczy (de certa scientia od starszych) naszych wywiedziawszy się ze były in usu Venerabilis Patris popodpisował kartki (poprzywiązawszy albo poprzyklepiawszy) [...] Calix in quo Venerabilis Pater noster missas solebat habere, planeta in quo Venerabilis Pater noster celebrabat etc” (zeszyt, s. 38-43).

⁶⁶ Zamieszczona jest w zeszycie, s. 26-27. Pisał: „Posłałem y Instrukcye circa Partitionem Decretis Apostolicis circa non Cultum Servorum Dei”.

⁶⁷ „1. mo. Elemosinae Missarum descriptae in Libris Sacristiae Missaeque ipsae in gratiarum actionem pro beneficijs a Servo Dei acceptis celebratae in honorem Sanctissimae Trinitatis non contrariantur Decretis super non cultum editis. Ita in Responsis Processibus P. Angeli, Joannis Baptistae Cioni. Matris de Chantal suis inlocis”.

⁶⁸ „Non officit quod Reliquiae Servorum Dei Fidelibus distribuuntur. Respons. Processus Thomae a Coira”.

⁶⁹ „3. Non officit similiter quod Reliquiae Servi Dei conservantur et ad infirmos deferantur in Processu et Responsis. Joannis Baptistae Cioni. Joannis Leonardi. et Matris de Chantal. Super non Cultu”.

⁷⁰ „4. Retentio Imaginis Servi Dei in Ecclesia sine radijs non officit si non est in altari”.

⁷¹ „5. In epitafio dicere de Servo Dei Cujus memoria in benedictione est non derogat Decretis. 6. Quod dicatur ei qui in opinione Sanctitatis decessit: Servus Dei vel Vir Dei imi etiamsi Sancti titulo denominentur non derogat Decretis super non Cultu editis”.

⁷² „7. Multoque minus quod in honorem Servi Dei celebrentur Academiae, aut Panegirijs recitentur. 8. Titulus Martyris in vita aut in elogio Servo Dei attributus partitioni Decretorum non derogat, vide Lambertin libro 2, C. 12. No. 5 et sequentia de Canonisatione Sanctorum”.

⁷³ „9. Similiter non obest quod inscriptio apposita Imagini Servi Dei inter alia dicta: Obijt cum maximo odore Sanctitatis. Lambertin 1. 2, C12, No. 4. 10. Titulus Venerabilis aut similis in epitaphio appositi non nocente Late in Corduben. Francisci de Posadas in Responsis pag. 4 & 9, ad 15 Gehennen. Matris de Chantal super eadem dubio. in Responsis pag. 4, Versu ad idem enim. Vide tamen Lambertin, Lib. 1 C. 37. a No. 4 ad 7”.

Ciała sług Bożych mogły być chowane w miejscach bardziej honorowych i w drogocennych szatach⁷⁴. Prywatnie można też pościć w wigilię rocznicy śmierci, powstrzymać się od prac służebnych w samą rocznicę, bowiem kult prywatny może być oddawany każdemu zmarłemu⁷⁵.

Godny uwagi jest fakt, iż w instrukcji odnośnie do braku kultu K. Wyszyński posługuje się już niejednokrotnie dziełem Benedykta XIV *De servorum Dei beatificatione et de Beatorum canonizatione* oraz zna odpowiedzi adwokatów z różnych procesów. Wynika z tego, iż K. Wyszyński przestudiował dzieło Benedykta XIV i sporo procesów beatyfikacyjnych, zanim przystąpił do podawania instrukcji swym przełożonym w Polsce.

6. INNE UWAGI K. WYSZYŃSKIEGO DO PROCESU DIECEZJALNEGO

Mimo tak szczegółowych instrukcji i usilnych nalegań w Polsce, nie przystępowano do rozpoczęcia procesu. Postulacja miała ciągle różne wątpliwości i dlatego K. Wyszyński posyłał im dalsze napomnienia i uwagi. Oto niektóre z nich. W zeszycie II z 1752 r. przypominał o wielu wydarzeniach wprost cudownych, które wskazywały na niezwykłą więź sługi Bożego ze światem nadprzyrodzonym⁷⁶. Prosił, aby odszukać świadków naocznych tych zdarzeń albo świadków ze słyszenia, by w procesie mogli wystąpić i złożyć swoje zeznania. Przytoczył też wiele osób, które mogłyby świadczyć o opinii świętości sługi Bożego⁷⁷.

Troszczył się o to, aby zeznania świadków wносиły jak najwięcej materiału dowodowego. 15 lipca 1752 r. rozmawiał na ten temat z jezuitą o. A. Budrioli⁷⁸.

⁷⁴ „11. Corpora Servorum Dei sepeliri possint honestiori loco, et cum ornatu vestium pretiosarum absque ullo timore violationis Decretorum. Lambertin L. 2, C. 13 Responsis Matris de Chantal p. 5”.

⁷⁵ „12. Jejuniare in Vigilia, et vacare ab operibus servilibus die anniversario obitus Servorum Dei si ex privata fiat devotione, privatum cultum non exceperit. Lambertin. lib. 2, c. 13 n. 3. 13. Cultus privatus haberi potest erga quemquam pie defunctum. Lambertin. lib. 2, c. 7, n. 4 per totum et caput 9, n. 1 per totum. 14. Et sic privata oratio dirigi potest ad quempiam de quo sit maxime probabilis opinio, aeternam salutem cosecutus sit. Lambertin. lib. 3, c. 25 et sequenti praecipue n. 18 in fine”.

⁷⁶ Zob. s. 44-53.

⁷⁷ Tamże, s. 54-60.

⁷⁸ „Dnia onegdajszego byłem u X. Budryoli [...] Jest to Pater maxime aestimatiensis u wszystkich, bo iest a Consilio u Oyca Świętego in rebus arduis Sanctae Ecclesiae. Ten [...] pytał mnie czyli dobrze się powodzi Proces Venerabilis nostri Instituoris coram Loci Ordynario, ale gdym mu odpowiedział że się jeszcze nie zaczął, zelo ductus rzekł: Co naylepszego robiecie, czego się ociągacie; wszystkie choćby naygłówniejsze negocya odłożyć należy, ta iest naypryncypilniejsza y nayfundamentalniejsza Sprawa Zakonu waszego [...] y przestrzega że póki świadkowie de visu jeszcze znajdować się mogą, tego nie zaczniemy, choćby potem y Cuda niepoliczzone nastąpiły, tedy milionami tego nie powetujemy, co teraz cum Testibus de visu z małą expensą dokazać byśmy

Nalegał, aby jak najprędzej dostarczone mu krótki żywot sługi Bożego. Wydawało mu się, że już tak wyjaśnił wszystkie zagadnienia związane rozpoczęciem procesu, iż nie będzie w zgromadzeniu żadnych wątpliwości, jak przystąpić do jego rozpoczęcia⁷⁹.

Radził, aby rozesłać pisma do pobliskich parafii, w których żyją świadkowie o. S. Papczyńskiego, i ustalić, kto z nich mógłby świadczyć. Radził, by postulatorem w procesie został Jan Kanty Szkraffer, ktoś inny zajął się organizacją procesu, a inny zebrał wszystkie dokumenty.

Proces miał udowodnić: 1) świętość życia sługi Bożego, 2) znaki świętobliwości, 3) ducha proroczego o. S. Papczyńskiego.

Mimo tak dokładnych instrukcji przełożeni zakonu w Polsce obawiali się, że wszyscy biorący udział w pracach procesu przez cały czas jego trwania będą przebywać w ich klasztorze, na ich utrzymaniu. Nie czuli się zdolnymi zaspokoić kosztów utrzymania tak zacnego grona (biskup i dwu doktorów).

K. Wyszyński zwracał uwagę na sprawy formalne związane z poszukiwaniem i kompletowaniem pism sługi Bożego. Wszystkie pisma powinny być

... mogli [...] gdyż teraz naywiększa vis et assertia zawisła in testimonijs de odore Sanctitatis, Virtutum, et bone opinionis de vita et moribus Servi Dei, bo teraz cum Testibus de visu Proces może się agitare Coram Loci Ordinario, zaś gdyby takich nie było y nie stało, solius est Ecclesiae Processum instituere a takowy nazywa się C o m p u l s a t o r i s, z niepoliczonym kosztem, tak żeby y królestwo wystarczyć nie mogło. Zaczym życzy y radzi aby co nayprędzey Proces zaczynać, Loci Ordinarium per supplicationes upraszać, póki ieszcze ile tyle może się znaleźć świadków de visu, y naypotrzebniejsi do całego procesu [...] Dał też consilium, aby Postulator Causae (to iest obrany na to naz Zakonnik) świadków niż stawi ad Officium wprzód dobrze informował, bo Testes intelligimus dupliciter, aby subordinati, to iest namówieni, aby co falsum deponerent, a takowych nullatenus godzi się sistere. Alij vero bene directi et informati a tacy mają stawieni którzy świadczyć mają co wiedzą za pewne, ale że nie są albo sposobni ad dandum et bene enuclandum coram Iudicibus testimonium, indigent koniecznie informatione et directione, bo albo im z pamięci wyszło, albo ad quem finem to lub owo Servus Dei czynią, ignorabunt, więc takowym należy przypomnieć, y reflexye a postulatora czynić, dla czego to lub owo per Servum Dei czynione było, lub wyrzeczone, a takowa informacya iest licita, y owszem koniecznie pervenire powinna antequam se Iudicibus sistant Testes, y owszem Postulatori licitum iest, iezeliby zrozumiał iż Testes co ladaco ma deponere, onego nie dopuścić, mianowicie iezeliby ex odio, et invidia lub Zakonu, lub Instituora miał co brydzić. Wiele tesz może być świadków kórz dla swey prostoty lub dla nie pamięci mogą sobie inacze interpretari actus Servorum Dei [...] widząc aliquem temperatum et abstinenter a cibo et potu [...] prostak będzie rozumiał być skąpem [...] Drugi świadek ob senectutem zapomniał czego, trzeba mu in memoriam reducere”.

⁷⁹ „Teraz posyłam Samą Instrukcją a Domino Advokato pro Instituendo Processu apud Loci Ordinarium Venerabilis Patris ad comprobandum Vitam Sancte peractam, drugą Instrukcją pro probando non Cultu, y wszystkie do tego rekwiżyta, tak że Delegati a Loci Ordinario Iudices nie będą sobie głowy łamać, bo wszystko gotowe iesty ułożono, aby na niczym nie schodziło, bo na tym siła należy tak dalece że gdy się Proces Venerabilis Andreae Bobolego promować bez takowych reguł, bo ich nie miano, do tąd wiele kosztów Oycowie Jezuci podęymują chcą defectum supplere, a wielką iednak trudność mają, co się y wielum przytrafia, gdy podobnych Instrukcyi nie mają, a takie procesy zaczynaia, tak że et Servi Dei przez te mankamenta z Reiestru spadaia” (*Listy*, s. 14-15).

starannie zebrane, przedstawione trybunałowi i powinien być wydany stosowny dokument o ich kompletności i autentyczności⁸⁰. Tymczasem powstawały nowe trudności. W Wilnie zmarł ks. rektor, który miał wydać drukiem żywot o. S. Papczyńskiego potrzebny do rozpoczęcia sprawy. Dlatego w liście z 5 sierpnia pisał do ks. Waleriana, pijara, swego brata, aby zechciał zająć się sprawą druku tego życiorysu oraz napisać o cnotach, zasługach i pracach w zakonie pijarów. Uważał, że lepiej będzie, jeżeli takiego opisu dokona ktoś z zakonu, z którego wyszedł sługa Boży⁸¹. Prosił też brata, by podał listę zakonników, którzy osobiście spotkali się z o. S. Papczyńskim i mogliby wystąpić jako świadkowie w jego procesie beatyfikacyjnym⁸².

Mimo że K. Wyszyński tyle razy podkreślał, że proces informacyjny jest prowadzony mocą decyzji ordynariusza miejsca, ta prawda jakoś nie mogła dotrzeć do świadomości przełożonych zgromadzenia. Prosił, aby K. Wyszyński w kongregacji w Rzymie wyrobił jakieś pozwolenie dla biskupa na rozpoczęcie procesu. Dlatego w liście z 20 stycznia 1753 r. starał się usunąć te wątpliwości⁸³.

Sam napisał list do biskupa poznańskiego z prośbą o wyznaczenie składu osobowego trybunału i jak najszybsze rozpoczęcie procesu⁸⁴. Wyjaśniał, że członkowie trybunału powinni być osobami duchownymi, piastować godności kościelne, doktorami prawa lub teologii. Notariuszem może być osoba świecka. Sędziowie delegowani powinni mieć władzę subdelegowania innych, jeśli istnieje taka potrzeba. Nie mogą być z instytutu marianów. Świadcami natomiast mogą być i ze zgromadzenia marianów⁸⁵. Chodziło mu zwłaszcza o prze-

⁸⁰ *Listy*, s. 19. List z 22 lutego 1752 r.: „Przestrzega Advokat aby pamiętać gdy będzie rewizya Skryptów Venerabilis Patris, tedy aby Commissarij et Loci Ordynarius dali testimonium że Jego są własne, y że się ich więcej nigdzie nie znajduie co etiam cum juramento powinien coram Loci Ordynario nasz Procurator Causae zeznać, że ich więcej nie masz, y nigdzie o onych nie wiemy, dla czego zawczasu szukać wszędzie gdzieby się ieszcze mogły wynaleźć, a do kupy zgromadził, bo naywięcey te Scripta mudzą, y retardant Causas gdy się znowu nowe by znalazły, a de essentia powinne bydź rewidowane w Rzymie”.

⁸¹ Tamże, s. 26.

⁸² Tamże, s. 27.

⁸³ *Dziennik*, s. 33: „[...] nie mało się zalterowałem [...] iż in Consistorio takie resultatum stanęło iż potrzebuia aby a SS. mo był reskrypt do Im. X. Biskupa czyli Officium Jego, do czego Sedem Sanctam stimulare cale nie należy bo zapewne w to się wdawać nie zwykła co ex offitio ipsi Loci Ordinario czynić concernit [...] iuz zaś post Processum a Loci Ordinario factum nastąpi czas Sedi Ap. licae Suum Compulsorium Processum formare, gdzie iak manus Suas imponet na ów czas iusz ad Loci Ordinarium nic należeć nie będzie, ale teraz co należy czynić a loci Ordinario vel ejus Officio cale się S. a Sedes wdawać nie będzie aż post introductam Causam in Congregationem Ritus”.

⁸⁴ Tamże, s. 42.

⁸⁵ Tamże, s. 43: „[...] aby ci iudices Delegati mogli mieć facultatem expressam in casu suae absentiae subdelegare innych na swoje miejsce [...] exceptis Nostri proprij Instituti, Testes zaś nostri zawsze powinni być przypuszczeni”.

sluchanie świadków starszych wiekiem, aby nie umarli przed złożeniem zeznań⁸⁶. W liście z 19 sierpnia starał się usunąć inne obawy dotyczące sposobu przesłuchań świadków i kosztów procesu⁸⁷.

Biskup mieszkał w Poznaniu. Trudno było nawiązać z nim kontakt do omówienia wszystkich spraw związanych z rozpoczęciem procesu i ustanowieniem trybunału. W Warszawie natomiast urzędował jego oficjał. Marianie mieli do niego łatwiejszy dostęp. Pytali więc K. Wyszyńskiego, czy oficjał warszawski mocą swego urzędu może powołać trybunał beatyfikacyjny. K. Wyszyński odpowiedział twierdząco i podał uzasadnienie takiego stanowiska⁸⁸. Wyszyński żałował, że za jego prepozytury nie rozpoczął się ten proces⁸⁹. Podkreślał też, że w Polsce była wielka ignorancja co do prowadzenia procesów beatyfikacyjnych⁹⁰. Wyszyński musiał zakończyć swoją misję w Rzymie, gdyż 10 maja

⁸⁶ *Listy*, s. 52. List z 8 lipca 1752 r.: „[...] aby otrzymać Consensum et decisionem a Loci Ordinario do zaczęcia Processu, et iudices constituet, którzyby Actum Processus zapisali. [...] urgens est necessitas iako nayprędzey zacząć póki supervivunt starzy w leciech, aby saltim tych ab initio wysłuchano”.

⁸⁷ Tamże, s. 62: „[...] piszesz obawiając się wielkiego kosztu; to na zaczęcie Processu bardzo mało, albo prawie nic kosztować nie będzie; gdy fawor. X. Biskupa przystąpi pro Instrumento tész nie naywięcey potrzeba. Ten zaś Proces może się pociągnąć choćby y na 10 lat [...] nie trzeba w krakowskie ani po różnych mieyscach iędzić sufficit zacząć go w Warszawie a to naybardziej dla periculum ostatka starych y podeszłych świadków, tych którzy są blisko Warszawy. [...] do Xiędza Biskupa iuzem posłał [...] aringam, y prawie iak na dłoni tota Causa ab Advocatis wyłożona, a przeze mnie przesłana, tylko iż dobrze przeczytać”.

⁸⁸ Tamże, s. 102. List z 17 lutego 1753 r.: „[...] że zachodzi dubium, czyli Officium Varsaviense Authoritate propria sine coissione Ordinarii Loci ten Proces może zacząć y kontynuować, zaczym y w tym diligentiam adhibuimus cum Domino Advocato, te decum est, iż Offitialis sine obtenta primo facultate Loci Ordinarij securissime ten Proces zaczynać, et delegare ad id Iudices, tak iakby y samże Loci Ordinarius może, ponieważ in omnibus ma potestatem Diecesanam in illo loco, eandem quasi ipse Loci Ordinarius, y choćby się cały Proces hac Authoritate odprawił, nil obstat, bo iest validus, neque invalidari potest. Atoli iednak radzą aby per Postam Jaśnie ielmożny Mość Xiędz Officyał pisać raczył do Xiędza Biskupa ad aliqualem consensum, sive beneplacitum obtinendum, gdzie przez tész okazyą, alias przez pocztę ab Admodum Reverenda Paternitate et Assessrio Congregationis posłać Supplicem libellum, co wszystko łatwo stać się może gdy poważna Instancya zaydzie y łaska Jaśnie Wielmożnego Jego Mości Officyała; in quantum by zaś iuz się ten Proces iako speramus agitował, y zaczął Authoritate solius Officij Varsaviensis to nil obstat, chociasz y posterior ta facultas nastąpi, y owszem chociażyby nie była, non invalidatur Processus juxta edita moderni Summi Pontificia, mianowicie że distantia loci a loci Ordinario w takowych Processach, et metus ne Testes ob mortem decederint, zawsze iest excusabilis”.

⁸⁹ Tamże, s. 102: „Pan Bóg ci sam iest Swiadkiem, że ex parte mea iakem w tym Zakonie iest, zawszem to naszym radził, y Przeżołonym moim perswadowałem, lecz się zawsze inanibus excusationibus z tego wymawiali, inducendo sobie, y mnie że nisi post centum annos takie sprawy godzi się zaczynać, lecz gdym w Rzymie umyślnie ad hunc finem stanąwszy Advocatos się radził, yrozumiawszy iż ta sprawa nie tylko że się tak długo odwlekała, ale et sine mora trzeba iż zaczynać, bardzo mi žal żem za czasu Prepozytury moiey o tym wiadomości nie miał, więc Admodum Reverendum Paternitatem submississime upraszam, abyś iako nayprędzey chciał supplere ignoranciam, et negligentiam meam”.

1753 r. został wysłany do Portugalii w celu założenia tam domu swego zgromadzenia, zgodnie z życzeniem i zaproszeniem króla Portugalii.

Reasumując działalność K. Wszyńskiego w Rzymie, stwierdzić należy, że wraz z adwokatami opracował instrukcje i wskazówki dotyczące procedury procesu. Opracował interrogatoria i artykuły procesu informacyjnego. Podał zasady procesu *super non cultu*. Wyjaśnił kompetencję biskupa diecezjalnego dotyczącą procesu informacyjnego. Podał, jakimi walorami powinni odznaczać się członkowie trybunału. Wyjaśnił, kto może być świadkiem w takim procesie, jak zebrać pisma sługi Bożego, pamiętki po nim, przedmioty, których za swego życia używa. Jak dokonać przeniesienia ciała zmarłego i zabezpieczyć je przed zniszczeniem, jak zadbać o grób.

Były to wysiłki pionierskie i usuwały ignorancję w dziedzinie prowadzenia procesu beatyfikacyjnego, jaka wówczas w Polsce panowała. Dotąd prawie wszyscy błogosławieni w Polsce wynoszeni byli na ołtarze drogą kultu.

III. PRZEBIEG PROCESU W DIECEZJI

Pomimo tylu wysiłków o. K. Wszyńskiego i informacji na temat prowadzenia procesu, wciąż istniały kłopoty z jego zainicjowaniem⁹¹. Przełożony generalny o. K. Wetycki nie wierzył w powodzenie procesu, gdyż uważał, że sprawy zgromadzenia marianów nie mają dobrej opinii w kurii biskupa poznańskiego. Ponadto Polskę dotknęła klęska głodu i obawiał się, że nie znajdzie środków na prowadzenie procesu.

Ubóstwo marianów podawane jest często jako jedna z poważniejszych przyczyn opóźniania rozpoczęcia procesu. Uważano, że sędziowie przez cały czas prac procesowych muszą przebywać u marianów, trzeba więc im zapewnić mieszkanie, utrzymanie, opłacić dojazdy i wynagrodzić prace⁹².

⁹⁰ Tamże, s. 103: „Deinde y w tym była invincibilis ignorantia w Polsce, iż opinabatur iakoby promotio Servorum Dei bardziej się fundowała in miraculis et Cultu, a tu zaś probantur bardziej per vitam sancte et in virtutibus peractam, ad quod probandum koniecznie requiruntur Testes de visu”.

⁹¹ Dokumentacja tych czynności i obaw, które będą tu przedstawione, znajduje się w Pozycji na s. 773-828 oraz w APS 10 Processus Informativus super fama santitatis, virtutibus et miraculis Servi Dei Stanisłai Papczyński 1767-1769 w Archiwum Diecezjalnym w Poznaniu. APS 10 to tekst „procesu poznańskiego” i znajduje się w Archiwum Archidiecezji Poznańskiej. Zawiera folie od 1 do 460. W Archiwum Generalnym Marianów znajduje się jego uwierzytelniona „Kopia Publiczna”, sporządzona w 1953 r., również w postaci manuskryptu, zawierająca folie od 1 do 435. Sporządzona przez pracownika Kongregacji Rytów „Kopia Publiczna” jest urzędowym i obowiązującym dokumentem odniesienia, choć przekazuje wiernie istotną treść APS 10.

⁹² Por. Pozycja, s. 780.

1. USTANOWIENIE TRYBUNAŁU

Jednak podjęto wstępne kroki zmierzające do rozpoczęcia procesu. Na dorocznej kapitule, która miała miejsce w Raśnie 26 lipca 1753 r., wybrano o. A. Fishera jako prokuratora sprawy i jego zastępcę, o. Ludwika Zapałkowicza. Ojcu Narcyzowi Richterowi polecono zgromadzenie pieniędzy na potrzeby procesu. W tym czasie o. Richter wystosował prośbę do ordynariusza poznańskiego Teodora Kazimierza Czartoryskiego (1739-1768), aby swoją władzą rozpoczął proces informacyjny. Biskup 20 lipca 1753 r. delegował trzech duchownych, udzielając im wszelkich koniecznych uprawnień⁹³.

Wśród delegowanych duchownych nie było „dygnitarzy kościelnych”, dlatego o. A. Fischer miał wątpliwości, czy mogą oni stanowić trybunał. Z tymi wątpliwościami zwrócił się do adwokata G. Alegiani w Rzymie. W liście z 22 listopada adwokat odpowiedział, że lepiej będzie, jeśli sędziowie będą przynajmniej kanonikami katedralnymi albo obdarzeni podobną godnością. Wyjaśnił też, że świadkowie mogą być przesłuchiwani w kościele, kaplicy, oratorium prywatnym zgromadzenia lub zakonu⁹⁴.

Stosownie do tego o. A. Fischer ponownie zwrócił się do ordynariusza poznańskiego z prośbą, by sędzią w procesie ustanowił któregoś ze swoich wikariuszy lub osobę piastującą godność kościelną⁹⁵. Odpowiadając na tę prośbę, biskup poznański delegował biskupa Antoniego Ostrowskiego, oficjała generalnego warszawskiego, jako sędziego w procesie⁹⁶.

Generał K. Wetycki 12 grudnia 1753 r. wysłał pismo okólne do wszystkich konwentów mariańskich, zalecające modlitwy o pomyślność procesu i światło Ducha Świętego dla świadków. Zwrócił się też do prowincjała polskiej prowincji pijarów z prośbą, by pozwolił starszym zakonnikom złożyć zeznania w tym procesie. Prowincjał C. Komorowski pozwolił trzem pijarom wystąpić w roli świadków⁹⁷.

Przygotowano też listę świadków. Znalazło się na niej 23 świadków naocznych i 21 świadków ze słyszenia od naocznych. Wydawało się, że już proces rozpocznie się, jednak nie doszło do jego rozpoczęcia. Powody zwłoki w procesie nie zostały dotychczas dostatecznie wyjaśnione⁹⁸. Sprawę rozpoczęcia procesu informacyjnego omawiano następnie na kapitule zwołanej 26 lipca 1756 r.⁹⁹

⁹³ Pozycja, s. 782-783. Por. *Puncta Sancta in Congreg. Annuali in Conv. Rasnensi die 26 Junii Anno 1753*, 1mo Prot. OIC Gosl. f. 55v; Prot. Wet., f. 57 r.

⁹⁴ Por. Akta procesowe, Bibl. PAN, Warszawa, Fund. Mich., 266, f. 53 r. w Pozycji, s. 783.

⁹⁵ Pozycja, s. 783, przyp. 81. Prot. Wet., f. 64 r.

⁹⁶ Przyp. 82 w Pozycji, s. 783.

⁹⁷ Por. przyp. 83 w Pozycji, s. 784.

⁹⁸ Por. Pozycja, s. 784.

⁹⁹ Por. przyp. 98 w Pozycji, s. 86.

Z kopii publicznej procesu znajdującej się w Archiwum Archidiecezji Poznańskiej APS 10 wynika, że postulator sprawy złożył prośbę o rozpoczęcie procesu 10 czerwca 1757 r.¹⁰⁰ Jednak nie był prowadzony. Nie wiadomo, dlaczego. W 1757 r. postanowiono dokonać podniesienia (elewacji) ciała sługi Bożego¹⁰¹.

Następny dokument procesowy, podpisany przez nowego przełożonego generalnego marianów, o. Jacka Wasilewskiego, wydany został 1 stycznia 1767 r. Stwierdza on, że na kapitule generalnej 24 sierpnia 1766 r. o. Ludwik Zapałkowicz został ustanowiony prokuratorem sprawy beatyfikacyjnej¹⁰².

Prace procesowe podjęto dopiero w 1767 r. Tak długa przerwa nie jest wyjaśniona dotychczas ani w źródłach, ani w literaturze. Mimo powołania Trybunału w 1757 r., nie kontynuowano dalszych prac procesowych.

Jak wyżej wspomniano, w kapitule w 1766 r. marianie wybrali nowego przełożonego generalnego – o. Jacka Wasilewskiego. Ojciec Ludwik Zapałkowicz został wybrany prokuratorem i postulatorem sprawy beatyfikacyjnej¹⁰³. Teraz przystąpiono do czynności procesowych.

¹⁰⁰ „In Nomine Domini – Amen. Praesenti Publico Instrumento, cunctis ubique pateat, et sit notum quomodo anno a Nativitate Domini Nostri Jesu Christi millesimo septingentesimo quinquagesimo septimo Indicatione Romana Decima quinta, Die vero mercurij decima mensis Junii, Pontificatus Sanctissimi in Christo Patris Domini nostri Domini Clementis Divina Providentia Papae eius Nominis Decimi Tertij, anno ipsius octavo, hora secunda pomeridiana, in medio Horologio Varsaviae, in Civitate Metropolitana Ducatus Masoviae, in Regno Poloniae Dioecesis Posnaniensis, coram Illustrissimo, et Reverendissimo Domino Josepho Comite in Załuskie Załuski, Episcopo Kijowiensi, ac Celsissimo Illustrissimo et Reverendissimo Domino Theodoro Duce in Klewan, et Żulino Czartoryski, Episcopo Posnaniensi, ad Causam Constructionis Processus super opinione et fama Sanctitatis Venerabilis Servi Dei Stanislai Papczyński, Instituti Clericorum Marianorum Immaculatae Conceptionis Beatissimae Virginis Mariae Institutoris, Judice Delegato, et Perillustrimi Admodum Reverendo Nicolao Jaskiewicz Canonico Chelmensi utriusque Juris Doctore, et Religioso admodum Reverendo Antonio Żebrowski Societatis Jesu Sacrae Theologiae Doctore, Judicibus Adiunctis deputatis in solita praelibati Illustrissimi, et Reverendissimi Domini Judicis Delegati Residentia, Varsaviae, et in praesentia Testium, et mei Notarij Apostolici infrascripti, comparuit personaliter Religiosus, et admodum Reverendus Ludvicus Zapałkowicz, dicti Ordinis Marianorum Immaculatae Conceptionis Beatissimae Virginis Mariae ad Causam praesentem constitutus Procurator, productis a Suo Superiore Deputationis et Mandati Procurae, tum Delegationis a supra memorato Celsissimo, Illustrissimo, et Reverendissimo Domino Episcopo Posnaniensi Instrumentis in Personam antedicti Illustrissimi et Reverendissimi Domini Josephi Comitis in Załuskie Załuski Episcopi Kijoviensis, et Adiunctorum Judicium emanatis, petijt humiliter ad executionem Delegationis, et constitutionem Processus Autoritate Ordinariae Dicti Venerabilis Servi Dei Stanislai Papczyński super Opinione et Fama Sanctitatis praedictae etc” (MPS. s. 2-3).

¹⁰¹ Pozycja, s. 786, przyp. 100. Cap. Gen. 1757, p. 5tum (in: Prot. OIC Gos_, f66r.): et Processus pro levatione Corporis (Pii Fundatoris) subsequenter pro Beatificatione promoveatur.

¹⁰² Por. APS 10, s. 5, MPS.

¹⁰³ Por. Pozycja, s. 788.

1. 1 stycznia 1767 r. o. generał Jacek Wasilewski w specjalnym piśmie stwierdził, że postulatorem i prokuratorem sprawy jest o. L. Zapałkowicz, który ma wszelkie uprawnienia ze strony zgromadzenia.

2. 29 stycznia 1767 r. o. L. Zapałkowicz wysłał ponownie „Suppleks Libellus” do biskupa poznańskiego Teodora Czartoryskiego, prosząc o ustanowienie trybunału i rozpoczęcie procesu na terenie diecezji.

3. Biskup T. Czartoryski pismem z 9 kwietnia 1767 r. mianował swego sufragana bpa Józefa Załuskiego, biskupa kijowskiego, sędzią delegowanym do tej sprawy, oraz mianował dwu sędziów pomocniczych (*adiunctis*) i promotora fiskalnego (*fiscale*)¹⁰⁴.

Sędziami pomocniczymi ustanowił Mikołaja Jaśkiewicza i jezuitę o Antoniego Żebrowskiego. Promotorem fiskalnym mianował Jana Wędrychowskiego. Biskupa Załuskiego wyposażył w stosowne uprawnienia potrzebne do dokonywania wszystkich czynności związanych z procesem¹⁰⁵. Dokument ten został wydany w Poznaniu, w siedzibie biskupa, 9 kwietnia 1767 r. W ten sposób trybunał do prowadzenia procesu został wreszcie ustanowiony.

2. PRZESŁUCHANIE ŚWIADKÓW

Po ustanowieniu trybunału można było przystąpić do prac procesowych. Pierwsza sesja miała miejsce w Warszawie 10 czerwca 1767 r.¹⁰⁶ Druga sesję wyznaczono na dzień 17 lipca 1767 r. Na tej sesji o. L. Zapałkowicz przedstawił sądowni artykuły, według których swoje zeznania mieli składać świadkowie. Tych artykułów było 53 i obejmowały całą treść merytoryczną sprawy¹⁰⁷. Świadkowie mieli też odpowiedzieć na interrogatoria. W interrogatoriach świadkowie mieli odpowiedzieć, kim są, skąd czerpali wiadomości o słudze Bożym, czy zdają sobie sprawę z powagi procesu beatyfikacyjnego i znaczenia przysięgi, którą składają. Mówili też o swoich kwalifikacjach moralnych i zawodowych¹⁰⁸.

Nie były to artykuły w brzmieniu dosłownym opracowane przez o. K. Wyszynskiego w Rzymie, przy pomocy adwokata G. Alegianiego, w 1751 r. Tamte były opracowane dla świadków naocznych, bo wtedy jeszcze tacy żyli. Od tej pory upłynęło jeszcze 16 lat i już nikt z naocznych świadków nie występował. Opracowania tych nowych artykułów dokonał Ludwik Zapałkowicz¹⁰⁹.

¹⁰⁴ Tamże.

¹⁰⁵ Por. APS 10, s. 6-8, MPS.

¹⁰⁶ Por. Pozycja, s. 788, przyp. 114.

¹⁰⁷ Tamże, s. 788.

¹⁰⁸ Zob. APS 10, s. 197-198, MPS.

¹⁰⁹ „Positiones, et Articulos infrascriptos dat, fecit, exhibet, atque producit Admodum Reverendus Pater Ludovicus Zapałkowicz Procurator specialiter constitutus in Causa Beatificationis, et

Artykuły te przeczytano całemu trybunałowi i świadkom, a następnie zostały podpisane przez świadków występujących w procesie. Według tych artykułów stawiano świadkom pytania. Artykuły dotyczyły meritum sprawy, tj. opinii świętości i heroiczności cnót, co było przedmiotem dowodzenia w procesie informacyjnym na terenie diecezji. Zawarte w nich pytania bardzo drobiazgowo i szczegółowo miały wyjaśnić całość życia sługi Bożego. Od 1 do 4: jego dzieciństwo, wychowanie, naukę w szkole początkowej, zdolności, stosunek do nauczycieli, jego reakcje na działania zewnętrzne i odczucia psychiczne. Od 5 do 11 dotyczyły jego decyzji o wyborze stanu i zajęciach w zakonie: obserwację i jej następstwa, pracę jako nauczyciela religii i retoryki, napisanego podręcznika, doradcy króla i nuncjusza apostolskiego, gorliwość o wiarę i chęć męczeństwa, kultu maryjnego i pomocy duszom w czyścicu, trudności w zakonie, myśl o założeniu nowego zgromadzenia, wezwanie do Rzymu, listów rekomendacyjnych i uniewinnienie przez o. generała. Numery 12-13 obejmują wydarzenia zaistniałe w czasie po opuszczeniu pijarów, przywdziaaniu białego habitu i przejścia do Korabiewa. Następnie punkty, 14-18 traktują o życiu i pracach w Korabiewie, fundacji biskupa poznańskiego na rzecz nowego zgromadzenia. Numery 19-30 dotyczą prac apostolskich i duszpasterskich w „Wieczerniku”. Dar prorocstwa sługi Bożego i jego przejawy obejmują artykuły 31-38. Cnoty, umartwienia, modlitwy, pomoc duszom w czyścicu cierpiącym ujmują artykuły 39-42. Kontakty sługi Bożego z biskupem, nuncjuszem apostolskim, królem przedstawiają artykuły 43-46. Aprobatę zgromadzenia, testament duchowy, ostatnie słowa, śmierć i pogrzeb obejmują artykuły 48-49. Artykuły 50-53 traktują o ukazywaniu się sługi Bożego po jego śmierci i wstawiennictwach w sprawach poszczególnych ludzi i zgromadzenia.

Odpowiedzi na te artykuły miały zatem na celu zebranie materiału dowodowego, iż sługa Boży prowadził święte życie, praktykował cnoty w sposób nieprzeciętny – heroiczny. Materiały te miały świadczyć, że sława jego świętości ma uzasadnienie w jego duchowości opartej na głębokiej wierze i jej zewnętrznych przejawach.

Świadkowie odpowiadali ponadto na tzw. interrogatoria. Było ich 15. Odpowiedzi na interrogatoria miały dostarczyć wiadomości o danych personalnych świadka, jego kwalifikacjach i źródłach wiadomości na temat sługi Bożego. Interrogatoria zostały ułożone przez Jana Wędrychowskiego, kanonika warszawskiego, notariusza apostolskiego, przez biskupa poznańskiego, ustanowionego promotorem fiskalnym specjalnie do tego procesu¹¹⁰. Oto ich treść:

Canonisationis Venerabilis Servi Dei Stanislai praedicti ad docendum de fama illius sanctitatis, virtutum, et miraculorum, et aliis denunciandis non solum in genere, verum etiam in specie, et ad omnem alium bonum finem, et effectum”. Teksty tych artykułów znajdują się w APS 10 na stronach 9-32.

¹¹⁰ APS 10, s. 197, MPS: „Interrogatoria infrascripta, dat, facit, exhibet, atque producit Illustris Admodum Reverendus Joannes Wędrychowski Canonicus Varsaviensis, Curatus in Wo-

1. Czy świadek zdaje sobie sprawę z ważności procesu beatyfikacyjnego i znaczenia przysięgi¹¹¹
2. Imię, nazwisko, pochodzenie, profesja, stan świadka¹¹²
3. Czy przystąpił do sakramentu pokuty¹¹³
4. Czy nie był stawiany przed sądem¹¹⁴
5. Czy nie był ekskomunikowany¹¹⁵
6. Czy nie był pouczany, co ma zeznawać¹¹⁶
7. Czy słyszał, że nazywano sługą Bożym Stanisława Papczyńskiego¹¹⁷
8. Czy ma szczególne nabożeństwo do sługi Bożego¹¹⁸
9. Czy wie, że sługa Boży tak za życia jak i po śmierci aż do tych czasów cieszy się opinią świętości¹¹⁹
10. Czy sługa jego świętości była znana poza Nową Kalwarią, a nawet poza granicami Polski¹²⁰

la, Notarius Apostolicus, Promotor fiscalis a [...] Theodoro Czartoryski Episcopo Posnaniensi, et Varsaviensi ad Causam praesentem specialiter constitutus, et deputatus; super quibus petit, et instat Testes per Religiosum Zapalkowicz Procuratorem Causae jam inductos, et successive examinandos super Articulis ab eodem Religioso Zapalkowicz Procuratore Causae in actis exhibitis ad docendum de sanctitate vitae, virtutibus, et miraculis Venerabilis Servi Dei Stanislai Papczyński Fundatoris Congregationis Religiosorum Marianorum, priusquam super praefatis Articulis examinentur, praestito prius juramento juxta formulam contentam in novissimis Decretis Sacrae Rituum Congregationis diligenter ut infra interrogari”.

¹¹¹ Tamże, s. 198: „Serio moneatur quilibet Testis de vi, et importantia Juramenti, et gravitate perjurii, praesertim in Causisgravissimis, et arduis, prout sunt Causae Beatificationis, et Canonisationis Servorum Dei, cum sint de majoribus, quae tractantur in Ecclesia Dei”.

¹¹² Tamże: „[...] nomine, cognomine, Patria, aetate, exercitio, seu professione, et allis circumstantiis ad ejus personam, et conditionem pertinentibus”.

¹¹³ Tamże: „[...] an confessus sit peccata sua, et Sanctissimum Eucharistiae Sacramentum sumpserit? in qua Ecclesia? et a quo Sacerdote, quibus praesentibus? et quo mense, et anno? ultima vice id expleverit?”

¹¹⁴ Tamże: „[...] an fuerit unquam inquisitus, accusatus, et processatus de aliquo crimine? et quo? et coram quo Judice? et an fuerit condemnatus, vel absolutus? et si asserat, se fuisse absolutum, interrogetur, an absolutio processerit ex capite innocentiae, (vel) alio aliquo modo?”

¹¹⁵ Tamże: „[...] an ob aliquam causam fuerit unquam excommunicatus, et quoties? necnon ex qua causa? et an deinde fuerit absolutus? vel adhuc persistat in Excommunicatione”.

¹¹⁶ Tamże: „Interrogetur, an fuerit ab aliquo instructus vel in voce, vel in scriptis, quomodo deponere debeat, a quo? quibus verbis? et de quo tempore?”

¹¹⁷ Tamże: „[...] an cocognoverit, vel audiverit nominari Servum Dei Stanislauum Papczyński. Si affirmative responderit, dicat, qua occasione? et a quo tempore?”

¹¹⁸ Tamże: „[...] an habeat particularem devotionem, et affectum erga memoriam dicti Servi Dei, et ex qua causa? an desideret vel procuret ipsius Beatificationem, et Canonisationem?”

¹¹⁹ Tamże, s. 199: „Interrogetur, an sciat, viderit, vel dici audiverit quod idem Servus Dei tam in vita, quam post obitum, et successivis temporibus fuerit apud Fideles, aut apud majorem, et saniores eorum partem in opinione, vel existimatione Sanctitatis?”

¹²⁰ Tamże: „[...] an sciat, vel dici audiverit, quod fama sanctitatis, et miraculorum praefati Servi Dei floverit non solum Neo Calvariae in oppido Gora? sed etiam alibi tam intra, quam extra Poloniam? et quatenus affirmative, unde? et quomodo id sciat?”

11. Gdzie i kiedy urodził się sługa Boży¹²¹
12. Czy zna nazwisko i imię rodziców, kim byli¹²²
13. W jakich miejscach przebywał i czym się zajmował¹²³
14. Czy gorliwie zachowywał przykazania Boże i przepisy reguły, niósł pomoc душom czyścącym¹²⁴
15. Czy praktykował cnoty chrześcijańskie¹²⁵
16. Czy cieszył się darami nadprzyrodzonymi¹²⁶
17. Kiedy i w jakich okolicznościach zmarł sługa Boży¹²⁷

O ile artykuły odznaczały się dużym stopniem dokładności, o tyle interrogatoria były zbyt ogólne. Trudno powiedzieć, w jakim stopniu *promotor fiscalis* zastosował się do ówczesnej procedury. A może zbyt lakonicznie potraktował sprawę. Przy ich pomocy trybunał miał wyjaśnić jak najdokładniej wszystkie szczegóły życia sługi Bożego. Zebrany w ten sposób materiał miał bowiem być podstawą do wyrobienia sobie moralnej pewności, że sługa Boży w heroicznym stopniu praktykował cnoty chrześcijańskie i cieszył się niezaprzeczną opinią świętości.

¹²¹ Tamże: „Interrogetur quilibet Testis an sciat, uo anno, mense, e et die, in quo loco loci natus fuerit praedictus Servus Dei? et si affirmative responderit, interrogetur de singulis circumstantis, et causa scientiae”.

¹²² Tamże: „Interrogetur etiam, an sciat, ex quibus Parentibus ortus fuerit dictus Servus Dei? et quatenus affirmative responderit, interrogetur de eorum nomine, cognomine, Patria, exercitio, seu professione, divitiis, et pauperitate, nobilitate, et aliis circumstantiis ad eorum personas, et conditionem spectantibus, et quae opinio, vel reputatio de illis? vel de eorum moribus et vitae probitate fuerit? num in fide Catholica nati? et educati semper usque ad extremum vitae spiritum perseveraverint, eundemque Sacro Baptismatis fonte regenerari, et Confirmatione muniri curaverint? in quo loco, et Ecclesia? afferendo in omnibus, et singulis causam scientiae cum suis Circumstantiis”.

¹²³ Tamże: „[...] an sciat, in quo loco, et loco loci, et in quibus locis Servus Dei Stanislaus Papczyński vitam suam egerit? et in quam aetatem illam traduxerit? quibus rebus et professione se applicaverit? quod vitae genus eligerit? et an semper in eodem statu perseveraverit? et qualis hic fuerit? et super omnibus, et singulis reddat semper causam scientiae cum suis circumstantiis”.

¹²⁴ Tamże, s. 200: „Interrogetur, an sciat, vel dici audiverit, quod dictus Servus Dei exacte semper observaverit mandata Dei, et Ecclesiae, et vota suae Religionis, et an habuerit zelum honoris et gloriae Dei, et salutis animarum? reddendo in omnibus, et singulis suis dictis rationem, et scientiae causam cum suis circumstantiis”.

¹²⁵ Tamże: „Interrogetur, an sciat, vel dici audiverit, quod praedictus Servus Dei fuerit Cristianis virtutibus praedictus? illasque semper exercuerit? et si affirmative responderit, recenseat virtutes, quas ipse exercuerit, et ulterius interrogetur, an eas possederit in gradu communi, vel potius heroico? reddendo in omnibus rationem, et scientiae causam cum suis circumstantiis”.

¹²⁶ Tamże: „Interrogetur, an sciat, vel dici audiverit dictum Servum Dei supernaturalibus illustratum donis a Deo fuisse? et si affirmative responderit, recenseat ipsa dona, et ulterius interrogetur, quae opinio de illis fuerit? et quae in praesenti habeatur? reddendo pariter rationem, et scientiae causam cum suis circumstantiis”.

¹²⁷ Tamże: „Interrogetur, an sciat, vel dici audiverit, in quo loco, et loco loci? quo anno? mense? die? et ex qua infirmitate obierit dictus Servus Dei? quibus verbis, et signis exitus vitae ipsius fuerit munitus? quae fama tunc de illo vigerit?”

Wydaje się, że przedstawienie wszystkich artykułów zajęło dwie sesje. W APS 10 nie ma zaznaczonej sesji trzeciej, jest zaznaczona sesja druga, która, jak wiemy, odbyła się 17 lipca 1767 r.¹²⁸, i sesja czwarta, która miała miejsce 5 sierpnia 1767 r.¹²⁹

Pod tekstem artykułów, według których mieli zeznawać w procesie świadkowie, umieszczone są nazwiska wprowadzonych świadków. Jest ich 9: 1) Adalbert Magnuszewski, trybun ziemi czerneńskiej; 2) Cyprian Fijałkowski, eksprepozyt zgromadzenia marianów; 3) Dionizy Kisieleński, magister nowicjatu marianów; 4) Izidor Thaudut, lektor teologii marianów; 5) Benedykt Chonig, lektor teologii marianów; 6) Narcyz Rychter, asystent zgromadzenia marianów; 7) Walerian Dąbrowski, eksasystent zgromadzenia marianów; 8) Damazy Wokul, lektor teologii i kaznodzieja zgromadzenia marianów; 9) Benon Bujalski, wiceprezydent konwentu w Skórcu.

Tekst artykułów wraz z listą świadków ponadto podpisał postulator sprawy¹³⁰. Wydaje się, że o. K. Wszyński nie określał liczby świadków, którzy mieliby wystąpić w procesie. Jednak, kierując się radą adwokata G. Alegiani, chciał zapewnić solidny materiał dowodowy w tym procesie. Prosił, aby marianie zwrócili się też i do pijarów o możliwość złożenia zeznań przez tych, którzy znali o. Stanisława. Przełożeni pijarów pozwolili trzem złożyć takie zeznania¹³¹. Na usilne nalegania o. K. Wszyńskiego już w 1754 r. sporządzono listę świadków. Znajduje się na niej 23 świadków naocznych i 21 słyszących od naocznych¹³².

Jak wspomniano, papież Urban VIII encykliką z 1631 r. zabronił przesłuchiwanie innych świadków, niż wprowadzonych przez postulację. Papież Innocenty XI 15 października 1678 r. zaaprobował 14 reguł procesowych. Jedna spośród nich określała, że ordynariusz miał prawo wprowadzić innych świadków dobrze poinformowanych o życiu i obyczajach sługi Bożego¹³³.

W tym procesie – jak wskazano – postulator wprowadził tylko 9 świadków. Oprócz nich jako świadek *ex officio* został wprowadzony ksiądz diecezjalny, Józef Luba, prepozyt kościoła w Górze – Nowej Jerozolimie. Jest też nie wyjaśnioną sprawą, dlaczego jeden z postulatorskich świadków, o. I. Thaudut, został też przesłuchany jako świadek *ex officio*.

Z wcześniej przedstawionych świadków przesłuchanych zostało tylko 6. Czterech ze strony postulacji, dwóch *ex officio*. Wynika tak z materiału zebra-

¹²⁸ Tamże, s. 8.

¹²⁹ Tamże, s. 34.

¹³⁰ Tamże, s. 33: „Sequitur subscriptio manu Religiosi Patris Causae Procuratoris in tenore tali: Ludvicus Zapalkowicz Congregationis Immacolatae Conceptionis Beatissimae Virginis Mariae Sacerdos, et ad Causam praesentem per Superiores constitutus Procurator super praemissis articulis, et serie testium me subscripsi manu propria”.

¹³¹ Pozycja, s. 784; Prot. Wet., s. 65-66.

¹³² Pozycja, s. 784; por. APS 5, s. 29.

¹³³ *Codex pro postulatoribus*, s. 295-300.

nego w procesie w APS 10. Zostali przesłuchani: B. Chonnig, C. Fijałkowski, D. Kisieliński, A. Magnuszewski. Jako świadkowie *ex officio* przesłuchani zostali M. Luba i I. Thaudut. Jeden z nich (Magnuszewski) był świeckim, pięciu zaś – duchownymi.

W konkretnej sytuacji, którą rozważamy, od śmierci sługi Bożego upłynęło już 66 lat. Żaden z zeznających świadków nie był świadkiem naocznym. Byli to świadkowie ze słyszenia od naocznych i ich zeznania nie miały większej wartości dowodowej. Świadkowie składali przysięgę, że będą mówić prawdę, dochowają tajemnicy, o co byli pytani. Jeśli złamią ją, popełniają grzech ciężki i *ipso facto* wpadają w ekskomunikę *latae sententiae Summo Pontifice reservata*, a po złożeniu zeznań przysięgali, że zeznali prawdę. Powinni jasno odpowiedzieć tak na artykuły, jak i na interrogatoria¹³⁴. Przysięgę składano z największą powagą, świeccy klęcząc, duchowni z ręką na sercu. Tekst przysięgi pierwszego świadka znajduje się w APS 10 na s. 33¹³⁵. Tekst przysięgi świadek potwierdzał swoim podpisem¹³⁶. Następnie, zgodnie ze swoim sumieniem, składał zeznanie. Po zakończeniu składania zeznań zapisywano dzień, miesiąc, rok i godzinę ukończenia czynności. Zeznanie podpisywał świadek, sędzia delegowany, sędzia pomocniczy, promotor i notariusz. Następnie składano dokumenty do przechowania. Złożone w odpowiedni plik opieczętowywano, zgodnie z przepisami prawa. Po złożeniu dokumentów *notarius actuarius* przygotowywał cytację dla promotora i subpromotora, a także dla świadka i ją podpisywał¹³⁷. Kursor wręczał cytację wezwanym, potwierdzając to odpowiednim dokumentem¹³⁸.

Następne sesje miały następujący przebieg. Zbierali się sędziowie, promotor otwierał plik z poprzedniej sesji, łamał pieczęcie. Wezwany świadek, choć w czasie pierwszej sesji składał przysięgę, ponawiał ją. Dopiero wtedy przystępowano do przesłuchania¹³⁹.

Pierwsze cztery sesje były poświęcone sprawom formalnym. Przedstawiono pisma procesowe, interrogatoria i artykuły, składano przysięgi. Na piątej sesji, 7 sierpnia 1767 r. przystąpiono do przesłuchiwanie świadków. Zostali przesłu-

¹³⁴ Tamże, s. 54.

¹³⁵ „Ego Benedictus Chonig Congregationis Beatissimae Virginis Mariae Immaculatae Conceptionis Presbyter Testis inductus et citatus infrascriptus tactis hisce Sacrosanctis Dei Evangeliiis coram me positus iuro dicere veritatem tam iuxta Interrogatoria quam super Articulis super quibus examinabor, ac tota Causa, necnon servare secretum, nec aliqui penitus revelare tam contenta in eisdem Interrogatoriis, quam responsiones, ac depositiones a me factus sub poena perjurii, et excommunicationis Latae Sententiae, aqua nonnisi a Summo Pontifice exluso etiam Majori Poenitentiaro, preterquam in mortis articulo absolvi possim, et ita promitto, et juro, sic me Deus adiuvet et haec Sancta ejus Evangelia”.

¹³⁶ APS 10, s. 10.

¹³⁷ Tamże, s. 40.

¹³⁸ Tamże, s. 41.

¹³⁹ Tamże, s. 42.

chani: Benedykt Hoennig, marianin, Cyprian Fijałkowski, marianin. Dionizy Kisieliński, marianin, swoje zeznania rozpoczął składać na XIII sesji, 18 września 1767 r., i kontynuowano przesłuchania do XVI sesji. Następną wyznaczono na 1 października 1767 r. Jednak Trybunał nie zebrał się na tę sesję, a następna odbyła się dopiero 30 stycznia 1769 r.¹⁴⁰

W APS 10 tę półtoraroczną przerwę wytłumaczono faktem, że sędzia delegowany został przeszkodzony i przebywał poza granicami Polski¹⁴¹. W rzeczywistości biskup Józef Załuski został porwany przez Moskali, uwięziony i zesłany do Kaługi, do Polski wrócił dopiero w 1773 r.¹⁴²

Prace procesowe zostały przerwane na półtora roku. W tym czasie zaistniały poważne zmiany personalne. Zmarł biskup poznański Teodor Czartoryski, a na stolicę biskupstwa poznańskiego został powołany Andrzej Stanisław Młodziejowski. Ustanowił on też nowego sędziego, delegowanego w osobie Antoniego Okęckiego, oficjała warszawskiego. Trybunał w nowym składzie personalnym rozpoczął pracę 30 stycznia 1769 r.¹⁴³ Pierwsza sesja (XVII), 30 stycznia 1769 r., poświęcona była sprawom formalnym. Na następnej (XVIII), 13 lutego 1769 r., przystąpiono do kontynuacji przerwanej przesłuchania trzeciego świadka, o. D. Kisielińskiego. Przesłuchano też człowieka świeckiego, Adalberta Magnuszewskiego¹⁴⁴.

Na sesji XXXIII przystąpiono do przesłuchania pierwszego świadka *ex officio*. Był nim ksiądz diecezjalny, Marcin Luba. Następnym świadkiem *ex officio* był o. Izydor Thaudut, marianin. Przesłuchania świadków zakończono na sesji XLII, 19 maja 1769 r.¹⁴⁵

Ojciec I. Thaudut był ostatnim świadkiem występującym w procesie. Widzimy więc, że przesłuchano tylko sześciu świadków, czterech z postulacji i dwóch *ex officio*. Nie jest wyjaśnione, dlaczego o. I. Thaudut znalazł się i na liście świadków przedstawionych przez postulację i *ex officio*. Tak samo nie jest wyjaśniona sprawa, dlaczego nie przesłuchano innych świadków ze zgromadzenia marianów wprowadzonych przez postulację: Narcyza Rychtera, Waleriana Dąmbrowskiego, Damazego Wokula, Benona Bujalskiego. Jako powód po-

¹⁴⁰ Tamże, s. 98.

¹⁴¹ Tamże: „[...] ob impedimentum Personae eiusdem Illustrissimi, et Reverendissimi Judicis Delegatis extra Regnum et Patriam inhactenus degentem”.

¹⁴² Por. Pozycja, s. 788, przyp. 112: „Il vescovo Giuseppe Andrea Załuski svolse questo uffizio nelle prime 16 Sessioni del Processo (10 giugno – 26 sett. 1767; v.P.P., ff 5r. 117r). La sua ulteriore partecipazione nel Processo Informativo fu impedita dal suo arresto (avvenuto il 13 ottobre 1767) et esilio forzato, ordinato dal governo Russo, a Kaługa, da dove ritorno in Polonia nel 1773; mori a Varsavia nel 1774”.

¹⁴³ APS 10, s. 98: „[...] processus resumtus est die 30. 01. 1769, coram novo Judice Delegato, Canonico Onphuro Okęcki, qui priorem Judicem Delegatum, Josephum Załuski, Episcopum Kijoviensem, substituere debuit”.

¹⁴⁴ Tamże, s. 129.

¹⁴⁵ Tamże, s. 197.

daje się niepokój w kraju, groźbę wojny, trudności z przybyciem świadków do trybunału, a w związku z tym chęć jak najszybszego zakończenia procesu informacyjnego.

Na sesji XLIV, 29 maja, o. Dionizy Kisieliński, kustosz archiwum konwentu marianów, przedstawił sędziemu delegowanemu, sędziom pomocniczym, promotorowi fiskalnemu i notariuszowi wszystkie zebrane pisma i dokumenty¹⁴⁶. Zostały one zebrane w 26 plikach. Ich nazwy zostały umieszczone w Pozycji na stronach 790-792¹⁴⁷. Następných sześć sesji poświęcono porządkowaniu zebranego materiału dowodowego i sporządzaniu transumptu¹⁴⁸. Przyjęcie transumptu miało miejsce na LII sesji, 13 września 1769 r.¹⁴⁹ Na sesji LIII, 2 października 1769 r., dokonano ostatnich formalności i zamknięcia akt procesowych. Dokumenty procesowe podpisał Andrzej Stanisław Młodziejowski, biskup poznański, i notariusz Franciszek Tomasz Groszkowski¹⁵⁰. Tak sporządzony transumpt biskup poznański opieczetował swoją pieczęcią – w Warszawie, 8 października 1769 r.¹⁵¹

Spoglądając na dokonaną pracę w czasie przesłuchań świadków, widzimy, jak wielkie trudności trzeba było pokonać, jak niespokojne czasy przeżywała Polska, że nawet biskup, sędzia delegowany w tym procesie, został porwany przez Rosjan i osadzony na wygnaniu. Na skutek tego prace procesowe zostały na jakiś czas przerwane i podjęte dopiero po półtorarocznej przerwie.

Artykuły i interrogatoria, które stanowiły podstawę do zebrania materiału dowodowego w tym procesie, były opracowane przez adwokata Alegiani w obecności o. Kazimierza Wyszynskiego, 16 lat wcześniej, dla świadków naocznych. Do tego procesu dostosował je o. L. Zapalkowicz.

Miało wystąpić wielu świadków, a wystąpiło tylko czterech z postulacji i dwu *ex officio*, przy czym jeden z listy *ex officio* znajdował się też na liście postulacji. W procesie nie wystąpili świadkowie naoczni, bo już takich nie było, ale ze słyszenia od naocznych. Często ich wiadomości opierały się na treści życiorysu napisanego przez M. Leporiniego lub K. Wyszynskiego. To bardzo zubożyło treść zeznań. Mimo wszystko trybunał dokonał podstawowej pracy, która stała się bazą do podejmowania dalszych czynności procesowych zmierzających do beatyfikacji sługi Bożego o. Stanisława Papczyńskiego.

¹⁴⁶ Tamże, s. 202.

¹⁴⁷ Pozycja, s. 790-792.

¹⁴⁸ Miały one miejsce w następujących terminach: XLV – 4 września; XLVI – 5 września; XLVII – 7 września; XLVIII – 9 września; XLIX – 11 września; L – 12 września; LI – 13 września.

¹⁴⁹ APS 10, s. 242.

¹⁵⁰ Tamże.

¹⁵¹ Tamże, s. 243.

3. PRZESŁANIE AKT DO RZYMU

Transumpt Procesu Informacyjnego został złożony w sekretariacie S. Kongregacji Obrzędów 23 kwietnia 1770 r. 5 maja tegoż roku został wyznaczony *ponens* w tej sprawie. Został nim kardynał G. Albani¹⁵².

Z takim nakładem pracy przeprowadzony proces nie mógł jednak dać pozytywnego skutku w postaci beatyfikacji. Przyczyny były nie tylko formalne, ale i merytoryczne.

THE 18TH-CENTURY POZNAŃ PROCESS OF THE VENERABLE
STANISŁAW PAPCZYŃSKI (1631–1701)

Summary

The subject matter here is the beatification process of the Venerable Stanisław Papczyński. Drawing the background for the basic considerations, the author discusses the canonization procedure as it was binding in the 18th century. Then he shows the preparations for the process connected with the mission of Fr. K. Wyszynski to Rome. The paper closes with a broad discussion of the proceeding on the process in the diocese which – due to formal and content-related reasons – did not bring about the expected result which was beatification.

Translated by Jan Kłós

¹⁵² Tamże, s. 793, zob. przyp. 140.

WOJCIECH GÓRALSKI
Warszawa

PROBLEM ZAKWALIFIKOWANIA WPŁYWU PODSTĘPU NA POWZIĘCIE ZGODY MAŁŻEŃSKIEJ

I. WSTĘP

Do czynników wpływających na ważność aktów prawnych w prawie kanonicznym należy podstęp (*dolus*), określane – w nawiązaniu do definicji Labeona zawartej w *Digesta* Justyniana¹ – jako rozmyślne działanie lub zachowanie się, podjęte celem wprowadzenia kogoś w błąd i skłonienia go do czynności prawnej².

Jako wada odnosząca się do sfery wolitywnej, podstęp charakteryzuje się podwójnym aspektem, co wyróżnia go od innych przypadków podstępu. Z punktu widzenia subiektywnego zjawisko to znamionuje element intencjonalny w osobie autora podstępu, sprowadzający się do złej wiary, a więc do woli działania *contra ius*. Z punktu widzenia obiektywnego mamy do czynienia z praktycznym realizowaniem się intencji osiągnięcia zamierzonego skutku poprzez wywieranie presji na wolę kogoś drugiego. Wpływ na wolę innego dokonuje się poprzez fałszywe albo niepełne przedstawienie czegoś ofierze podstępu. Błąd więc celowo zamierzony oraz związek przyczynowy pomiędzy takim błędem i powzięciem zgody stanowią w każdej sytuacji elementy nieodłącznie ze sobą związane³.

Można zatem powiedzieć, że podstęp jako wada polega w istocie na dwustronnej relacji, w której podmiot aktywny (sprawca podstępu) działa w złej wierze z bezpośrednią intencją spowodowania błędu w podmiocie biernym

¹ „Dolus est omnis calliditas, fallacia, machinatio ad circumveniendum, fallendum, decipiendum alterum adhibita” (L 1, par. 2. Dig. IV, 3).

² F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. I, Opole 1957, s. 297; G. Michiels, *De delictis et poenis*, t. I, Antverpiae 1934, s. 101 nn.; M. Petroncelli, *Diritto canonico*, Napoli 1985, s. 359; O. Giacchi, *Il consenso nel matrimonio canonico*, Milano 1973, s. 1 nn.; P. Lombardia, *Lezioni di diritto canonico*, Milano 1985, s. 1-4.

³ M. Bardi, *Il dolo nel matrimonio canonico*, Milano 1996, s. 4.

(ofiara podstępny), a w rezultacie skłonienia go do aktu prawnego na podstawie fałszywych przesłanek. Zjawisko podstępu zakłada elementy o charakterze woliowym, odnoszące się do intencji powziętej świadomie jako niegodziwa, antyprawna i niemoralna podmiotu aktywnego, prowadzącej do wzbudzenia i kierowania wolą innego, tj. wprowadzonego w błąd. Ukształtowana w ten sposób wola tego ostatniego staje się niezdolna do wywołania skutków prawnych i społecznie relewantnych⁴.

W odróżnieniu od przymusu, wpływ podstępu na jego ofiarę dokonuje się w sposób bezpośredni jedynie na sferę poznawczą, poprzez wskazany bowiem przez sprawcę podstępu fałszywy motyw, ofiara jego działania wyraża zgodę na akt w sposób całkowicie spontaniczny i normalny. Wola więc ofiary podstępu zewnętrznie pozostaje nienaruszona. Zostaje ona jednak powzięta na drodze hipotetycznej, co oznacza, że gdyby wprowadzony w błąd wiedział o podstępie, nie wyraziłby zgody na akt prawny. Podstęp wywołujący błąd różni się także od błędu spontanicznego, nie będącego rezultatem działania innego podmiotu⁵.

Podczas gdy w państwowym porządku prawnym *error dolosus* znajduje najszerze uznanie prawne, usprawiedliwione faktem, że błąd jest zawsze rezultatem interwencji współkontrahenta mającego w każdym przypadku taką świadomość, to w prawie kanonicznym, na obszarze którego obowiązuje zasada woluntarystyczna, *error dolosus* jest generalnie brany pod uwagę, gdy chodzi o rozwiązalność aktu prawnego lub jego nieważność (wyłącznie w przypadkach przewidzianych przez prawo), przy czym *ratio legis* ustawodawcy kościelnego jest inna niż ta, którą przyjmuje ustawodawca państwowy. Ten pierwszy bowiem biorąc pod uwagę, że błąd, który czyni z pewnością akt prawny niedobrowolnym, nie może nie uznać bezwarunkowo jego nieważności, w stosunku zaś do błędu – wady, czyli motywu, jakkolwiek spowodowanego podstępem, statuuje relatywną sankcję jego rozwiązalności lub nieważności, czyniąc to na podstawie różnych ocen, w których bierze się pod uwagę całokształt sprawy (sakramentu) traktowanej instytucjonalnie lub niemal wyłącznie sytuację tego, kto wyraził zgodę nie w pełni dobrowolnie, a w szczególności nie w pełni świadomie w stosunku do przedmiotu własnego wyboru⁶.

⁴ Tamże, s. 4-6.

⁵ I. Trabuch, *Il dolo nella teoria dei vizi del volere*, Padova 1937, s. 184.

⁶ G. D o s e t t i, *La violenza nel matrimonio in diritto canonico*, Milano 1943, s. 44-45; G i a c c h i, *Il consenso*, s. 159-162.

II. WPŁYW PODSTĘPU NA WAŻNOŚĆ AKTÓW PRAWNYCH W KPK

Gdy chodzi o wpływ podstępu powodującego błąd na ważność aktów prawnych w obowiązującym ustawodawstwie kanonicznym, to kan. 125 § 2 KPK z 1983 r. stanowi: „Akt dokonany [...] na skutek podstępu jest ważny, chyba że prawo inaczej zastrzeżę; może być jednak rozwiązany wyrokiem sędziego: bądź na wniosek strony poszkodowanej, bądź jej prawnych spadkobierców, bądź też z urzędu”. Prawodawca sankcjonuje zatem generalnie ważność aktu prawnego powziętego pod wpływem podstępu, stanowi jednak o możliwości rozwiązania (unieważnienia)⁷ takiego aktu z urzędu lub na wniosek strony zainteresowanej. Zaznacza jednocześnie, iż w określonych sytuacjach prawo może sankcjonować nieważność tego rodzaju aktów prawnych.

Przypadki, w których akt prawny wykonany pod wpływem podstępu jest nieważny, zostały określone w KPK (w różnych miejscach). Dotyczą one przede wszystkim sytuacji, w których podstęp skierowany jest ku elementom nieistotnym (przypadłościowym) aktu prawnego. Z woli prawodawcy kościelnego została usankcjonowana nieważność takich aktów.

Jeśli chodzi o akty prawne nie mające charakteru duchowego lub sakramentalnego, to KPK sankcjonuje nieważność głosu w wyborach kościelnych, oddanego wskutek podstępu (kan. 172 § 1, n. 1), co odpowiada analogicznej normie kan. 169 § 1, n. 1 KPK z 1917 r. Racją tej dyspozycji jest zagwarantowanie wolności biorącym udział w wyborach kościelnych⁸. Stosownie do brzmienia kanonu przepis ten należy odnieść również do podstępu zastosowanego *indirecte*, gdy nie został on mianowicie zastosowany z jednoznaczną intencją pozyskania głosu ofiary takiego działania⁹.

Mocą samego prawa nieważna jest następnie rezygnacja z urzędu kościelnego złożona pod wpływem podstępu (kan. 188), co sankcjonował także kan. 185 KPK z 1917 r., mówiąc ponadto o rezygnacji z beneficjum.

W odniesieniu do aktów natury duchowej należy najpierw powiedzieć, że jeśli chodzi o sakramenty, to – wyłączając małżeństwo – pozostają aktualne dwie zasady: 1) dość szerokie poddanie dyscypliny sakramentalnej interwencji ustawodawcy kościelnego w ustaleniu przyczyn nieważności ze strony zgody; 2) uznanie, że do ważnego przyjęcia sakramentu niezbędna jest wola – *naturaliter sufficiens* – ze strony przyjmującego. W przedmiocie wpływu podstępu – wady lub błędu ze strony przyjmującego, zarówno KPK z 1917 r., jak i KPK

⁷ Zob. J. Castano, *I vizi dell'atto giuridico in diritto canonico*, „Apollinaris” 51(1978), s. 569; Petroncelli, *Diritto*, s. 106-107.

⁸ Zob. Petroncelli, *Diritto*, s. 318.

⁹ Bardi, *Il dolo*, s. 17.

z 1983 r. zachowują milczenie. Należy jednak zauważyć, że w odniesieniu do ważności sakramentu święceń wystarczy tu intencja habitualna podmiotu, co byłoby czymś niewystarczającym w odniesieniu do jakiegokolwiek innego aktu o charakterze umowy, łącznie z małżeństwem, czy o charakterze sakramentalnym, jak pokuta (wymaga się intencji aktualnej lub wirtualnej). Święcenia byłyby nieważne jedynie w przypadku przyjęcia ich pod wpływem przemocy fizycznej, która znosi zgodę, lub w sytuacji braku intencji lub intencji fikcyjnej albo intencji przeciwnej ordynanda. Wypada dodać, że ważność sakramentu zależy również od woli szafarza, od którego wymaga się, by udzielając sakramentu miał przynajmniej intencję czynienia tego, co czyni Kościół¹⁰.

Co się tyczy następnie sfery aktów natury duchowej, lecz nie sakramentalnej, to należy wspomnieć o wpływie podstępny – wady na ważność przyjęcia do nowicjatu oraz na ważność profesji zakonnej. Nieważność przyjęcia do nowicjatu pod wpływem podstępny – wywartego tak w stosunku do wstępującego, jak i przełożonego, który przyjmuje do nowicjatu – sankcjonują zarówno KPK z 1917 r. (kan. 542, n. 1), jak i KPK z 1983 r. (kan. 643 § 1, n. 4). Również obydwie zbiory (kan. 572 § 1, n. 4 KPK z 1917 r. oraz kan. 656, n. 4 KPK z 1983 r.) statuują nieważność profesji zakonnej złożonej pod wpływem podstępny.

Na tle norm Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego tym bardziej może dziwić brak uznania wpływu podstępny na ważność małżeństwa: wolność wstępującego do nowicjatu czy składającego śluby zakonne była przedmiotem daleko pełniejszej ochrony niż wolność nupturienta. Niezrozumiała jest poza tym *ratio legis*, dla której wpływ podstępny znajdował i nadal znajduje różną kwalifikację w stosunku do przyjęcia do zakonu oraz w stosunku do przyjęcia święceń¹¹. Różnicę tę niektórzy autorzy próbują wytłumaczyć tym, iż wstąpienie do nowicjatu czy przyjęcie do zakonu (poprzez złożenie profesji) ma charakter kontraktualny, stanowiąc *sui generis* umowę pomiędzy kandydatem z jednej strony a zakonem z drugiej, tymczasem przyjęcie święceń nie stanowi tego samego rodzaju sprawy i nie ma charakteru kontraktualnego (ordynand – szafarz)¹². Powołane wyżej dyspozycje kanonów odnosiłyby się do podstępny rozumianego jako wada zgody, która wywołuje błąd co do elementów przypadłościowych aktu, nie zaś do braku zgody, który dotyczy elementów istotnych tegoż aktu. Tego rodzaju interpretację można przyjąć w relacji do odmiennej funkcji przyjętej w kan. 125 § 2 i kan. 126 KPK. Jeśli błąd istotny dotyczy ślubu lub wynikających zeń obowiązków, czyni akt nieważnym z prawa naturalnego, niezależnie od swojego źródła o charakterze podstępny lub nie, to błąd przypadłościowy składający do wstąpienia do nowicjatu lub złożenia profesji za-

¹⁰ Tamże, s. 20-23.

¹¹ Zob. I. Parlato, *La professione religiosa*, Milano 1979, s. 51.

¹² Zob. F. Blat, *Commentarium textus CJC*, lib. II, pt. II, Romae 1938, s. 376; Parlato, *La professione*, s. 51.

konnej nie unieważnia aktu z prawa naturalnego. Jedynie zaś w przypadku spowodowania błędu przez podstęp, akt ten jest nieważny z prawa pozytywnego, sankcjonującego taką nieważność¹³.

Na obszarze prawa kanonicznego można zatem wyodrębnić trzy kategorie aktów w aspekcie dobrowolności ich podejmowania i ważności: 1) akty prawne w sensie szerokim, w podejmowaniu których wady zgody nie dotyczą woli (z możliwością rozwiązania tych aktów), i w stosunku do których brak zgody powoduje – z prawa naturalnego – nieważność; 2) akty ściśle sakramentalne, na nieważność których wskazuje jedynie całkowity brak działania świadomego i dobrowolnego albo istnienie pozytywnego aktu woli przeciwnego; 3) akty, które mogą być zdeklarowane jako nieważne z prawa pozytywnego i wyraźnego na skutek podstępu co do elementów przypadłościowych, i które są w każdym przypadku nieważne z prawa naturalnego, m. in. na skutek podstępu dotyczącego istoty aktu, który to podstęp znosi zgodę¹⁴.

III. SZCZEGÓLNY CHARAKTER ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA JAKO AKTU PRAWNEGO

Z uwagi na swoją strukturę małżeństwo pozostaje szczególnym aktem prawnym, nie należy ono do żadnej z trzech wymienionych wyżej kategorii aktów. Istotny bowiem przymiot, jakim jest nierozzerwalność, sprawia, że umowa małżeńska nie może być rozwiązana na sposób jakiegokolwiek innego aktu; nie może być także przyrównana do owych aktów, jak profesja zakonna czy wstąpienie do nowicjatu, które dopuszczają interwencję ustawodawcy kościelnego stanowiącego o nieważności w przypadku podstępu. Małżeństwo, z uwagi na swój charakter kontraktualny, nie może być poza tym w pełni traktowane w kategoriach wszystkich innych sakramentów, w stosunku do których nie odnosi się wada zgody. Choć małżeństwo jest sakramentem, dopuszcza zarówno konieczne przyczyny nieważności, należące m. in. do kategorii braków jakiegoś elementu zgody, znajdując tym samym swoją podstawę w prawie naturalnym, jak i – z uwagi na swój charakter kontraktualny – przyczyny nieważności nie dające się sprowadzić bezpośrednio do wymogów prawa naturalnego, które pochodzą z kategorii zgody niedoskonałej lub obciążonej wadą, i które znajdują swoje źródło w prawie czysto kościelnym¹⁵.

¹³ M. Badii, *Il dolo nel Codex Iuris Canonici*, „Diritto ecclesiastico” 40(1929), s. 313; Bardi, *Il dolo*, s. 24-26.

¹⁴ Bardi, *Il dolo*, s. 28.

¹⁵ E. Corecco, *Quodam sit fundamentum competentiae Ecclesiae in matrimonium baptisatorum: baptismus seu sacramentum matrimonii*, „Periodica” 67(1978), s. 11-15; P. Ciprotti, *Atto*

Do kategorii braków dotyczących zgody małżeńskiej, mających swoją podstawę w prawie naturalnym, należy zaliczyć: przymus fizyczny, błąd co do osoby, niespełnienie się warunku oraz intencję przeciwną małżeństwu. W stosunku do wymienionych okoliczności, stanowiących przejaw całkowitego braku jakiejkolwiek dynamiki intelektualno-wolitywnej, ustawodawca kościelny może interweniować jedynie poprzez deklarowanie nieważności aktu z powodu braku zgody¹⁶. Przymus moralny i bojaźń oraz błąd lub ignorancja co do przymiotu osoby, spowodowane podstępem lub nie spowodowane nim, należą do kategorii wad zgody, które nie uchylają istnienia woli, choć pozostaje ona nieprawidłowa. Wady te ustawodawca kościelny może uznać lub nie – interwencją o charakterze konstytutywnym – jako przyczyny do uchylenia aktu¹⁷.

Należy zauważyć, że w stosunku do małżeństwa zawartego aktem woli jedynie niedoskonałej, prawodawca napotkałby niemałe trudności, czyniąc nieskuteczną – poprzez swoją interwencję – zgodę naturalnie wystarczającą, a więc osiągającą swój przedmiot materialny i formalny. Miałoby to miejsce m. in. w przypadku uznania za nieważne małżeństwa, które zostało zawarte wskutek błędu co do przymiotu osoby. Dokonałoby się to wyłącznie kosztem nadania znaczenia intencji hipotetycznej (*intentio interpretativa*), którą jednak tak doktryna, jak i orzecznictwo uważały zawsze za irrelevantną dla stwierdzenia nieważności małżeństwa¹⁸. Inaczej mówiąc, ustawodawca powinien by uznać za nieistniejącą ową wolę pozytywną wyrażoną w stosunku do osoby na podstawie braku woli w stosunku do jakiegoś przymiotu, przy czym ów brak woli pozostaje jedynie zawieszony na płaszczyźnie hipotetycznej. Chodzi więc w istocie o takie nastawienie woli nupturienta, który aktualnie chce małżeństwa, lecz jednocześnie nie chciałby go, gdyby poznał rzeczywistość lub gdyby znalazł okoliczności przeciwne¹⁹.

Jakkolwiek także w odniesieniu do *vis et metus* dla podkreślenia cechy unieważnienia konieczne jest ucieknięcie się do aktu woli hipotetycznego, to jednak sytuacja jest tutaj zupełnie inna, niż w przypadku błędu lub ignorancji. Przede wszystkim w przypadku przymusu i bojaźni ofiara przymusu zdaje sobie dobrze sprawę z faktu, iż bez przymusu zewnętrznego nigdy nie wyraziłaby zgody, a w momencie, w którym tę zgodę wyraża, ma pełną świadomość, że

giuridico, w: *Enciclopedia di Diritto*, t. IV, Milano 1959, s. 217; Giacchi, *Il consenso*, s. 49; Bardi, *Il dolo*, s. 28-29.

¹⁶ P. A. Bonnet, *Introduzione al consenso matrimoniale canonico*, Milano 1985, s. 7.

¹⁷ Bardi, *Il dolo*, s. 30.

¹⁸ Zob. dec. c. Bruno z 22 VI 1979 r., RRDec 72(1979), s. 223; E. Fiore, *Il rimosso e il suo diritto: lineamenti problematici per un tentativo di approssimazione in chiave tendenzialmente scenica (ma non metagiuridica) al discorso normativo canonico*, w: *Studi in onore di Pio Fedele*, Perugia 1984, s. 702-705.

¹⁹ Bardi, *Il dolo*, s. 32.

czyni to wyłącznie dla uniknięcia groźby²⁰. Ofiara podstępu wyraża zgodę w stosunku do aktu, którego przecież pozytywnie pragnie, natomiast ofiara przymusu wyraża ją, ponieważ nie ma innego wyboru, lecz jej wola nie zawiera intencji skierowanej ku małżeństwu w jego skutkach. W odniesieniu do ofiary przymusu trafnie to określa średniowieczny kanonista Baldo de Ubaldi, zauważając, że *metus habet in se consensus et dissensus simul*²¹.

Małżeństwo jest zatem szczególnym aktem, wyróżniającym się swoim charakterem spośród innych aktów prawnych. Wynika to z jego rysu kontraktualnego, a zarazem z rysu sakramentalnego. Nic też dziwnego, że bliższe określenie przyczyn nieważności aktu zawarcia umowy małżeńskiej jest zadaniem niełatwym.

IV. POCHODZENIE NORMY KAN. 1098 KPK

Kanon 1098 KPK, wychodzący naprzeciw postulatam kanonistów, zgłaszanym od dłuższego czasu, stanowi, iż kto zawiera małżeństwo zwiędzony podstępem, dokonany dla uzyskania zgody małżeńskiej, a dotyczącym jakiegoś przymiotu drugiej strony, który ze swej natury może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, zawiera je nieważnie. Chodzi więc o sytuację, w której podstępne działanie współpartnera lub osoby trzeciej wywołuje błąd u drugiej strony. Zgoda ofiary podstępu, będąc aktem woli, pochodzi bezpośrednio z błędu, podstęp jest jedynie przyczyną pośrednią i zewnętrzną tej zgody²².

Kodeks Jana Pawła II po raz pierwszy wprowadza do porządku prawnego Kościoła skuteczność unieważniającą małżeństwo w szczególnych przypadkach błędu – ignorancji co do przymiotu osoby, jeśli błąd – ignorancja zostały spowodowane podstępem. Choć przytoczona norma, odnosząc się do podstępu, nie wspomina formalnie o błędzie czy o ignorancji, to jednak mówiąc o działaniu podstępnym nie sposób abstrahować od sfery intelektualno-wolitywnej ofiary podstępu. Jakkolwiek próba sklasyfikowania tytułu nieważności z kan. 1098 KPK, wyjaśnienia jego natury i *ratio legis* wymaga uwzględnienia także skutku wspomnianego działania, którym jest błąd lub ignorancja. Należy zatem zauważyć, iż całokształt normy kanonu w przedmiocie podstępnego działania powinien być określany i klasyfikowany na podstawie tego, że opisana w kanonie sytuacja jawi się nie tylko jako wada, lecz raczej jako przyczyna pewnej

²⁰ Zob. O. Fumagalli Carulli, *Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale in diritto canonico*, Milano 1973, s. 365-366; Bonnet, *Introduzione*, s. 160; Bardi, *Il dolo*, s. 33.

²¹ B. Ubaldi, *In decretalium volumen commentaria*, Venetiis 1595, *De elect. et de electi potest.*, f. 69.

²² W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991, s. 110.

anomali wolitywnej dotyczącej ofiary podstępnego działania, tj. ulegającego błędowi lub pozostającego w stanie ignorancji (niewiedzy). Anomalia ta polega na tym, że działanie sprawcy podstępu rodzi u ofiary takiego działania fałszywy obraz lub brak obrazu rzeczywistości i prowadzi w konsekwencji do powzięcia zgody na podstawie założeń niewłaściwych.

Jeśli podstęp powoduje błąd co do faktu lub ignorancję w tym względzie, dotyczy wówczas elementu nieistotnego małżeństwa. Oznaczałoby to, że mamy do czynienia z normą prawa kanonicznego, stanowiącego nieważność małżeństwa z powodu wady zgody. Podstęp, nie dotykając zasadniczo osoby współkontrahenta, nie dawałby tym samym miejsca sytuacji braku woli – opartej na prawie naturalnym – ze strony ofiary podstępu. Ta ostatnia, zamierzając skierować własną wolę w stosunku do innej osoby, nie znałaby jakiegoś faktu lub fałszywie wierzyłaby, że osoba ta posiada lub też nie określony przymiot. Taki jednak punkt wyjścia wydaje się bardzo problematyczny, wprowadzony bowiem w błąd, w rzeczywistości, choć podtrzymuje całkowicie swoją wolę w stosunku do danej osoby, żądałby stwierdzenia nieważności małżeństwa na płaszczyźnie prawa czysto kościelnego, i to na drodze uznania nerelevantności intencji interpretatywnej. Utrzymując, że gdyby znał rzeczywistość, nie zawarłby małżeństwa, zmierzałby do uzyskania orzeczenia nieważności swego związku, opartej na intencji przeciwnej małżeństwu, która nie została zrealizowana w sposób pozytywny, pozostając w sferze hipotetycznej. Uznanie więc sytuacji błędu lub ignorancji, wywołanych podstępem, jako wady zgody małżeńskiej, stanowi zwykłą hipotezę będącą punktem wyjścia²³.

Gdy chodzi o zakwalifikowanie normy kan. 1098 KPK, to orzecznictwo Roty Rzymskiej już w orzeczeniu z 24 marca 1983 r. *c. Parisella* uznało, iż norma ta pochodzi z prawa kościelnego, co oznaczało, iż może być aplikowana jedynie w stosunku do małżeństw zawartych po 27 listopada 1983 r. (wejście w życie KPK)²⁴. W uzasadnieniu ponens podkreślił, iż norma dotycząca podstępnego wprowadzenia w błąd nie dotyczy błędu istotnego, który eliminuje zgodę małżeńską. Wśród nielicznych orzeczeń rotalnych, stanowiących pewien wyłom z tendencji ujawnionej przez wymienionego audytora, można wymienić dekret *c. Serrano* z 26 czerwca 1989 r., w którym stwierdza się, że nieważność małżeństwa, orzeczona z kan. 1098 KPK, opiera się na braku zgody małżeńskiej ustanowionej prawem Bożym²⁵.

Przyporządkowanie przypadku podstępnego wprowadzenia w błąd normom prawa czysto kościelnego, a więc odnoszącym się do podstępu co do elementów nieistotnych, opiera się na przekonaniu, sięgającym swoimi początkami tomizmu, w myśl którego podstęp dotyczący elementu nieistotnego mał-

²³ Bardi, *Il dolo*, s. 35-36.

²⁴ „Monitor ecclesiasticus” 108(1983), s. 491.

²⁵ „Monitor ecclesiasticus” 115(1990), s. 236.

żeństwa nie powoduje absolutnej niedobrowolności dokonanego aktu, a tym samym nie stanowi braku zgody, czyniąc akt jedynie niedobrowolnym *secundum quid*, tzn. powoduje wadę zgody²⁶. Jeśli wyłącznie gruntowny brak zgody wiąże się z momentem normatywnym wyrażonym przez prawo Boże, to norma przewidująca podstęp – przeciwnie – powinna być odniesiona do przypadków, w których wola naturalnie wystarczająca, zawsze zdolna do zapoczątkowania ważnego małżeństwa, może być uznana za nieważną w następstwie oceny ustawodawcy kościelnego²⁷. Argumentem przemawiającym za nieważnością małżeństwa płynącą z pochodzenia czysto kościelnego w wypadku podstępnego wprowadzenia w błąd ma być – zdaniem opowiadających się za taką tezą – odniesienie się do kan. 125 § 2 KPK, który, sankcjonując generalnie ważność aktów dokonanych pod wpływem podstępu, stanowi jednocześnie, że wyjątki od tej reguły (rozwiązalność lub nieważność) mogą być ustanowione przez prawodawcę kościelnego. Wynikałoby z tego, że podstęp – wada nie ma własnej autonomii niezależnie od uznania prawodawcy, który autonomię tę może nadać, a więc skutki podstępu – wady dotyczyłyby ważności aktu wyłącznie na płaszczyźnie normy prawa kościelnego²⁸.

Zapatrywanie, w myśl którego norma kan. 1098 KPK opiera się na prawie naturalnym, oznaczałoby odejście od dyscypliny kościelnej, a w dużej mierze i od doktryny, które nie uznawały nigdy wpływu unieważniającego podstępu w odniesieniu do małżeństwa. Teza o pochodzeniu normy wymienionego kanonu z prawa kanonicznego bywa przez jej zwolenników powszechnie przyjmowana na podstawie przekonania, iż jakakolwiek wada zgody pozostaje w bezpośredniej relacji do istoty małżeństwa i należy ją oceniać w jej efektywnej zdolności do głębokiego naruszenia tejże istoty, a także opierając się na przesłance o absolutnej niemożności pogodzenia wprowadzenia w błąd dla wymuszenia zgody małżeńskiej z ustanowieniem małżeństwa²⁹. Inaczej mówiąc, podstęp wpływałby na naruszenie w sposób negatywny wspólnoty życia małżeńskiego, a stąd wynikałaby ewidentna sprzeczność pomiędzy podstępnym wprowadzeniem w błąd a ważną umową małżeńską, tym bardziej że norma prawna wiąże zakłócenie wspólnoty życia małżeńskiego nie z samym podstępem, lecz jedynie z przymiotem, co do którego współpartner pozostaje w błędzie lub w stanie ignorancji. Zdaniem M. Bardi tego rodzaju interpretacja nie tylko zniekształca *mens legislatoris*, lecz pozostaje w dysharmonii z całą

²⁶ Zob. Bonnet, *Introduzione*, s. 82-83.

²⁷ Bardi, *Il dolo*, s. 234-235; J. G. Johnson, *On the Retroactive Force of Canon 1098*, „*Studia canonica*” 23(1989), s. 80-83; A. Garcia Garate, *En turno a la autonomia del dolo matrimonial*, w: *Le nouveau Code de droit canonique*, Ottava 1986, s. 1073-1075.

²⁸ Bardi, *Il dolo*, s. 235-236.

²⁹ Zob. F. R. Aznar Gil, *El nuevo derecho matrimonial canonico*, Salamanca 1983, s. 348; G. Candelier, *Les perspectives nouvelles en matière d'erreur redundante*, „*Revue de droit canonique*” 35(1985), s. 126.

doktryną stuleci, która traktuje podstęp wyłącznie w relacji do błędu co do przymiotu i do ignorancji przymiotu³⁰.

Podczas gdy w przeszłości uznawano nierelevantność podstępu na podstawie faktu, że *dolus* powodował *involuntarium secundum quid*, to dzisiaj przyjmuje się, że kan. 1098 KPK przedstawia sytuację, w której prawodawca kościelny czyni nieważnym małżeństwo, w odniesieniu do którego zgoda wprowadzonego w błąd jest obciążona wadą, które w przeciwnym wypadku – z prawa naturalnego – byłoby ważne. Wiązanie nieważności małżeństwa z wolą jedynie niedoskonałą oznaczałoby nadanie znaczenia mocno dyskutowanej intencji interpretatywnej podstępnego wprowadzonego w błąd, która sama w sobie jest niezdolna do uzupełnienia intencji przeciwnej, a tym samym do stwierdzenia nieważności małżeństwa³¹.

Chcąc natomiast wiązać *error dolosus* z prawem naturalnym, należy pamiętać, że prawo to, zgodnie z treścią kan. 1057 § 2 KPK, reguluje przypadki całkowitego braku chcenia. Tymczasem w argumentacji – sięgającej do doktryny i orzecznictwa – na rzecz pochodzenia normy z prawa naturalnego nie czyni się wyraźnych odniesień do braku zgody, lecz jedynie do absolutnej niemożliwości pogodzenia podstępnego wprowadzenia w błąd w poważnej sprawie z ważnie zawartym małżeństwem. Poza tym zwolennicy tej tezy nie usiłują pytać, w jaki sposób *deceptio dolosa* powinna i może wpłynąć na zgodę ofiary podstępu aż do samego wyeliminowania jej³². Problem tkwi w fakcie, że we wspomnianym założeniu nie uwzględnia się lub przemilcza sprawę skutków podstępnego wprowadzenia w błąd, którymi są: błąd lub ignorancja, które powinny uchylić zgodę³³.

Wiązanie podstępnego wprowadzenia w błąd z prawem naturalnym wymaga, zdaniem Bardi, wzięcia pod uwagę dwóch aspektów. Pierwszy dotyczy zbytniego przenoszenia uwagi z małżeństwa *in fieri* na małżeństwo *in facto esse*, a więc usprawiedliwienia nieważności małżeństwa na podstawie niekorzystnych skutków, jakie powstały w relacji małżeńskiej, jednak nie z powodu błędu, lecz wskutek podstępu, który go spowodował. Drugi z kolei odnosi się do nadmiernego przypisywania wagi relacji międzyosobowej małżonków, tj. chęci interpretowania normy wyłącznie w perspektywie podstępnego działania małżonka w stosunku do drugiego. Gdy utrzymuje się, że *deceptio dolosa* uniemożliwia ustanowienie ważnej relacji małżeńskiej, w rzeczywistości kła-

³⁰ Bardi, *Il dolo*, s. 240.

³¹ Tamże, s. 241.

³² Tak np. T. Vela uważa jedynie, że w wypadku podstępnego wprowadzenia w błąd, prawo naturalne zostałoby pogwałcone, ponieważ doszłoby do poważnego zakłócenia w całym życiu osoby niewinnej (*Dolo, difetto di consenso matrimoniale*, w: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, a cura di Corral Salvador, De Paolis, Ghirlanda, Milano 1993, s. 425).

³³ Por. K. E. Boccalfa, *Dolo ed errore indotto circa una qualità della persona*, „Monitor ecclesiasticus” 124(1999), nr 4, s. 710-711.

dzie się akcent na jeden tylko rodzaj podstępu – pochodzącego od współpartniera, a w konsekwencji wyklucza się podstęp spowodowany przez osobę trzecią³⁴.

Można przyjąć za wymienionym autorem, że rozwiązanie problemu pochodzenia normy kan. 1098 KPK jest złożone. Jeżeli podstępne wprowadzenie w błąd dotyczy przymiotu zdolnego *per se* być środkiem służącym identyfikacji osoby, wówczas można abstrahować od posłużenia się kan. 1098 KPK. W ten sposób orzeczona nieważność małżeństwa byłaby oparta na braku zgody małżeńskiej, a więc nie znajdowałyby ograniczeń aplikowania w czasie. Gdyby podstępne wprowadzenie w błąd oznaczało brak przymiotów obiecanych i nie istniejących, mogłoby to rzutować na brak przymiotu zamierzonego, warunek niespełniony, dotyczący teraźniejszości lub przeszłości, lub nawet na błąd co do przymiotu postulowanego, a więc na tytuły nieważności odnoszące się do zasady niemożliwości zastąpienia zgody małżeńskiej, a zatem na tytuły pochodzące z prawa naturalnego. W przypadku natomiast, w którym podstęp uniemożliwia poznanie przymiotów powszechnie nie chcianych i generalnie nie wymaganych i nie identyfikujących sprawcy podstępu, istnieją dwie możliwości: 1) nieważność na skutek wady zgody z mocą nieretroaktywną normy, związana z ewentualnym znaczeniem intencji interpretatywnej; 2) nieważność z kan. 1098 KPK, znajdująca swoją podstawę w warunku przeciwnym milczącym lub przyjętym w drodze domniemania, stawianym w każdym przypadku zgody małżeńskiej, i nie pozwalająca skierować uwagi w kierunku woli uwarunkowanej w znaczeniu niewłaściwym, co dałoby miejsce brakowi zgody małżeńskiej, powodując nieważność małżeństwa z prawa naturalnego³⁵.

Wydaje się, że przypadku podstępnego wprowadzenia w błąd nie należy sprowadzać do warunku. W odniesieniu do dowodzenia nieważności małżeństwa z tytułu postawionego warunku powód winien udowodnić, że do zgody małżeńskiej dodał określony warunek, natomiast w sytuacji *deceptio dolosa*, choć mamy tu do czynienia z pewnym ograniczeniem zgody małżeńskiej, nie ma potrzeby dowodzenia postawionego warunku; jeśli traktować go jako postawiony, to tylko w formie domniemanej – zawsze ilekroć podstęp dotknąłby w sposób obiektywnie poważny istotę małżeństwa. Poza tym w przypadku warunku przymiot osoby jest traktowany jako istotny lub *sine qua non* nupturienta na płaszczyźnie własnych przekonań i intencji, a więc na podstawie własnego aktu woli stanowiącego wyjaśnienie własnej autonomii prywatnej, natomiast w odniesieniu do podstępu ten sam przymiot staje się istotny na

³⁴ Bardi, *Il dolo*, s. 242.

³⁵ Tamże, s. 243. Autorzy przyjmujący tę drugą możliwość utrzymują, że także błąd spowodowany podstępem, podobnie jak błąd co do przymiotu osoby zamierzonego bezpośrednio i zasadniczo (kan. 1097 § 2 KPK), stanowi przypadek braku zgody małżeńskiej, co oznacza pochodzenie normy kan. 1098 KPK z prawa naturalnego. Zob. m.in.: P. Fedele, *Ancora sul consenso matrimoniale canonico*, w: *Studi in onore di Lorenzo Spinelli*, Modena 1988, s. 605.

podstawie oceny ustawodawczej i samego małżeństwa, jego celów i związanych z nim wartości – na płaszczyźnie oceny możliwie najbardziej obiektywnej i powszechnej³⁶.

W przedmiocie pochodzenia kan. 1098 KPK wypada poza tym uwzględnić pewną analogię tej normy w stosunku do kan. 1103 KPK, sankcjonującego nieważność małżeństwa z tytułu przymusu i bojaźni. Najpierw trzeba generalnie zauważyć, że gdy chodzi o pochodzenie tytułu nieważności, jakim jest *deceptio dolosa*, to nie należy utożsamiać racji czy podstawy prawa naturalnego, dostrzegalnej w sposób mniej lub bardziej czytelny we wszystkich uregulowaniach normatywnych należących do porządku prawnego Kościoła, dotyczących materii sakramentalnej, z konkretnymi „uzupełnieniami” pochodzenia czysto ludzkiego, od których często zależy zakres aplikowania normy. Następnie, co się tyczy granic ustawodawczych związanych z aplikacją norm dotyczących nie tylko podstępu *in se*, lecz także szczególnych dyspozycji kan. 1098, to nie sposób nie odnieść się do odpowiedzi Papieskiej Komisji do Autentycznej Interpretacji KPK z 15 września 1986 r., rozciągającej dyspozycję kan. 1103 KPK na niekatolików³⁷. Decyzja ta, w myśl której bojaźń, mimo że jest tylko zwykłą wadą woli, spowodowałaby z natury swojej wadę zgody, zdaje się kontrastować z wielowiekową tradycją kanonistyczną. Wymieniona Komisja (obecnie Rada), wbrew pewnym usiłowaniom, powstrzymała się jednak od zajęcia stanowiska co do domniemanego pochodzenia *deceptio dolosa* z prawa naturalnego. Niemniej jednak organ ten z jednej strony opowiedział się za zastosowaniem – w przypadku *dubium iuris* – zasady kan. 1060 KPK (*favor matromonii*), z drugiej zaś za zwróceniem uwagi na fakt, że „w przepisie kan. 1098 mogą mieścić się przypadki błędu spowodowanego podstępem, którego charakter unieważniający w stosunku do zgody małżeńskiej nie da się sprowadzić wyłącznie do prawa pozytywnego”³⁸.

Za S. Berlingo można przyjąć, że kierunek zmierzający do pomieszczenia w obszarze prawa naturalnego aktualnie obowiązujących dyspozycji KPK z 1983 r., m. in. kan. 1098, jawi się jako coś metodologicznie niewłaściwego, jest on bowiem przeciwny charakterystycznej dynamice porządku prawnego i pozostaje przeszkodą do jego kształtowania się w perspektywie wymogów przyszłości³⁹.

³⁶ Bardi, *Il dolo*, s. 244.

³⁷ AAS 79(1987), s. 1132.

³⁸ Komunikat Przewodniczącego Papieskiej Komisji do Autentycznej Interpretacji KPK z 12 grudnia 1986 r. (po posiedzeniu plenarnym z 25 listopada 1986 r.), „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 155(1986), s. 484.

³⁹ S. Berlingo, *L'autonomia delle diverse fattispecie normative dell'errore e del dolo* (Cann. 1097-1099 C.I.C.), w: *Errore e dolo nel consenso matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1995, s. 36-37.

V. UWAGI KOŃCOWE

KPK Jana Pawła II, sankcjonując nieważność małżeństwa zawartego na skutek błędu co do przymiotu osoby, który może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego, który to błąd pozostaje rezultatem podstępного działania współpartnera lub osoby trzeciej, wprowadza wyjątek od zasady wyrażonej w kan. 125 § 2 KPK. Stało się tak z uwagi na szczególnie charakter małżeństwa, jako nierozzerwalnej umowy będącej zarazem sakramentem (pomiędzy ochrzczonymi).

Próba zakwalifikowania normy kan. 1098 KPK zdaje się wskazywać na jej pochodzenie z prawa kościelnego, *deceptio dolosa* powoduje bowiem jedynie wadę zgody małżeńskiej, nie zaś jej całkowity brak. Nie brak jednak zwolenników tezy o zakorzenieniu nowego tytułu nieważności małżeństwa w prawie naturalnym. Nie bez znaczenia pozostaje stanowisko Papieskiej Komisji do Autentycznej Interpretacji KPK z 25 listopada 1986 r. uznające, że w normie kan. 1098 KPK mogą się mieścić przypadki *deceptio dolosa*.

Przyjęcie wymienionego tytułu nieważności jako pochodzącego z prawa kościelnego oznacza, iż kan. 1098 KPK można stosować jedynie do małżeństw zawartych po 27 listopada 1983 r.

IL PROBLEMA DELLA QUALIFICA DELL'INFLUSSO DEL DOLO SUL CONSENSO MATRIMONIALE

Sommario

Nel can. 1098 del CJC del 1983 si sanziona che contrae invalidamente matrimonio colui che vi e indotto dall'inganno, predisposto per carpire il consenso, circa qualche qualità dell'altra parte che per sua natura puo turbare gravamente il consorzio della vita coniugale. Con questo canone, del tutto nuovo, il legislatore ecclesiastico ha voluto venire incontro, con sensi di maggior comprensione e di più ampio rispetto della dignità della persona. Il canone costituisce un'eccezione alla regola generale che nel can. 125, par. 2 sancisce la validità dell'atto compiuto *ex dolo*.

Il problema della qualifica dell'influsso del dolo sul consenso matrimoniale viene affrontato nel contesto dell'influsso del dolo sulla validità degli atti giuridici nel CJC nonchè del carattere specifico del matrimonio come atto giuridico. La questione principale riguarda la domanda se la norma del can. 1098 proviene dal diritto solo ecclesiastico oppure dal diritto naturale. Nella dottrina e nella giurisprudenza il suddetto canone individua la norma solo come il vizio del consenso, cio significa

che essa è fondata sul diritto ecclesiastico. Tuttavia nella comunicazione resa dal Presidente della Pontificia Commissione per l'Autentica Interpretazione del CJC in data 12 dicembre 1986 si fatto cenno che nella prescrizione del can. 1098 possono includersi fattispecie di errore doloso il cui peso invalidante nei confronti del consenso matrimoniale non è riducibile al solo diritto positivo.

Traduzione di Wojciech Góralski

EDWARD GÓRECKI
Wrocław

MOŻLIWOŚĆ WSPÓŁUDZIAŁU W SAKRAMENCIE POKUTY CHRZEŚCIJAN KATOLIKÓW I NIEKATOLIKÓW W SYTUACJI UTRATY ŚWIADOMOŚCI WEDŁUG OPINII AUTORÓW PO WEJŚCIU W ŻYCIE KPK Z 1917 R.

Promulgowany w 1917 r. Kodeks Prawa Kanonicznego jest owocem obowiązującej wówczas eklezjologii, sięgającej swymi korzeniami m. in. do okresu potrydenckiej przeciwreformacji. Ponadto – co jest zrozumiałe przy każdym prawodawstwie – nosi on mocne znamię nawiązywania do tradycji kanonicznej. Interesujące nas w niniejszym przyczynku zagadnienie nie znajdowało odpowiedniego klimatu duchowego. Ruch ekumeniczny był w stadium początków, a w Kościele katolickim nie znajdował zrozumienia. Spoglądając na ten okres i prawodawstwo z 1917 r. z dzisiejszej perspektywy, jesteśmy skłonni do bardzo krytycznej oceny, która może nie być zupełnie obiektywna. Tym bardziej że dzisiejsza posoborowa otwartość w podejściu do interesującego nas zagadnienia, podyktowana motywacją pomocy sakramentalnej, nie ułatwia należytego zrozumienia ówczesnych uwarunkowań.

Kanon 844 Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II jest wyrazem wspomnianej pomocy Kościoła katolickiego dla potrzebujących odłączonych braci w Chrystusie, a nie mających innej możliwości skorzystania z upragnionej łaski sakramentalnej. Kodeks z roku 1917 nie dawał takiej możliwości. Sakramenty w Kościele katolickim mogły być udzielane tylko należącym do niego wiernym. Sformułowanie kan. 731 § 2 nie dopuszczało wyjątków. Drogę do ich przyjęcia otwierało formalne przejście do Kościoła katolickiego lub – biorąc pod uwagę wyjątkowość sytuacji – wyrzeczenie się błędnej nauki i wyrażenie woli, przynajmniej *implicite*, należenia do prawdziwego Kościoła Chrystusowego, pełnienia jego woli.

Kanon 731 § 2 nawiązywał do istniejącej w tej materii praktyki Kościoła, wyrażanej w przeszłości w wielu wypowiedziach Stolicy Apostolskiej. Kongregacja św. Oficjum i Kongregacja Rozpowszechniania Wiary stosunkowo nierzadko zajmowała stanowisko w związku z kierowanymi do niej zapytaniami lub przekazywanymi informacjami o stosowanej w dziedzinie sakramentu pokuty praktyce. Wspomniane wypowiedzi na przestrzeni paru wieków cechuje niejednakowy sposób rozstrzygnięcia. Pewna wstrzemięźliwość tych orzeczeń

czy nawet okresowe zaostrezenie były spowodowane faktycznymi nadużyciami w praktyce albo nieobiektywnymi o niej informacjami. Zauważalna jest jednak wyraźna linia rozwojowa. Wspomniane wypowiedzi Stolicy Apostolskiej stanowiły podstawę historyczno-prawną przy redagowaniu normy kodeksowej, o czym przekonuje ich umieszczenie w źródłach do Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego.

W artykule chcę się zająć zagadnieniem obowiązywalności przepisów kodeksowych w sprawie współudziału w sakramencie pokuty w sytuacji nadzwyczajnej, jaką jest niebezpieczeństwo śmierci osoby, która utraciła świadomość, według poglądów kanonistów i moralistów interpretujących przepisy Kodeksu.

Właściwa interpretacja przepisów Kodeksu z 1917 r. winna więc uwzględniać normę kodeksową, wspomniane wyżej źródła, a także znaczenie sakramentu pokuty dla zbawienia człowieka, realizowane w zmieniających się okolicznościach i warunkach. Konfrontowanie stawianej przez prawodawcę normy z warunkami życia chrześcijańskiego w świetle Bożego zadania i dotychczasowej praktyki prawnej jest zadaniem głównie kanonistów, także moralistów czy przedstawicieli innych dyscyplin teologicznych.

I. PROBLEM WIĄŻĄCEJ MOCY NORM KODEKSOWYCH

1. Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany w 1917 r. zawiera dwa przepisy, które dotyczą zagadnienia międzykonfesyjnej pomocy sakramentalnej. Kanon 731 § 2 stawiał zasadę, że „nie wolno udzielać Sakramentów Kościoła heretykom lub schizmatykom, błędzącym nawet w dobrej wierze i proszącym o nie, jeżeli najpierw nie odrzucą błędów i nie pojedną się z Kościołem”¹. Drugi przepis został zawarty w kan. 1258 § 1. Zakazuje on przyjmowania przez katolików sakramentów z rąk szafarzy niekatolickich.

Postanowieniem tego kanonu – jak twierdzą niektórzy autorzy – nie dopuszcza się wyjątku w stosunku do osób znajdujących się w normalnych warunkach życia, które ukończyły 14 rok życia². Od nich należy wymagać uprzedniego wyrzeczenia się dotychczas wyznawanej błędnej nauki i pojednania

¹ Z uwagi na fakt stosowanych przez Kodeks i autorów określeń „heretyk” i „schizmatyk” oraz podobnych, również w niniejszym opracowaniu będę się posługiwał często tymi terminami. Stosowanie posoborowych określeń w tym kontekście byłoby niewłaściwe.

² Tak A. Vermeersch, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, t. III, Roma 1948, s. 117; M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici ad usum utriusque cleri et scholarum. De sacramentis tractatus canonicus*, t. I, Augustae Taurinorum 1951, s. 50. Mówią o osobach *bene valentes*. Zob. także: J. J. Dagher, *Administration of Sacraments to Heretics and Schismatics*, „The Jurist” 13(1953), s. 361.

z Kościołem. Ten sam wymóg, wysuwany raczej ze względów wychowawczych, stosują niektórzy także do osób młodszych, jeżeli przypuszcza się, że później mogą przyłączyć się do herezji³. F. M. Cappello widzi w kan. 731 § 2 „normam ordinarie ac tuto sequendam, dummodo absit scandalum aliudve grave incommodum”⁴, zakładając przez takie określenie sytuacje nadzwyczajne, w których ostrość przepisu nie będzie stosowana. Podobnie Coronata uważa cytowany kanon za normę „generaliter servandam”, przez co nie wyklucza wyjątkowych sytuacji⁵, w których będą reprezentowane tylko istotne z natury rzeczy wynikające wymogi. Zakaz Kodeksu – jego zdaniem – „facile exceptionem admittet” dla błędzących w dobrej wierze, a znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci, jeżeli zostanie usunięte niebezpieczeństwo zgorszenia⁶. King uważa, że w udzielaniu sakramentów schizmatykom kanon nie dopuszcza wyjątku nawet w niebezpieczeństwie ich śmierci. Dodaje jednak, że winien być zachowany o tyle, o ile to jest możliwe⁷. Dopuszcza jednak wyjątki, w których wymogi kan. 731 § 2 dotyczące abjuracji i pojednania z Kościołem będą w różnych formach realizowane. W praktyce oznacza to konieczność pewnych znaków ze strony umierających niekatolików, mogących stanowić podstawę do rozumnego przypuszczenia, że należą do Kościoła katolickiego, oraz obowiązek kapłanów stosowania zaleceń sprawdzonych autorów⁸. Podobne do Kinga stanowisko odnośnie do obowiązawalności kan. 731 § 2 zdaje się reprezentować J. Marafini⁹. Sytuacją, w której dopuszcza się stosowanie cytowanego przepisu kodeksowego w sposób umożliwiający udzielenie sakramentu pokuty, jest niebezpieczeństwo śmierci. Wyraźnie swoje poglądy na ten temat wyrażają m.in. następujący autorzy: F. Bączkiewicz¹⁰, F. M. Cappello, M. Conte a Coronata, J. J. Danagher, H. Jone, K. Kappel, J. Z. King, H. Noldin, J. Umberg, A. Vermeersch, A. Vermeersch - J. Creusen, F. X. Wernz - P. Vidal¹¹. Ważniejsze z ich wypowiedzi zostaną przedstawione poniżej.

³ Conte a Coronata, *Institutiones*, s. 50; Vermeersch, *Theologiae moralis*, s. 118.

⁴ *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, t. I, Taurini 1953, s. 56.

⁵ Tamże, s. 51. Podobnie sądzi E. Regatillo, *Ius sacramentorum*, Santander 1949, s. 19, gdzie kan. 731 § 2 uważa za *regula generalis*, od której można odstąpić *ob gravissima causa*.

⁶ Cappello, *Tractatus*, s. 50.

⁷ J. I. King, *The administration of the Sacraments to Dying Non-Catholics*, Washington 1924, s. 84. Podobnie sądzi H. Noldin, *Summa theologiae moralis*, t. II, Oeniponte 1955, s. 251.

⁸ Por. King, *The administration*, s. 84.

⁹ *Communicatio in sacris: vetus et nova disciplina*, „Monitor ecclesiasticus” 93(1968), s. 687. Trudno bowiem przypuścić, by w swej krótkiej wypowiedzi, zmierzającej do przedstawienia w sposób porównywalny starej i nowej dyscypliny w dziedzinie *communicatio in sacris*, a w tym i *sacramentis*, mówiąc ogólnie: „quod valet etiam petens in periculo mortis sit constitutus”, wykluczał pojednanie sakramentalne.

¹⁰ *Prawo kanoniczne*, t. II, Opole 1958, s. 7.

¹¹ *Jus Canonicum*, t. IV/1, Romae 1934, s. 436.

2. Autorzy interesują się głównie zagadnieniem współdziałania w sakramentach udzielanych w Kościele katolickim, któremu jest poświęcony kan. 731 § 2. Rzadziej natomiast poruszają sprawę przyjmowania przez katolików sakramentów z rąk szafarzy Kościołów niekatolickich, a tym samym zagadnienie mocy wiążącej kan. 1258 § 1. Zagadnienia tego jednak nie można pominąć. Rodzi się pytanie, czy podobnie jak w sprawie kan. 731 § 2 można uważać kan. 1258 § 1 za normę obowiązującą w okolicznościach zwyczajnych osoby po ukończeniu 14 roku życia, dopuszczając w niebezpieczeństwie śmierci odstępnie od nieistotnych jej wymogów. Odpowiedź wydaje się pozytywna. Znajduje ona uzasadnienie w wypowiedzi Kongregacji św. Oficjum z 30. 06. i 7. 07. 1864 r., dotyczącej pokuty sakramentalnej¹². Na tę wypowiedź powołuje się R. Naz, mówiąc o niebezpieczeństwie śmierci jako powodzie niezachowania litery postanowienia kan. 1258 § 1¹³.

II. OPINIE AUTORÓW NA TEMAT DOPUSZCZENIA NIEKATOLIKÓW W NIEBEZPIECZEŃSTWIE ŚMIERCI POZBAWIONYCH ŚWIADOMOŚCI

Podstawą do rozważań kanonistów i moralistów na temat warunków udzielenia sakramentu pokuty przez duchownych katolickich heretykom i schizmatykom znajdującym się w sytuacji niezwykłej, jaką jest niebezpieczeństwo śmierci i brak świadomości, stanowią, wydane przez Kongregację św. Oficjum, rozstrzygnięcia z 13.01.1864 r., 20.07.1898 r., 17.05.1916 r. i 15.11.1941 r. Pierwsza decyzja (z 1864 r.) stanowi, że podstawą do rozgrzeszenia heretyka lub schizmatyka jest jakiś znak, który pozwala przypuszczać, że umierający pragnął należeć do Kościoła katolickiego, skoro zrezygnowano z wyraźnej indagacji na ten temat dla uniknięcia zamętu w sumieniu umierającego. Druga decyzja (z 1898 r.) nie pozwala na rozgrzeszenie schizmatyków materialnych – *in bona fide*, jeżeli nie da się uniknąć zgorzenia¹⁴. Rozstrzygnięcie z 1916 r. nie pozwala na udzielenie sakramentalnej absolucji i namaszczenia chorych znajdującym się w niebezpieczeństwie śmierci schizmatykom materialnym *bona fide*, proszącym o nie, jeśli nie odrzucili błędnej nauki (w sposób najbardziej dla siebie dostępny) i nie złożyli wyznania wiary. Nawet osoby pozbawione

¹² *Collectanea s. Congregationis de Propaganda Fide seu decreta, instructiones, rescripta pro apostolicis missionibus*, vol. I, Romae 1907, n. 1257.

¹³ *Communicatio in sacris*, w: *Dictionnaire de droit canonique*, wyd. R. Naz, t. III, kol. 1091-1092.

¹⁴ Obie decyzje z ubiegłego stulecia są dostępne w: *Codicis Juris Canonici Fontes*, cura P. Card. Gasparri et J. Card. Sereidi editi, Romae 1923-1939, t. IV, n. 975, 1203.

świadomości pozwala warunkowo rozgrzeszyć i namaścić, gdy z okoliczności można wnosić, że *saltem implicite* odrzuciły błędy. W takim wypadku należy skutecznie zapobiec zgorzeniu, komunikując wiernym przypuszczenie Kościoła, że osoby te wróciły do jedności z nim¹⁵. Decyzja z 1941 r. dotyczy schizmatyków, także będących w dobrej wierze. Dopuszczenie ich do sakramentów jest uwarunkowane uprzednim odżegnaniem się od błędów i wyznaniem wiary katolickiej. Także w niebezpieczeństwie śmierci spełnienie tego wymogu jest konieczne przynajmniej *implicite*. Pozbawionym świadomości materialnym schizmatykom można udzielić sakramentów warunkowo, zwłaszcza gdy można wnosić, że – przynajmniej *implicite* – wyrzekli się błędów. Decyzja kładzie nacisk na uniknięcie zgorzenia i podejrzenia o międzykonfesyjność¹⁶.

Na podstawie wypowiedzi dotyczących niebezpieczeństwa śmierci, zwłaszcza przy braku świadomości można zaryzykować stwierdzenie, że w takich wypadkach jak w soczewce ogniskuje się troska Kościoła o zbawienie człowieka. Każę ona w przyjęciu sakramentu pokuty w takiej ekstremalnej sytuacji uwzględnić tylko te wymogi, które niejako z natury aktu są niezbędne do ważnego i owocnego jego przyjęcia i godziwości jego udzielenia przez szafarza, pozostawiając na boku inne, nieistotne. Dla właściwej oceny dopuszczalności rozgrzeszenia niekatolika znajdującego się w wymienionej sytuacji, oprócz ogólnej dyspozycji, trzeba uwzględnić następujące elementy: intencję pozbawionego świadomości akatolika, pojednanie z Kościołem, wyrzeczenie się błędów i wyznanie wiary katolickiej oraz delikatne zagadnienie tzw. dobrej wiary. Komentujący obowiązujące przepisy i rozstrzygnięcia Stolicy Apostolskiej autorzy wymienione elementy uwzględniają, chociaż w różny sposób.

F. Cappello opinię o dopuszczalności rozgrzeszenia warunkowo heretyka lub schizmatyka materialnego pozbawionego świadomości uważa za powszechną wśród autorów i sam się z nią identyfikuje¹⁷. Odnośnie do takiej możliwości dla pozbawionych świadomości heretyków lub schizmatyków formalnych, wbrew powszechniejszej opinii negatywnej razem z niektórymi młodszymi autorami opowiada się za warunkowym ich rozgrzeszeniem. Pogląd tej grupy po usunięciu zgorzenia uważa za bardzo prawdopodobny i poparty odpowiedzią św. Oficjum z 17. 05. 1916 r.¹⁸

A. Vermeersch - J. Creusen dopuszcza również rozgrzeszenie warunkowe niekatolików formalnych. Zaznacza jednak, że dla nich jako pozbawionych świadomości bardziej pomocne będzie udzielenie sakramentu namaszczenia

¹⁵ Ponieważ wyżej wymieniona decyzja nie była opublikowana w AAS, przytaczam ją za: Cappello, *Tractatus*, s. 56.

¹⁶ Tekst rozstrzygnięcia został opublikowany w *Leges Ecclesiae post Codicem Juris Canonici editae*, wyd. X. Ochoa, vol. I, Roma 1966, kol. 2099.

¹⁷ *Tractatus*, s. 55.

¹⁸ Tamże. Takie rozwiązanie stosuje Cappello także w stosunku do niekatolików formalnych publicznych.

chorych. Należy jednak w wypadku udzielania sakramentów zapobiec zgorzeniu; w przeciwnym razie ich udzielenie ma się odbyć dyskretnie¹⁹. Vermeersch opowiada się wyraźnie także za udzieleniem rozgrzeszenia warunkowego znajdującemu się w szpitalu protestantowi, który nie występował przeciwko Kościołowi i żył *ordinate*²⁰.

Umberg zestawia ze sobą decyzje Kongregacji św. Oficjum z 20. 07. 1898 r. i 17. 05. 1916 r. Pierwsza, nie czyniąca różnicy między pozbawionym i niepozbawionym świadomości schizmatykiem w dobrej wierze, znajdującym się w bezpośrednim zagrożeniu śmiercią, pozwalała na udzielenie rozgrzeszenia po skutecznym zapobieżeniu zgorzenia i – jak sądzi – nie stawiała wymogu jakiegoś znaku, przez który petent dałby wyraz swojej woli pojednania z Kościołem. Druga decyzja podobnie dopuszczała absolicję, ale tylko warunkową i wtedy, gdy z okoliczności można wnosić, że pozbawiony przytomności schizmatyk przynajmniej *implicite* odrzucił błędy i chciał wrócić do „prawdziwej wiary”. To przypuszczenie Kościoła stanowi – jego zdaniem – zarazem sposób uniknięcia zgorzenia. Umberg sądzi, że decyzja z 1916 r. wyraźnie określiła to, czego przedtem ani negowano, ani wyraźnie potwierdzono²¹.

H. Jone mówi o ugruntowanej opinii autorów co do potrzeby warunkowego udzielenia sakramentów pokuty i namaszczenia chorych umierającym i pozbawionym świadomości heretykom i schizmatykom po usunięciu niebezpieczeństwa zgorzenia²².

J. I. King zajmuje się sprawą znaków i gestów, potrzebnych do zorientowania się szafarza w nastawieniu penitenta. Danie przez umierającego przed utratą świadomości pewnych znaków lub zaświadczenie osób obecnych w sposób odpowiadający duchowi wymogów kan. 731 § 2 – zdaniem kanonisty – upoważnia szafarza do udzielenia warunkowej absolicji na podstawie kan. 822, który nie wprowadza rozróżnienia co do rodzaju przeszłości umierających. Osoby, o których woli nic nie można sądzić z braku znaków lub świadectwa innych ludzi, o ile przedtem nie były odporne albo heretykami lub schizmatykami formalnymi, uważa również za zdadne do warunkowego rozgrzeszenia. W wypadku natomiast stwierdzenia ich uporczywości i statusu heretyków lub schizmatyków formalnych, istnieje rozbieżność zdań wśród autorów co do sposobu postępowania z nimi, m.in. w zależności od rodzaju zakresu (zewnątrznego lub wewnętrznego) załatwienia sprawy. Chociaż wielu poważnych autorów – jak stwierdza – opowiada się za odmową absolicji, on jest zwolen-

¹⁹ A. Vermeersch – J. Creusen, *Epitome iuris canonici*, t. II, Mechliniae 1940, s. 11. Por. Vermeersch, *Theologiae moralis principia, responsa, consilia*, t. III, s. 117.

²⁰ *Practica disquisitio de sacramentis conferendis vel negandis acatholico*, „Periodica de re morali canonica liturgica” 18(1929), s. 126.

²¹ J. B. Umberg, *Quo iure haeretics et schismaticis sacramenta sunt deneganda*, „Periodica de re morali canonica liturgica” 18(1929), s. 112-114.

²² H. Jone, *Commentarium in Codicem Juris Canonici*, t. II, Paderborn 1954, s. 17.

nikiem rozgrzeszenia warunkowego na podstawie kan. 822, który – jak podkreśla – nie czyni rozróżnienia i ograniczeń pod względem zakresu udzielania rozgrzeszenia²³.

J. J. Danagher nawiązując do decyzji Kongregacji św. Oficjum z 1916 i 1941 r., mówiących wyraźnie o rozgrzeszeniu schizmatyka pozbawionego zmysłów, a znajdującego się w niebezpieczeństwie śmierci, uznaje także możliwość rozgrzeszenia w podobnej sytuacji życiowej heretyka. W wypadku wymienionego zagrożenia dla życia – jego zdaniem – nie jest ściśle wymagana *implicita reconciliatio*, konieczna u osób świadomych będących w niebezpieczeństwie śmierci²⁴.

K. Kappel opowiada się za udzieleniem warunkowo sakramentów pokuty i namaszczenia chorych schizmatykom i heretykom, którzy aktualnie nie są w stanie wyrazić swojej woli z powodu utraty świadomości, przedtem jednak w jakiś sposób dali do zrozumienia, że pragną je przyjąć²⁵. Autor negatywnie ustosunkowuje się do opinii Prümmera dopuszczającej warunkowe udzielenie sakramentów osobie, która poprzednio przed nimi się wzbraniała, a pod wpływem łaski mogła zmienić swoje zdanie. Kappel zwraca uwagę, że prawodawca może nawiązywać tylko do aktów, które znalazły swój zewnętrzny wyraz. Dlatego z prawnego punktu widzenia opinię cytowanego moralisty uważa za niesłuszną²⁶.

Moralisci co do możliwości warunkowego rozgrzeszenia niekatolików reprezentują szeroki zakres poglądów. Niektórzy obejmują taką możliwością tylko schizmatyków w dobrej wierze i heretyków w dobrej wierze uznających sakramentalność pokuty, przy czym nie stawiają innych wymogów oprócz zapobieżenia zgorszeniu²⁷. Noldin dopuszcza warunkowe rozgrzeszenie dla jednych i drugich, zwłaszcza gdy można przypuszczać, że przynajmniej *implicitie* odrzucili błędy i wyznali wiarę katolicką²⁸. D. Prümmer natomiast uważa za dopuszczalną, a nawet wskazaną warunkową absolucję każdego ochrzczonego umierającego pozbawionego świadomości, o ile nie stwierdza się wykluczenia przezeń tego sakramentu²⁹.

Podsumowując poglądy kanonistów i teologów w sprawie udzielania sakramentu pokuty przez szafarzy katolickich osobom znajdującym się w niebezpieczeństwie śmierci bez świadomości, a należącym do schizmy lub herezji stwierdzamy, że są one zgodne z obowiązującym prawem kodeksowym. Kanon 731

²³ Tamże, s. 87-88.

²⁴ Tamże, s. 370-371.

²⁵ *Communicatio in sacris. Die Gottesdienstliche Gemeinschaft zwischen Katholiken und Nichtkatholiken (nach dem Codex Juris Canonici)*, Winterthur 1924, s. 72.

²⁶ Tamże, s. 72 (przyp. 28).

²⁷ H. Merkelbach, *Summa theologiae moralis*, t. II, Brugis 1962, s. 624.

²⁸ Tamże, s. 256.

²⁹ *Manuale theologiae moralis*, t. III, Barcionae 1960, s. 65.

§ 2 jako ustanowiona przez Kościół norma wiążąca w sytuacjach normalnych, z natury swojej dopuszcza możliwość udostępnienia przedmiotowego sakramentu w okolicznościach wyjątkowych, granicznych. Taką okoliczność stanowi zagrożenie dla życia osoby, która jest świadoma i zdolna wyrazić swoją wolę lub pozbawiona świadomości. Dla osób znajdujących się w takiej skrajnej egzystencjalnie sytuacji komentatorzy normy wypracowali sposoby spełniania wymogów zawartych w kanonie, a dotyczących odrzucenia błędnej wyznaczonej dotąd nauki i pojednania z Kościołem. Niemożliwość zrealizowania tego wymogu formalnie i w sposób wyraźny, wynikająca z wyjątkowej sytuacji niekatolika, zdaniem ogółu kanonistów upoważnia do uzewnętrznienia przez penitenta woli w tej materii *modo implicito*, co z kolei zakłada dużą różnorodność znaków, gestów i zachowań mających wyrazić jego wolę przed utratą świadomości. W wypadkach dotyczących heretyków lub schizmatyków formalnych, wobec niemożliwości wyraźnej abjuracji i rekoncylacji z Kościołem, wspomniane znaki czy gesty winny być jasne i jednoznacznie czytelne.

Autorzy opierają się na decyzjach Stolicy Apostolskiej wydanych przed Kodeksem i po jego promulgacji. Dlatego – idąc w ślad za nimi – często akcentują także konieczność uniknięcia zgorszenia wiernych, mogącego towarzyszyć wyjątkowemu traktowaniu akatolików w ich ekstremalnej sytuacji życiowej. Nierzadko podnoszona jest sprawa czytelnej intencji przyjęcia sakramentu pokuty, szczególnie aktualna u osób należących do wspólnot protestanckich i innych, które nie posiadają sakramentalnej pokuty.

W sytuacjach zagrożenia dla życia przy równoczesnej utracie świadomości, autorzy przewidują prawie powszechnie możliwość warunkowej absolucji sakramentalnej. Dotyczy to nie tylko osób należących do herezji lub schizmy formalnie, co jest zrozumiałe z uwagi na ewentualną wątpliwość co do ich intencji i stosunku do Kościoła, lecz także niekatolików materialnych.

Udzielenie sakramentu – jak już wspomniano – nie może wywołać zgorszenia wiernych lub prowadzić do indyferentyzmu. Stąd zrozumiałą jest wymóg jego dyskretnego udzielenia w wypadku niemożliwości zapobieżenia wspomnianemu zgorszeniu.

III. PRZYJĘCIE SAKRAMENTU POKUTY PRZEZ KATOLIKÓW Z RĄK SZAFARZA NIEKATOLICKIEGO

Ewentualnością przyjęcia pokuty sakramentalnej z rąk szafarza niekatolickiego zajmują się tylko niektórzy kanoniści. Opierają się na wypowiedzi Stolicy Apostolskiej sprzed Kodeksu. R. Naz stwierdza, że poza niebezpieczeństwem śmierci, rozumianym przez nas dosyć szeroko, nie wolno katolikowi przyjmować

wać sakramentów z rąk szafarza niekatolickiego³⁰. M. Rizzi dopuszczalność takiego przyjmowania sakramentów w niebezpieczeństwie śmierci zawęża do szafarzy schizmatyckich, wykluczając zupełnie ich przyjęcie od szafarzy hereetyckich³¹.

Ustosunkowując się wyraźnie do możliwości przyjęcia sakramentu pokuty, Wernz - Vidal³², Naz³³ i Rizzi³⁴ nawiązują do odpowiedzi Kongregacji św. Oficjum z 30.06. i 7.07.1864 r.³⁵ i dopuszczają, by katolicy w niebezpieczeństwie śmierci przyjęli ten sakrament z rąk szafarza niekatolickiego pod warunkiem spełnienia następujących wymogów: brak szafarza katolickiego, prawdopodobieństwo udzielenia sakramentu w rycie katolickim. Zakłada się uniknięcie zgorznięcia innych i zapobieżenie utracie wiary katolickiej³⁶, co u osób pozbawionych świadomości nie ma zastosowania.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzona refleksja badawcza pozwala na sformułowanie następujących wniosków:

1. Przedstawione poglądy autorów odnośnie do możliwości pomocy Kościoła katolickiego w sakramencie pokuty dla chrześcijan niekatolików znajdujących się w niebezpieczeństwie śmierci i pozbawionych świadomości oraz pomocy w podobnej sytuacji katolikom ze strony szafarzy niekatolickich idą po linii tradycji kanonicznej sprzed Kodeksu Prawa Kanonicznego Benedykta XV. Dają one do zrozumienia, że przepisy kan. 731 § 2 i 1258 § 2 dotyczą zwyczajnych warunków życia. Zachowanie ich w wyjątkowych sytuacjach nie jest intencją prawodawcy.

³⁰ *Communicatio*, kol. 1091.

³¹ *Communicatio in sacris*, w: *Dictionarium morale et canonicum*, t. I, Roma 1962, s. 771. Rizzi prawdopodobnie nawiązuje do zapytania przedłożonego Kongregacji św. Oficjum, które wymieniało kapłana schizmatyckiego, podczas gdy odpowiedź używa określenia „haereticus”: CPF, I, n. 1257 (s. 692-693).

³² *Jus Canonicum*, s. 436.

³³ *Communicatio*, kol. 1092.

³⁴ *Communicatio*, s. 772.

³⁵ „Licere, dummodo tamen et aliis fidelibus non praebeatur scandalum, nec sit alius sacerdos catholicus, nec sit periculum ut fidelis ab haeretico pervertatur, et tandem probabiliter credatur sacerdotem haereticum administraturum hoc sacramentum secundum ritus Ecclesiae”: CPF, I, n. 1257 (s. 693).

³⁶ Wernz - Vidal (*Jus Canonicum*, s. 436) ostatnie dwa postulaty nie tylko zakładają, lecz wyraźnie wymieniają razem z poprzednimi, idąc za cyt. Rozstrzygnięciem Kongregacji.

2. W omawianej dziedzinie wchodzi w rachubę również wymóg spełnienia tego, co jest podyktowane naturą rzeczy, tj. przynależnością do Kościoła, związanym z nią wyznaniem wiary, sumieniem czy zapobieżeniem indyferentyzmowi.

3. Ponad wszystkimi aspektami analizowanego problemu góruje zasada konieczności niesienia pomocy dla osiągnięcia zbawienia. Sakrament pokuty spełnia bowiem na tej drodze szczególną rolę.

4. Soborowe i posoborowe decyzje Kościoła w sprawie współdziałania sakramentalnego, zwłaszcza postanowienia Kodeksu Prawa Kanonicznego, odpowiadają na potrzeby wiernych, które już brali pod uwagę omawiani autorzy, zatroskani o poprawne odczytywanie intencji prawodawcy.

THE PROBLEM OF PARTICIPATION IN THE SACRAMENT
OF PENITENCE OF CHRISTIAN CATHOLICS AND NON-CATHOLICS
IN THE CASES OF LOSS OF CONSCIOUSNESS
ACCORDING TO AUTHORS AFTER THE CODE OF 1917

Summary

The Code of Canon Law of 1917 contained two regulations dealing with the interfaith sacramental aid. Canon 731 par. 2 did not allow the Catholic ministers to administer sacraments to heretics or schismatics, if they had not formerly denounced their mistakes or reconciled with the Church. Now can. 1258 par. 1 prohibited Catholics from receiving sacraments from non-Catholic ministers. The author intended to depict the standpoints of the canon lawyers and moral theologians who interpret the normalization of the Code of 1917 as regards the binding regulations concerning the participation of Catholics and non-Catholics in the Sacrament of Penitence in the case of the loss of consciousness. According to those authors, the regulations can 731 par. 2 and 1258 par. 2 deal with ordinary circumstances. The demand to keep them in exceptional situations was not intended by the legislator. This idea was later developed in the conciliar and post-conciliar decisions made by the Catholic Church as regards the sacramental participation, especially the normalization of the Canon Law Code of 1983.

Translated by Jan Kłós

KRZYSZTOF GRACZYK

Lublin

OSOBOWOŚĆ PADACZKOWA I JEJ WPŁYW NA PRAWIDŁOWE WYRAŻENIE ZGODY MAŁŻEŃSKIEJ W ŚWIECIE PRAWA KANONICZNEGO

I. WPROWADZENIE

Życie osób dotkniętych chorobą padaczki, jak wskazują naukowe badania, nacechowane jest m.in. poczuciem mniejszej wartości w społeczeństwie. Zmienia się ich pozycja społeczna, spada wydolność ruchowa, relacje małżeńskie ulegają przekształceniu, a nawet ich stosunki rodzinne i przyjacielskie zmieniają się w sposób diametralny. Zaczyna się też zmniejszać ich wartość w pracy zawodowej¹.

Rozwój badań prowadzonych na gruncie nauk biologicznych, społecznych, psychologicznych i psychiatrycznych dostarczył także kanonistom wielu cennych informacji o naturze człowieka. W szczególności dotyczy to badań z zakresu psychiatrii i psychologii wyjaśniających psychiczne procesy osoby świadomej i nieświadomej, które to badania pozwalają lepiej zrozumieć mechanizmy zachowań człowieka i ich wpływ na istotne decyzje życiowe. W dobie tak szybkiego rozwoju nauk i rozpoznawanych przez nie nowych tendencji w zachowaniu się człowieka, wiedza kanoniczna nieustannie musi dokonywać transpozycji udowodnionych wyników badawczych na płaszczyznę prawa kościelnego. Dotyczy to zwłaszcza rozwoju i zastosowań zasad prawa kanonicznego związanych z naturą zgody małżeńskiej². Rodzi to konieczność wzajemnego otwarcia się i ścisłej współpracy kanonistyki z tymi naukami. Aby jednak nauki te mogły towarzyszyć kanonicznej refleksji, konieczne jest z jednej strony poszerzenie wiedzy kanonistów o naturę i dynamicznych uzależnieniach cho-

¹ P. Colville, *Rehabilitation*, w: *Multiple Sclerosis*. Chapman and Hall, red. J. Hallpike, London 1983, s. 42.

² Dla przykładu prawie każde orzeczenie Roty Rzymskiej w sprawie dotyczącej psychicznej niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa (kan. 1095) jest wydawane z uwzględnieniem klinicznego wglądu dostarczonego przez współczesną psychiatrię i psychologię. A. Mendonça, *The Effects of Personality Disorders on Matrimonial Consent*, „*Studia canonica*” 21(1987), s. 67.

rób, które mogą wpływać na ważność zgody małżeńskiej, a z drugiej strony wprowadzenie przedstawicieli wspomnianych dziedzin badawczych w określoną problematykę badań i rozstrzygnięć kanonicznych. Artykuł niniejszy jest próbą takiej połączonej refleksji nad wpływem osobowości padaczkowej na ważność kanonicznego wyrażenia zgody małżeńskiej.

II. ETYMOLOGIA PADACZKI

Nazwa „epilepsja” pochodzi od słowa gr. *epilambanein* – napadać, chwytać. Termin „padaczka” oznacza napad, tzn. nagłe zakłócenie funkcjonowania zmysłów chorego. Jednak z medycznego punktu widzenia sam napad nie oznacza jeszcze choroby padaczki, ponieważ napady padaczkowe stanowią jedną z podgrup napadów mózgowych, które określa się jako nagłe, gwałtowne wyładowanie grupy komórek nerwowych, aktywizujących określone układy strukturalno-czynnościowe mózgu. To gwałtowne wyładowanie objawia się zaburzeniem czynności komórek nerwowych zwykle o charakterze pobudzenia, rzadziej zahamowania³. Dopiero powtarzanie się tych napadów i ich przewlekłość upoważnia do stwierdzenia u chorego epilepsji. Chcąc więc precyzyjnie zdefiniować padaczkę, należałoby ją określić jako polietiologiczny (powstały pod wpływem wielu czynników) zespół objawów somatycznych, wegetatywnych i psychicznych, które mogą występować na podłożu różnych zmian morfologicznych i metabolicznych w mózgu⁴.

Pierwszy zapis źródłowy na temat padaczki odnajdujemy w kodeksie babilońskiego króla Hammurabiego. Znajduje się tam klauzula umożliwiająca uznanie nieważności kupna niewolnika, jeżeli w ciągu pierwszych trzydziestu dni nastąpił u niego napad padaczkowy. Chorobę tę znali nie tylko Asyryjczycy, ale również starożytni Egipcjanie i Żydzi. Do czasów Hipokratesa (460-377 p.n.e.) wierzono w nadprzyrodzone pochodzenie padaczki. Hipokrates natomiast głosił, że „padaczka nie jest bardziej boska ani bardziej święta niż inne choroby” i że napady mają genzę mózgową. Jednak wiara w nadprzyrodzone źródło padaczki przetrwała do czasów Odrodzenia. Poglądy te podważył Levinus Lemmius (1505-1568). Wydobył on z zapomnienia poglądy Hipokratesa, stwierdzając, że choroby umysłowe, włącznie z padaczką, nie są pochodzenia nadprzyrodzonego.

³ T. Różniatowski, *Padaczka*, w: *Mała Encyklopedia Medyczna*, Warszawa 1990, s. 872; zob. także: B. Friedel, *Epilepsien*, w: *Lexikon der Psychiatrie*, red. Ch. Müllen, Berlin 1973, s. 174-190.

⁴ S. Pużyński, *Padaczka*, w: *Leksykon psychiatrii*, Warszawa 1993, s. 329.

Szczególną rolę w dziedzinie epileptologii (XIX-XX w.) odegrały prace Johna Hughlinsa Jacksona (1835-1911). Zmieniły one istotne poglądy na patogenezę padaczki i patomechanizm napadów padaczkowych. Wiele jego spostrzeżeń nie straciło na aktualności do dziś i dlatego uważany jest on za twórcę nowoczesnej padaczki. Pod koniec XIX w. przeprowadzono eksperymenty neuro- i elektrofizjologiczne, które doprowadziły go do zarejestrowania czynności bioelektrycznej mózgu, a tym samym do kreowania przez Hansa Begera w 1929 r. nowej metody diagnostycznej – elektroencefalografii. Pierwsze badania i spostrzeżenia w tej dziedzinie zawdzięczamy polskiemu fizjologowi Cybulskiemu, chociaż nie udało mu się zapewnić sobie w nauce priorytetu⁵.

III. KLASYFIKACJA PADACZEK

Klasyfikacja padaczek jest zadaniem trudnym, ponieważ podział ten może się opierać na różnych sprawdzianach. Zasadniczą przeszkodę stanowi fakt, iż chodzi tutaj o zespoły objawowe o różnej etiologii⁶. Wyróżniamy padaczkę objawową i padaczkę o nieustalonej przyczynie.

Padaczka objawowa to postać padaczki, w której napady są wywołane uszkodzeniem określonej okolicy mózgu⁷. Uszkodzenie (podrażnienie) mózgu może być wywołane blizną pourazową, krwiakiem podtwardówkowym, guzem mózgu, zmianami w naczyniach mózgowych, zakażeniem mózgu lub opon mózgowych⁸. Wśród padaczek objawowych wyróżniamy: pourazową, alkoholową, wieku starczego, czyli późną. Padaczka pourazowa to postać padaczki, w której mogą występować rozmaite rodzaje napadów, wywołane urazami czaszki i mózgu, a szczególnie stłuczeniem lub zranieniem mózgu. Ujawnia się ona najczęściej od 6 do 18 miesięcy po urazie. Padaczka alkoholowa występuje u nałogowych alkoholików, po wielu latach trwania nałogu, przy braku innych uchwytnych przyczyn napadów. Padaczka wieku starczego, czyli późna, jest padaczką o rozmaitym przebiegu i charakterze napadów. Rozpoczyna się u osób po 50 roku życia. U tejsze grupy osób udaje się ustalić przyczynę napadów padaczkowych; są nimi m.in.: miażdżycy, nadciśnienie tętnicze, guz mózgu.

Padaczka o nieustalonej przyczynie, zwana skrytopochodną lub samoistną, polega na występowaniu napadów padaczkowych zwykle pierwotnie uogólnio-

⁵ Por. A. Bilikiewicz, *Psychiatria kliniczna*, t. II, Warszawa 1989, s. 171-172.

⁶ Tamże, s. 174

⁷ Por. *Mała encyklopedia medycyny*, red. T. Różniatowski, t. III, Warszawa 1989, s. 872.

⁸ Tamże, s. 872.

nych, których przyczyny nie udaje się ujawnić. Skłonność do padaczki samostnej jest uwarunkowana genetycznie.

Do innych rodzajów epilepsji zaliczamy epilepsję uogólnioną, ogniskową (częściową, korową). Padaczka uogólniona polega na występowaniu napadów utraty świadomości bądź krótkotrwałych, kilkusekundowych (*petit mal*, *absence*), bądź przebiegających z uogólnionymi drgawkami toniczno-chronicznymi (duży napad – *grand mal*). Padaczka ogniskowa polega na występowaniu napadów rozpoczynających się wyładowaniem określonej części jednej półkuli mózgu z objawami prostymi (ruchowymi, zmysłowymi, wegetatywnymi) bądź złożonymi (zaburzenie czynności umysłowych, pamięci, postrzegania, afektu, nastroju, objawy psychoruchowe). Napady padaczki ogniskowej mogą wtórnie uogólniać się, przyjmując postać tzw. napadu dużego (*grand mal*). Wśród wielu odmian padaczki ogniskowej wyróżniamy między innymi padaczkę skroniową (psychoruchową) i padaczkę Jacksona.

Padaczka skroniowa charakteryzuje się zmianami wskazującymi na uszkodzenie części płata skroniowego. Wykazuje ona znaczną różnorodność objawów w sferze świadomości, intelektu, emocji i afektu oraz w sferze psychoruchowej. Przebiega pod postacią napadów zwężenia pola świadomości, zaburzeń pamięci, zmian nastroju, wyładowań afektywnych, nieraz bardzo złożonych aktów ruchowych i zachowań. Padaczka Jacksona cechuje się napadami ruchowymi, ruchowo-czuciowymi bądź czuciowymi, rozpoczynającymi się w ograniczonej części kończyny, twarzy bądź tułowia i rozprzestrzeniającymi się stopniowo na mniejszym lub większym obszarze tej samej połowy ciała. Utrata świadomości występuje tylko w razie uogólnienia się napadu⁹.

IV. ETIOLOGIA CHOROBY

Ustalenie etiologii nie należy do zadań łatwych. Często zdarza się, że ustalona etiologia jest jedynie prawdopodobna lub domniemana. Liczne badania prowadzone w dużych grupach chorych wykazują, iż przypadki ze znaczną etiologią stanowią 20-30 procent¹⁰.

W powstawaniu padaczki szczególną rolę odgrywają trzy grupy czynników, stanowiące tzw. konstelację etiologiczną:

- genetycznie uwarunkowane pogotowie drgawkowe;
- organiczne i czynnościowe zmiany w mózgu, powodujące patologiczny wzrost pobudliwości komórek nerwowych;

⁹ Por. *Mała encyklopedia*, s. 872-873.

¹⁰ Por. Bilikiewicz, *Psychologia*, s. 179.

– patomechanizmy sprzyjające występowaniu napadów lub je wywołujące.

Czynnik genetyczny kształtuje jedynie „predyspozycję do padaczki”. Pod tym pojęciem rozumie się zwiększoną gotowość mózgu do reagowania napadami padaczkowymi na różne szkodliwe czynniki zarówno zewnętrzne (alkohol, leki), jak i wewnętrzne (mocznicą)¹¹. Do niedawna panowało przesadne przekonanie o dziedziczności padaczki. Tak zwana predyspozycja genetyczna tylko wyjątkowo może się przenieść w jakiejś rodzinie z takim natężeniem, aby można było mówić o padaczce naprawdę dziedzicznej. Na istnienie owej predyspozycji wskazują badania bliźniąt. Zgodność w zachorowaniu na padaczkę bliźniąt jednojajowych sięga 60 procent, a dwujajowych tylko 12 procent. Predyspozycję genetyczną potwierdzają też badania rodzin (rodzinne występowanie padaczki) i badania EEG krewnych chorych na padaczkę¹². Pomimo to, że padaczka nie jest chorobą dziedziczną, wrodzona predyspozycja do obniżonego pogotowia drgawkowego mózgu może być uwarunkowana genetycznie. Padaczkę można zatem uważać za wypadkową nabytego uszkodzenia i dziedzicznej bądź wrodzonej predyspozycji mózgu do reagowania napadami¹³.

Znane są różne czynniki o działaniu miejscowym czy ogólnym, prowadzącym do powstania uszkodzenia padaczkowego mózgu w każdym okresie życia. W okresie płodowym mogą to być czynniki powodujące niedotlenienie płodu oraz wrodzone uszkodzenia mózgu i defekty metaboliczne, m.in. czynniki infekcyjne (kiła, różyczka) lub urazowe. Najczęstszą przyczyną w okresie porodu jest uraz okołoporodowy i niedotlenienie w związku z martwicą lub zaburzeniami krążenia mózgowego. W padaczce objawowej (o znanej etiologii) okresu późniejszego przyczyną może być ogniskowe uszkodzenie mózgu, niekiedy z towarzyszącym wzrostem ciśnienia śródczaszkowego, najczęściej w przypadku guza, ropnia, rzadziej naczynia lub tętniaka, niekiedy wągrzycy mózgu i bąblowca. Urazy czaszkowo-mózgowe otwarte i zamknięte oraz ich powikłania (blizny, ropnie, krwiaki śródczaszkowe, torbiele) stanowią 8 procent w etiologii padaczki. Napady mogą pojawić się w różnym okresie po urazie.

Do częstych czynników, mających wpływ na występowanie napadów lub je powodujących, należą: alkohol i inne czynniki toksyczne, niektóre leki, cykl snu i czuwania, miesiączka, stany gorączkowe, hiperwentylacja, gwałtowne bodźce czuciowe i zmysłowe (zwłaszcza świetlne), również czynniki emocjonalne i nadmierne wysiłki fizyczne, a także niedobór snu¹⁴.

Należy także wymienić takie przyczyny padaczki, jak: zapalenie mózgu i opon mózgowych (ok. 3 procent przyczyn padaczki), zaburzenia naczyniowe

¹¹ A. Bilikiewicz, *Zaburzenia psychiczne w padaczkach*, w: *Psychiatria*, red. S. Dąbrowski, S. Pużyński, t. II, Warszawa 1988, s. 161.

¹² *Leksykon*, s. 329.

¹³ Por. J. W. Kowalski, *Padaczka*, w: *Vademecum lekarza ogólnego*, red. I. Brühl, R. Brzozowski, Warszawa 1984, s. 648.

¹⁴ Tamże.

mózgu, np. miażdżyca, zatory, nadciśnienie, zakrzepy, wylewy krwi, wady rozwojowe naczyń (ok. 5 procent przyczyn padaczki), choroby zwyrodnieniowe mózgu (w związku z wydłużeniem się życia ludzkiego należy się liczyć ze zwiększeniem liczby przypadków otępienia starczego i przedstarczego typu Alzheimera – częstość padaczki u tych chorych wynosi ok. 5 procent), guzy śródczaszkowe i wreszcie czynniki swoiste wywołujące napady padaczkowe, do których zalicza się dziedziczne choroby metaboliczne związane z drgawkami i metaboliczne przyczyny napadów padaczkowych związane z wiekiem¹⁵.

V. CHARAKTERYSTYKA „OSOBOWOŚCI PADACZKOWEJ” W KONTEKŚCIE WYMOGÓW DO ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA

Podejmując studium bogatej literatury dotyczącej choroby padaczkowej, kanonista staje przed dość trudnym zadaniem. Z wielu opisów, charakterystyk i diagnoz musi wydobyć i uporządkować na użytek prawa kościelnego tylko te, a jednocześnie wszystkie te elementy, które mogą ukazać wpływ padaczki na zdolność osoby do kanonicznego zawarcia małżeństwa. Niniejsza prezentacja jest próbą wskazania na tego typu uwarunkowania choroby padaczkowej.

Przewlekła padaczka staje się podłożem bardzo poważnych powikłań psychotycznych, które przyczyniają się do naruszenia prawidłowego funkcjonowania człowieka. Najczęstszymi wśród nich są zespoły zamroczeniowe oraz zespoły schizofrenoidalne (najczęściej paranoidalny ich obraz). Zespoły reaktywne (najczęściej histeryczne) przeplatają się natomiast z pomrocznymi przyćmieniami świadomości¹⁶. Ich występowanie u chorych bywa różnie oceniane¹⁷. Dla kanonistyki bardzo ważne jest, aby nupturienti byli wolni od ograniczeń funkcjonowania umysłu. Pragnący zawrzeć sakramentalny związek małżeński powinni być wolni od wszelkich ograniczeń intelektualnych i psychicznych, które zakłócają prawidłowe poznanie małżeństwa. Wystarczające przy padaczce zaburzenia osobowości, zespoły zamroczeniowe, zespoły schizofrenoidalne, histeria mogą stać się przeszkodą prawidłowego funkcjonowania umysłu nupturientów. Te zaburzenia z kolei mogą naruszać prawidłowe rozeznanie oceniające co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich.

¹⁵ Bilikiewicz, *Psychiatria*, s. 178-180.

¹⁶ Por. T. Bilikiewicz, *Psychiatria kliniczna*, Warszawa 1979, s. 601.

¹⁷ Pużyński, *Padaczka*, w: *Leksykon*, s. 331: „[...] w reprezentatywnych grupach chorych psychozy stwierdzono u 2-7%. Zmiany otępienia rozpoznano u 5-15% badanych. Mniej zróżnicowane dane odnoszą się do zaburzeń osobowości. W Polsce Grudzińska (1974) charakteropatieę rozpoznała u 4%, Zieliński – u 6%, A. Bilikiewicz (1986) – u 7,4%”.

Niektórzy autorzy są zdania, że 50% chorych na padaczkę nie ujawnia odchyłeń charakterologicznych. Patogeneza zmian otępienno-charakterologicznych u chorych na padaczkę jest złożona. Zmiany te zależą przede wszystkim od organicznego uszkodzenia mózgu, wywołującego zarówno padaczkę, jak i przewlekłe objawy psychiatryczne. Ich rodzaj i nasilenie ma związek z rozległością i umiejscowieniem uszkodzenia mózgu. U pewnej części chorych na skutek napadów padaczkowych może dojść do uszkodzenia drgawkowego mózgu. Na powstanie zmian charakterologicznych może wpłynąć polekowa encefalopatia toksyczna lub skutki urazowe związane z upadkami chorych podczas napadów i ciężkimi obrażeniami czaszkowo-mózgowymi¹⁸.

Obecnie stwierdza się, że im wcześniej zadziałał czynnik uszkadzający układ nerwowy, tym częściej obok napadów występują poważne, przewlekłe zaburzenia psychiczne. U 35% dzieci chorych na padaczkę na pierwszym planie występują przewlekłe zaburzenia charakteru. Uważa się jednocześnie, iż związane jest to z uszkodzeniem układu limbicznego i przednio-przedśionkowych części płata skroniowego¹⁹. Ostre zespoły psychotyczne u dzieci młodszych z padaczką należą do wyjątków, natomiast u starszych dzieci spotyka się je, lecz rzadziej niż u ludzi dorosłych²⁰. Zaburzenia osobowości u dzieci cechują: drażliwość, agresja, niepokój ruchowy, zaburzenia emocjonalne oraz okresowe zaburzenia kontroli zachowania z silnymi stanami emocjonalnymi, wywołujące niekontrolowane reakcje skierowane przeciw sobie lub innym. Zmiany te mogą pogłębiać się przez ujemny wpływ środowiska, w szczególności nieprawidłową postawę rodziców wobec dziecka i jego choroby²¹. U dzieci nawarstwienia psychogenne są pogłębiane przez odrzucenie dziecka przez grupę rówieśniczą, co powoduje poczucie mniejszej wartości, izolację społeczną i lęk o przyszłość. U młodzieży, gdy padaczka pojawiła się późno, pojawiają się tendencje samobójcze²². U dorosłych powikłania psychiczne padaczki, prócz bardzo poważnych psychoz, mogą przybrać postać zmian otępiennych lub charakteropatycznych, gdy pogotowie drgawkowe jest małe²³.

W charakterze epileptycznym dominującymi cechami są: porywczosć, skłonność do wybuchów wściekłości, zaleganie afektów i labilność uczuciowa, daleko posunięta zachowawczość, bigoteria, skłonność do mistycyzmu, powolność toku myślenia, pedantyzm, mała zdolność do ujmowania całości zagadnienia, wytrwałość, skłonność do fanatyzmu i zaślepienia. Cechy te doprowadzają do zatargów z otoczeniem, chodzi tu zwłaszcza o porywczosć i mściwość. Wraż-

¹⁸ Por. A. Bilikiewicz, *Psychiatria*, Warszawa 1992, s. 263.

¹⁹ Por. A. Popielarska, *Zaburzenia psychiczne w padaczkach*, w: *Psychiatria*, t. I, red. A. Bilikiewicz, S. Strzyżewski, Warszawa 1992, s. 382.

²⁰ Por. Popielarska, *Zaburzenia psychiczne*, s. 383.

²¹ Por. A. Popielarska, *Psychiatria wieku rozwojowego*, Warszawa 1989, s. 231.

²² Por. tamże.

²³ Por. Bilikiewicz, *Psychiatria*, s. 595.

liwość chorego dotyczy tylko jego własnych spraw (egoizm), w stosunku do drugich może on popełniać czyny, które wobec siebie uznałby za skrajnie niesprawiedliwe²⁴.

Osobowość padaczkowa (epileptoidia) jest jedną z odmian encefalopatii, która odznacza się skłonnością do kumulacji afektów, sztywnością i rozwlekłością myślenia, zaleganiem tematycznym, przyjmowaniem postawy mentorskiej oraz pamiętliwością²⁵.

Poglądy o powiązaniu chorób neurologicznych z zaburzeniami psychicznymi mają dziś znaczenie już historyczne. Upadł m. in. pogląd, jakoby większość lub wszyscy epileptycy mieli podobną patologiczną osobowość. Nie istnieje bowiem zespół charakterystycznych cech osobowości, które by decydowały o powstawaniu padaczki lub innych chorób układu nerwowego. Jeżeli chcemy mówić o powiązaniu chorób neurologicznych z pewnymi zaburzeniami psychicznymi, to raczej w kontekście skutków, jakie te schorzenia wywołują w psychice chorego. I tak np., nie istnieją cechy osobowości epileptycznej, lecz zaburzenia epileptyczne osobowości. Można powiedzieć więc, że te zaburzenia częściej występują u osób chorych na padaczkę niż u osób zdrowych. Niewłaściwe jest również używanie terminu „psychozy padaczkowe”, gdyż należy raczej mówić o psychozach u chorych na padaczkę. Jednakże trzeba podkreślić, że chorzy na ciężkie i przewlekłe schorzenia neurologiczne mogą z czasem być dotknięte także pewnym ciężkim zaburzeniem psychicznym.

Osoby z padaczką są często nieprzystosowane społecznie. Charakteropatia związana z tymi schorzeniami to zjawisko odnoszące się jednak tylko do części chorych (ok. 4-7%). Samo pojęcie charakteropatii jest rozległe i niejednoznaczne. Ogólnie jest to zaburzenie osobowości związane z trudnościami w adaptacji społecznej. Przejawiać się może poprzez postawy kłamstwa, skoncentrowanie na sobie itd. Niektórzy naukowcy wyodrębniają charakteropatię padaczkową na oznaczenie zalegania myśli i emocji, nadmiernej drobiazgowości w mówieniu i działaniu. Może się ona wyrażać także w stanach dysforii, skłonnością do gniewu, agresywnością, mściwością, zazdrością, skłonnością do egzaltacji²⁶. Szczególnie mocno występuje w charakteropatii zjawisko zwane dysforią, które przejawia się przez dominację złego samopoczucia, niezadowolonia. Dysforia więc polega na gwałtownym wybuchu raczej gniewu i agresji. Stany takie występują najczęściej okresowo, ale mogą też stanowić nastrój podstawowy. Może też występować tzw. antagonizm pomiędzy dysforią a napatami padaczkowymi.

²⁴ Por. tamże.

²⁵ Por. A. Jakubik, *Zaburzenia osobowości*, Warszawa 1997, s. 63.

²⁶ Zob. L. Douglas, M. D. Crowther, *Psychological Aspects of Epilepsy*, „*Pediatric Neurology*” 14(1967), s. 4.

Jeśli chodzi o grupy zachowań społecznych osób chorych na padaczkę, na podstawie badań wyróżnia się trzy rodzaje postaw:

- zachowanie prospołeczne;
- zachowania bez wyraźnej tendencji w kierunku prospołecznym lub aspołecznym;
- zachowanie aspołeczne, czyli takie, które zakłócają relacje z otoczeniem, przynosząc wręcz szkodę innym ludziom²⁷.

Niewątpliwym wpływem na owe społeczne postawy ma także inteligencja i zdolność do empatii, które ułatwiają rozumienie norm społecznych oraz twórczą postawę wobec nowych sytuacji, dzięki czemu możliwe jest nawiązywanie prawidłowych relacji z otoczeniem, także z rodziną. Sam zaś chory traktowany jest jako pełnosprawny członek jakiejś grupy. Szczególnie jest to ważne w okresie dzieciństwa, gdy relacje z grupą rówieśników mają przemożny wpływ na strukturę osobowości dziecka²⁸.

Zachowanie człowieka nie jest uzależnione tylko od czynników tkwiących w nim samym, ale też od czynników oddziałujących na niego z zewnątrz, przede wszystkim środowiskowych. Ponieważ społeczeństwo nie ma wystarczającej wiedzy o chorobie neurologicznej, jaką jest padaczka, przeto też zachowanie się ludzi na widok napadu padaczki wskazuje na brak akceptacji z ich strony. Często dochodzi do zamknięcia się ludzi na takiego chorego, a to z kolei staje się przyczyną napięć emocjonalnych u chorego i odreagowania na zewnątrz poprzez agresję²⁹. Z drugiej strony niewłaściwe postawy społeczne mogą się tworzyć wówczas, gdy chorego otacza się nadmierną troską, co nie sprzyja tworzeniu się właściwej osobowości. Otoczenie powinno uznać swoistą autonomię chorego na padaczkę. Chory zaś winien pogodzić się z faktem swojej ograniczoności. Musi więc mieć pozytywny stosunek do swojej choroby, czyli uwzględniać ją jako czynnik, z którym trzeba się liczyć w codziennym postępowaniu³⁰.

Jak z powyższego wynika, w osobowości tych chorych następować mogą różnego rodzaju zaburzenia. Te zaburzenia mają prawo powodować pewne ograniczenia, które wpływają na wolność, a także na zdolność do poznania, a w niektórych przypadkach na rozeznanie oceniające człowieka. Taka osobowość chorych osób na padaczkę może w znaczny sposób ograniczać prawidłowe wyrażanie zgody małżeńskiej, a w konsekwencji czynić te osoby niezdolny-

²⁷ Zob. J. Reykowski, *Motywacja. Postawy prospołeczne a osobowość*, Warszawa 1969, s. 32-45.

²⁸ E. Kobylńska, *Dzieci chore z padaczką*, w: *Dziecko niepełnosprawne w rodzinie*, red. I. Obuchowska, Warszawa 1995, s. 530-531.

²⁹ Por. K. Owczarek, *Psychologiczno-społeczne aspekty padaczki*, „Epileptologia” 2(1998), s. 123-134.

³⁰ O. Devinski, J. K. Camer, *Jakość i poziom życia cierpiących na padaczkę*, „Epileptologia” 2(1994), s. 69-74.

mi do założenia prawdziwej wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej. Powyższe szczególne zachowania związane z chorobą padaczkową wskazują, na jakie typy postaw należy zwracać bliższą uwagę, podejmując kanoniczną decyzję co do możliwości ważnego zawarcia małżeństwa.

VI. WYMOGI PSYCHICZNE DO WAŻNEGO ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA W ŚWIETLE PRAWA KANONICZNEGO

Jak wynika z definicji kodeksowej, małżeństwo zostało wpisane przez Boga w Jego stwórczy plan wobec człowieka jako istotny element tego planu. W konsekwencji, jeżeli osoby pragnące zawrzeć małżeństwo zgodnie z zamysłem Boga posiadają przynioty stawiające w wątpliwość ich zdolność do podjęcia podstawowych zadań małżeńskich, Kościół ma prawny obowiązek rozstrzygnąć tę wątpliwość. Dotyczy to m.in. chorych na padaczkę, którzy wyrażają wolę zawarcia małżeństwa zgodnie z nauką Kościoła. Podstawą rozstrzygnięcia jest w tej kwestii kan. 1095, w myśl którego do zawarcia sakramentalnego związku małżeńskiego nie są zdolni ci, którzy są pozbawieni wystarczającego używania rozumu, mają poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich lub też z przyczyn natury psychicznej nie są zdolni do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Prawodawca kościelny stawia więc ostre wymogi co do zdrowia psychicznego i fizycznego kandydatów do małżeństwa: wystarczające używanie rozumu, rozeznanie oceniające oraz zdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Aby zaistniało małżeństwo kanoniczne, nupturienci muszą nadto w odpowiedniej formie wyrazić tzw. zgodę małżeńską. Jest to akt woli, przez który mężczyzna i kobieta w nieodwołalnym przymierzu wzajemnie się sobie oddają i przyjmują w celu stworzenia małżeństwa³¹. Jeżeli akt ten jest w pełni dobrowolny i niczym nieskrępowany, staje się przyczyną sprawczą małżeństwa. Dalej, do ważnego zawarcia małżeństwa konieczne jest, aby nupturienci mieli świadomość, iż małżeństwo jest trwałym związkiem między mężczyzną i kobietą skierowanym do zrodzenia potomstwa przez „jakieś” współdziałanie seksualne³². Konieczna jest też zdolność do podjęcia współżycia seksualnego³³.

W świetle kan. 1095 niezdolne do zawarcia małżeństwa są osoby pozbawione wystarczającego używania rozumu. Warunkiem zdolności osoby jest więc

³¹ Por. KPK, kan. 1057 § 2.

³² KPK, kan. 1096 § 1: „[...] *necesse est ut contrahentes saltem non ignorent matrimonium esse consortium permanens inter virum et mulierem ordinatum ad prolem, cooperatione aliqua seksualii, procreandam*”.

³³ KPK, kan. 1084 § 1.

możność korzystania z władz umysłu. Akt woli może się bowiem realizować jedynie wówczas, gdy jest podejmowany świadomie, jako akt ludzki. Zdolność do takiego aktu może być ograniczona przez różne przyczyny, np. przez chorobę umysłową lub poważne zaburzenie psychiczne. Przyczyny te mogą być dwójakiego typu: stan permanentny oraz stan przejściowy. Wydaje się, że chorobę padaczki można określić jako przyczynę o charakterze przejściowym. Zarówno schorzenia o charakterze permanentnym, jak i przejściowym mogą w określonych warunkach prowadzić do powstawania zaburzeń psychicznych, których skutkiem może być m.in. brak wystarczającego używania rozumu. Taki skutek może być wywołany także przez epilepsję.

W przypadku występowania określonego w kan. 1095 braku wystarczającego używania rozumu, podmiot jest absolutnie niezdolny do dokonania aktu ludzkiego, którego treścią jest wyrażenie zgody małżeńskiej, czyli nie może ważnie zawrzeć małżeństwa. Wystarczające używanie rozumu w odniesieniu do zawarcia małżeństwa wymaga możliwości intelektualnego poznania przedmiotu zgody małżeńskiej oraz zdolności oceny skutków decyzji i własnej zdolności do ich realizacji. W aspekcie epilepsji taka możliwość może zaistnieć m.in. wtedy, gdy osoba choruje na padaczkę płata skroniowego lub w dzieciństwie przyjmowała leki przeciwpadaczkowe powodujące głębokie upośledzenie. Epilepsja może spowodować u chorego również zaburzenie rozeznania oceniającego, które mieści się w wewnętrznej strukturze aktu ludzkiego i odnosi się do sądu, czyli oceny praktycznej³⁴, oraz do wewnętrznej wolności, czyli swobodnego wyboru. Obszar tych decyzji zostaje przez padaczkę osłabiony. Osoba chora na padaczkę zachowuje wprawdzie pewną wolność, ale bardzo często nie posiada poznania intelektualnego na wystarczającym poziomie. Jest to związane z obserwowanym u chorego ośpieniem, opóźnioną reakcją, a także z reakcjami wybuchowymi czy nawet agresją. Stopień rozeznania oceniającego wymagany do ważnego zawarcia małżeństwa, także w przypadku osób chorych na padaczkę, musi być proporcjonalny do kanonicznego waloru istotnych praw i obowiązków małżeńskich. Oceniając wolność wewnętrzną tych nupturientów, należy koniecznie uwzględnić szczegółową analizę impulsów choroby i wewnętrznych uwarunkowań chorego. Chodzi tu bowiem o wolność psychologiczną, która nie może być ograniczana przez określone impulsy związane z chorobą. Osoby chore, które zamierzają zawrzeć małżeństwo, powinny same oceniać, czy są w stanie wypełnić obowiązki małżeńskie oraz przyjąć prawa małżeńskie poprzez wolny wybór. Nieważność umowy małżeńskiej wynikająca z poważnego braku rozeznania oceniającego może być spowodowana proporcjonalnie wysokim stopniem zakłócenia zdolności poznawczo-wolitywnych

³⁴ W. Góralski, *Niezdolność do zawarcia małżeństwa według kan. 1095, nn. 1-3 KPK*, „Prawo Kanoniczne” 39(1996), nr 3-4, s. 29. Zob. także: M. Żurowski, *Niezdolność do podjęcia obowiązków małżeńskich z przyczyn psychicznych*, „Prawo Kanoniczne” 29(1986), nr 3-4, s. 153.

i emocjonalnych. Formalną podstawą niezdolności do wyrażenia zgody małżeńskiej muszą być odróżniane od jakichkolwiek innych niezdolności niskie predyspozycje osobowościowe nupturientów.

Kanon 1095 stosuje zasadę zarówno integralnego, jak też aspektowego traktowania osoby. Integralność kanonu przejawia się w tym, że całościowo traktuje o zdolności/niezdolności osoby, aspektowość zaś w tym, że ewentualna niezdolność jest rozpatrywana w trzech istotnie różnych od siebie kontekstach, to znaczy w kontekście braku wystarczającego używania rozumu, poważnego braku rozeznania oceniającego co do istotnych obowiązków małżeńskich oraz przyczyn natury psychicznej powodujących niezdolność do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich.

Szczególne zainteresowanie wśród kanonistów budzi dość znaczny wpływ tej choroby na psychikę osoby, a w konsekwencji na zdolność realizowania przymierza małżeńskiego. Przeprowadzone dotychczas badania kanoniczne, uwzględniające ogólnie sferę psychiczną człowieka, doprowadziły kanonistów do stwierdzenia, że osobie chorej na padaczkę nie można odmawiać prawa do zawierania związku małżeńskiego z osobą zdrową. Jednakże nie oznacza to, że nie powinno się tym chorym stawiać wymogów potrzebnych do prawidłowego wyrażenia zgody małżeńskiej. Takie założenie skłania kanonistów do przyjęcia zasady, że każdy przed podjęciem w takiej sytuacji decyzji o zawarciu małżeństwa kanonicznego musi się zastanowić, czy zawarte małżeństwo będzie trwałe, czy osoba chora na padaczkę będzie wypełniać wszystkie podstawowe obowiązki oraz czy zapewni warunki do odpowiedniego wychowania dzieci. Kościół wprawdzie nie zabrania zawierania małżeństwa osobom chorym na padaczkę, jednak strona chora ma obowiązek powiadomienia drugiej strony o występujących napadach padaczkowych i ich skutkach. Bardzo często zdarza się, że osoba mająca napady padaczkowe lub cierpiąca na padaczkę, zawierając małżeństwo liczy na opiekuńczość drugiej osoby. Takie założenie prowadzi do zatajenia choroby. Przede wszystkim w konsekwencji małżeństwa te z zasady nie wytrzymują próby czasu i strona zdrowa wcześniej czy później podejmuje decyzję odejścia oraz ułożenia sobie życia na nowo. Gdy osoby chore na padaczkę zamierzają zawrzeć sakramentalny związek małżeński, duszpasterze powinni doradzać kandydatom, aby podjęli oni okres namysłu, wynoszący ok. 6 miesięcy, obserwując przebieg choroby. Jeśli po tym okresie zdecydują się na zamieszkanie razem i stworzenie wspólnoty małżeńskiej, nie można im zabronić zawarcia takiego małżeństwa. Oprócz obserwacji osoby te są zachęcane do zwrócenia się także do lekarza w celu uzyskania bliższych informacji o skutkach wynikających z tej choroby. To wszystko ma istotny wpływ na prawidłowe przyjęcie odpowiedzialności za osobę chorą na padaczkę, a tym samym ważne wyrażenie zgody małżeńskiej.

Sytuacja ma się nieco inaczej, gdy chodzi o zawieranie małżeństwa pomiędzy dwiema osobami chorymi na padaczkę. Sądy kościelne stoją na stanowisku,

że dwie osoby chore na padaczkę nie powinny zawierać związku małżeńskiego, gdyż nie będą w stanie sprostać wymogom stawianym im przez Kościół.

WNIOSKI KOŃCOWE

Zgoda małżeńska wyrażona przez osoby prawnie zdolne do jej wyrażenia, jest przymierzem małżeńskim, którego następstwem jest wspólnota całego życia³⁵. Dlatego też nieważność umowy małżeńskiej może być spowodowana nie tylko brakiem zgody, ale również różnymi okolicznościami, które wpływają na rozum lub na wolę, ograniczając tę zgodę w sposób istotny³⁶. Przyczyną niezdolności do zawarcia małżeństwa może być zaburzenie struktury osobowości, a także chwilowe zaburzenie psychiczne, które wystąpiło w momencie składania konsensu. Zdolność do zawarcia małżeństwa musi istnieć w momencie składania przyrzeczenia, zaś jej brak w tym momencie powoduje nieważność małżeństwa³⁷.

Nie ulega wątpliwości, że u wielu chorych na padaczkę stwierdza się większe lub mniejsze cechy zespołu psychoorganicznego lub charakteropatii. Wśród chorych z wieloletnią padaczką stwierdza się mało osób nie wykazujących żadnych objawów psychopatologicznych. W nasilaniu się i nawet w powstawaniu zmian charakteropatycznych mogą grać rolę czynniki psychologiczne, takie jak np. reakcja chorego na własne cierpienie, na niewłaściwy stosunek otoczenia i wynikające z tego trudności życiowe³⁸.

Padaczka zawsze była zagadnieniem nie tylko neurologicznym, ale i psychiatrycznym, dlatego mówiąc o zaburzeniach psychicznych w padaczce, należy uwzględnić zaburzenia funkcjonowania mózgu, których klinicznym wyrazem są zarówno napady padaczkowe, jak i zaburzenia psychiczne. Już dawno zwrócono uwagę na to, że chorzy na padaczkę wykazują pewne typowe zaburzenia osobowości³⁹. Osobowość padaczkowa, którą naukowcy określają również jako charakteropatia padaczkowa, wskazuje cechy charakterystyczne, wyróżniające ją spośród innych odmian encefalopatii, która cechuje się tendencją do długotrwałego utrzymywania się i gromadzenia afektów, rozwlekłością w myśleniu, hiperkontaktem, czyli tendencją do narzucania się otoczeniu. Takie cechy, jak zasadnicze podchodzenie do wielu spraw, łatwe przyjmowa-

³⁵ T. Pawluk, *Prawo małżeńskie*, t. III, Olsztyn 1984, s. 154.

³⁶ Tamże, s. 156

³⁷ P. Wese mann, *Psychiczna niezdolność do małżeństwa jako problem sądownictwa kościelnego*, w: *Kościół i prawo*, t. III, Lublin 1984, s. 80-81.

³⁸ A. Dowżenko, *Padaczka*, Warszawa 1971, s. 240.

³⁹ Tamże, s. 218.

nie czynnej postawy w obronie zasad lub osób, łatwe i trwałe obrażanie się, zbliżają osobowość padaczkową do paranoicznej. O osobowości padaczkowej mówi się w przypadku ustalonej diagnozy padaczki⁴⁰.

W literaturze przedmiotu zwraca się uwagę, że w przypadku padaczki rozpoznawany jest egoizm, który w istotny sposób rzutuje na trwałość przymierza małżeńskiego⁴¹. Jakkolwiek choroba ta nie powoduje automatycznie niezdolności osoby do podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich, to jednak wpływ tej choroby na psychikę, a w konsekwencji na zdolność realizowania przymierza małżeńskiego jest dość znaczny. W sprawach o nieważność małżeństwa dostrzega się znaczną zależność pomiędzy padaczką a ukształtowaniem osobowości zaburzonej. W przypadku mężczyzn przejawia się to małą samodzielnością oraz upośledzeniem sfery intelektualnej, jak również niedojrzałością emocjonalną. Mężczyzna chory na padaczkę ma trudności w pełnym wypełnianiu obowiązków małżeńskich, głównie dbaniu o dobro współmałżonki. Tego rodzaju zachowania mogą uniemożliwiać zawiązanie trwałego przymierza małżeńskiego, a u kobiet przejawia się zbyt wysoką wrażliwością odnośnie co do swojej osoby⁴².

Chociaż wszystkie postacie niezdolności objęte dyspozycją kan. 1095 n. 1-3 posiadają wspólny mianownik, czyli zaburzenia psychiczne, to jednak każda z nich zachowuje własną tożsamość. Czymś innym jest także rzeczywista niezdolność osoby chorej do podjęcia i wypełniania obowiązków, a czymś innym możliwość udowodnienia tego faktu w sądzie kościelnym. Bardzo często udowodnienie to jest trudne lub nawet niemożliwe, szczególnie w sprawach chorób padaczkowych. Sędziowie oprócz wiedzy prawnej muszą zasięgać rady psychiatrów, psychologów oraz lekarzy w celu lepszego poznania konkretnego przypadku i jego wpływu na zachowanie się osoby. Niezbędne wydaje się też dokonanie bardzo precyzyjnego opisu konkretnej choroby, celem poznania jej wpływu w danym przypadku na używanie rozumu, na rozeznanie oceniające lub też na psychiczną możliwość podjęcia istotnych obowiązków małżeńskich. Dopiero taka analiza każdego przypadku pozwoli na wydanie obiektywnej decyzji przez ludzi Kościoła co do możliwości dopuszczenia osoby chorej na padaczkę do zawarcia małżeństwa lub co do ważności małżeństwa już zawartego.

⁴⁰ S. Paździór, *Przyczyny psychiczne niezdolności osoby do zawarcia małżeństwa w świetle kan. 1095*, Lublin 1999, s. 224.

⁴¹ Tamże, s. 224.

⁴² Tamże, s. 225.

EPILEPTIC PERSONALITY AND ITS INFLUENCE ON
A PROPER MARITAL CONSENT IN THE LIGHT OF CANON LAW

S u m m a r y

Epileptic personality can be described on the basis of medical observations. It is the task of a canon lawyer to transpose the manifestations of epilepsy into canon law. The circumstances of the epileptics are such that their character may change after epileptic feats. Many patients with severe and chronic diseases often develop suspiciousness, touchiness and egocentrism. Recurring feats of convulsions trigger small but overlapping brain lesions which may lead to so-called epileptic dementia. The epileptics are not always able to marry. The Church, however, does not prohibit them from sacramental matrimony. She obliges them to inform the healthy partner about all the effects of the disease and their consequences. Some epileptics, however, may be unable to express their valid consent to marriage. The paper seeks to point this kind of situations.

Translated by Jan Kłos

ZENON GROCHOLEWSKI

Rzym

INTERROGATORIO PER LETTERA O PER TELEFONO

Durante il primo Simposio di diritto canonico svoltosi a Spišská Kapitula nel 1991, mi è stata posta la domanda: possono le parti e/o i testi essere interrogati per lettera o per telefono? La mia risposta è apparsa negli atti di detto simposio¹. Poichè la questione era attuale anche in alcuni altri paesi, successivamente ho completato la risposta e l'ho pubblicata in lingua inglese². L'attuale mio intervento sostanzialmente riproduce questa pubblicazione.

I. L'INTERROGATORIO PER LETTERA O PER TELEFONO NON PUO ESSERE AMMESSO COME MODO ORDINARIO DI INTERROGARE LE PARTI E/O I TESTI

1. Ciò risulta chiaramente dalla attuale legislazione. Infatti tali interrogatori non soddisfanno quanto richiesto dai cann. 1530-1534, 1556-1570 e 1678 del Codice di Diritto Canonico. Per convincersi di ciò basta dare uno sguardo ai canoni che espressamente riguardano il modo di fare l'interrogatorio delle parti e dei testi (cann. 1558 ss., comparati con can. 1534):

– Già il primo di essi (can. 1558 comparato col can. 1534), trattando della sede in cui devono essere interrogate le parti e i testi, rivela la volontà del Legislatore che gli interrogatori siano effettuati in presenza diretta di chi interroga.

– Lo stesso rivela il can. 1559 (comparato con il can. 1534), in quanto si occupa del problema di chi possa assistere all'interrogatorio.

¹ Cfr. *Ius et Iustitia. Acta I symposii iuris canonici anni 1991*, Bratislava 1992, pp. 135-136.

² In: *Canon Law Society of America, Roman Replies and CLSA Advisory Opinions 1992*, Washington 1992, pp. 129-133. Questa risposta da me successivamente rivista è apparsa anche nel volume *CLSA Advisory Opinions 1984-1993*, Washington 1995, pp. 460-465.

– Nell’interrogatorio per lettera non si può avere la sicurezza circa l’adempimento del prescritto del can. 1560 § 1, secondo cui i testi devono essere „esaminati uno per uno separatamente”: può infatti avvenire che le parti o i testi, scrivendo le deposizioni o le testimonianze, si consultino tra di loro. Tale sicurezza può venire meno anche nell’interrogatorio per telefono, in quanto ci sono dei telefoni collegati fra di loro creando la possibilità che un teste ascolti precedentemente la deposizione di un altro.

– Il can. 1561 (comparato con il can. 1534) prescrive: 1) l’esame delle parti e dei testi sia fatto o dal *giudice*, o dal suo *delegato* (cfr. al riguardo il can. 135 § 3), oppure dall’*uditore* di cui al can. 1428; 2) che in ognuno di questi casi all’interrogatorio assista il notaio, svolgente evidentemente la propria funzione a norma dei cann. 1567-1569; 3) che durante l’interrogatorio, qualora siano presenti, possano proporre ulteriori domande le parti, il promotore di giustizia, il difensore del vincolo e gli avvocati³. Quanto stabilito da questo canone – considerando specialmente i punti 2 e 3 – non può essere realizzato nell’interrogatorio per lettera o per telefono.

– In tale interrogatorio viene meno anche la certezza circa il giuramento di cui al can. 1562 § 2 (comparato con il can. 1534),

– nonchè la possibilità di accertare l’identità della parte o del teste a norma del can. 1563 (comparato con il can. 1534).

– Nell’interrogatorio per lettera neppure è possibile osservare il prescritto del can. 1565 §1 (comparato sempre con il can. 1534), che proibisce che le domande vengano in precedenza comunicate alle parti o ai testi.

– Il can. 1566, che esige che i testi „ore testimonium dicant, et scriptum non legant, nisi de calculo et rationibus agatur”, non viene osservato nell’interrogatorio per lettera e la sua osservanza può essere dubbia nell’interrogatorio per telefono.

– Anche i cann. 1567-1569, che descrivono il compito affidato al notaio, presuppongono l’interrogatorio diretto.

Perciò, non ci può essere alcun dubbio che l’interrogatorio delle parti e dei testi per lettera o per telefono non è quello prescritto dai cann. 1530-1534, 1556-1570 e 1678.

2. Tale conclusione appare confermata dalla mente della Pontificia Commissione per la riforma del Codice. Infatti, durante la seduta del 22 novembre 1978 – quando si discuteva circa l’attuale can. 1558 che al § 3 si occupa dei testi „quibus propter distantiam morbum aliudve impedimentum impossibile vel difficile sit tribunalis sedem adire” – un Consultore ha proposto „ut addatur

³ Nelle cause di nullità matrimoniale le parti non possono essere presenti, ma il difensore del vincolo, i patroni delle parti nonché il promotore di giustizia, qualora partecipa nel processo, hanno il diritto di essere presenti nell’esame delle parti e dei testi, „nisi iudex propter rerum et personarum adiuncta censuerit secreto esse procedendum”: cfr. can. 1678. Circa le altre cause cfr. can. 1559.

norma qua edicatur iudicalem depositionem, ob gravem causam, recipi posse per telephonium, dummodo iudex vel notarius de eiusdem depositionis authenticitate fidem faciant”, ma la proposta non è piaciuta ad altri Consultori, „quia talis norma occasionem praebet abusibus et dubia haberi possent de identitate testis, de eius libertate, etc.”⁴.

Inoltre è da osservare che la Commissione ha così giustificato il mantenimento nel nuovo codice dell’attuale can. 1566 (citato sopra): „Ad evitandos comprobatos et deploratos abusos, iuxta quos testes non interrogantur a iudice sed depositiones scriptas, ab avvocato redactas, iudici mittunt, canonem servare oportet”⁵.

3. La Sede Apostolica non una volta ha notato la irregolarità degli interrogatori per lettere e telefono. Al riguardo si potrebbero consultare parecchi decreti della Segnatura Apostolica, secondo i quali „admitti nequit tamquam modus ordinarius interrogandi partes et testes ex postulatione responsionis scriptae ad quaestionarium tribunalis (cfr. cann. 1528-1534 et 1558-1569)”⁶.

Le osservazioni al riguardo si trovano anche nella giurisprudenza Rotale. Una *coram* Doran del 21 marzo 1991, riferendosi agli interrogatori per questionari, parla di „depositionibus declarationibusque falso modo peractis”. Nella medesima sentenza si constata che questo tipo di interrogazioni „aequivalet [...] cessioni completae illius iuris [si dovrebbe dire piuttosto „illius officii”] quo frui debet ipse iudex [...] vel auditor [...] ad examen partis vel testis faciendum, dirigendum, gubernandum, ad normam canonum”. Vengono poi indicate due conseguenze di tale mancata guida da parte del giudice nell’interrogare le parti e i testi:

– „saepius accidit [...] ut declarationes depositionesque eveniunt diffusae, vagae, indeterminatae, crebro prolixae nimis, at interdum laconicae valde (cum, exempli gratia, quaestioni gravi et implicatae respondetur unica voce)”;

– „deest opportunitas, post responsum apparenter utile, mox quaerendi: »quis hoc dicit, quando, quomodo, quibus praecisis vocibus, quibusnam in adiunctis, ubi, cur« et alia similia ad responsa fulcienda”.

Di conseguenza la sentenza nota la poca utilità di tali interrogatori, concludendo: „Modo praescripto in Codice ad audiendas declarationes partium et depositiones testium, recte adhibito et sollicito applicato, haec omnia incommoda evitari possunt, et probationes vere vincentes haberi”⁷.

⁴ „Communicationes” 11(1979), p. 114.

⁵ „Communicationes” 15(1984), p. 66.

⁶ Del 10 marzo 1990 nella causa prot. n. 21359/89 CP; cfr. anche ad es. del 25 novembre 1988 nella causa prot. n. 20045/88 VT n. 7; del 14 marzo 1989 nelle cause prot. nn. 19737/87 VT n. 5, 20188/88 VT n. 2, 20227/88 VT n. 4; del 28 novembre 1989 nella causa prot. n. 21183/89 VT n. 6; del 10 marzo 1990 nella causa prot. n. 21359/89 CP n. 2.

⁷ „Monitor ecclesiasticus” 116(1991), p. 522, n. 13; „Rotae Romanae decisiones” 83(1991), pp. 199-200, n. 13.

Riguardo all'uso del telefono, una *coram* Pompedda, del 27 febbraio 1984, deplora che „semel Notarius et bis Officialis-Instructor duos medicos audiverint ope telephonii, ac si de negotio privato aut nullius momenti agere deberet!”, osservando che ciò „minus [...] decet processus canonici gravitatem necnon matrimonii quod est illius obiectum sacertatem”⁸.

II. LA LEGISLAZIONE CANONICA NON PREVEDE L'INTERROGATORIO PER LETTERA O PER TELEFONO NEANCHE PER QUANTO RIGUARDA UNA PARTE O UN TESTE CHE SI TROVA LONTANO O PER ALTRO MOTIVO NON PUO RECARSI AL TRIBUNALE IN CUI LA CAUSA VIENE TRATTATA

1. Al riguardo stabilisce il can. 1558 § 3: „Il giudice decida dove devono essere uditi coloro ai quali, per la distanza, la malattia o altro impedimento, sia impossibile o difficile raggiungere la sede del tribunale”. Quindi, anche avendo presenti dette circostanze, il Codice parla dell'interrogatorio in un concreto luogo da determinare, cioè dell'interrogatorio diretto a norma dei suddetti canoni.

2. Inoltre, per quanto concerne le parti o i testi che si trovano lontano dal tribunale, il Codice espressamente prevede queste due possibilità:

- che l'interrogatorio venga effettuato tramite un altro tribunale vicino alla parte o al teste (can. 1418);
- che il giudice, dopo aver udito al riguardo le parti, si rechi fuori del proprio territorio per fare l'interrogatorio „su licenza tuttavia del Vescovo diocesano del luogo dove intende andare e nella sede designata dal medesimo” (can. 1469 § 2).

III. L'INTERROGATORIO PER LETTERA O PER TELEFONO NON E PREVISTO DAL LEGISLATORE NEANCHE QUALORA UNA PARTE O UN TESTE SI RIFIUTI DI COMPARIRE PER RISPONDERE DAVANTI AL GIUDICE

Avendo presente tale caso, infatti, il Codice non menziona l'interrogatorio per lettera o per telefono, ma stabilisce che è lecito:

- „udirli anche tramite un laico designato dal giudice”,
- „o richiedere la loro deposizione davanti a un pubblico notaio”,
- „o in qualunque altro modo legittimo” (can. 1528).

⁸ „Rotae Romanae decisiones” 76(1984), p. 123, n. 5.

Nè dicasi che questo terzo modo includa (implicitamente) l'interrogatorio per lettera o per telefono. Infatti:

– La locuzione „o per qualunque altro modo legittimo” deve essere interpretata alla luce dei due modi chiaramente determinati dal canone („tramite un laico designato del giudice”, „davanti ad un pubblico notaio”), che dimostrano la preoccupazione del legislatore di procedere, quanto possibile, a norma dei canoni 1530-1534; 1556-1570 e 1678.

– Inoltre, difficilmente potrebbe essere considerato un „altro modo *legittimo*” per interrogare una parte od un teste, che si rifiuti di comparire per rispondere al giudice, un interrogatorio fatto nel quale non vengono osservate, in quanto possibile, le prescrizioni dei cann. 1530-1534, 1556-1570 e 1678.

IV. IL MOTIVO PER CUI IL CODICE NON PREVEDE L'INTERROGATORIO PER LETTERA O PER TELEFONO

Non è difficile scorgere il problema di fondo, cioè il motivo per cui il Codice non prevede (e neppure menziona) l'interrogatorio per lettera o per telefono.

Infatti, le deposizioni e le testimonianze fatte in tal modo hanno un valore probatorio molto incerto, sia per i motivi indicati nella menzionata sentenza *coram* Doran, sia per il fatto che facilmente si prestano a frodi, a falsificazioni, al corrompimento o comunque alle indebite interferenze degli avvocati nelle deposizioni delle parti, nonchè delle parti o dei loro avvocati nell'esame dei testi. Non si ha neppure la garanzia di chi abbia risposto al telefono o chi abbia realmente redatto le risposte scritte: non si può escludere una dolosa sostituzione di persone nè che le risposte scritte siano dettate da un altro. Invece, il giudice, per pronunciare una sentenza favorevole all'attore, ha bisogno della certezza morale (cfr. can. 1608), quella cioè „che esclude ogni fondato o ragionevole dubbio”⁹.

V. LE CIRCOSTANZE DEL TUTTO ECCEZIONALI

Di conseguenza un interrogatorio per lettera o per telefono potrebbe essere giustificato soltanto da circostanze del tutto eccezionali.

⁹ Pio XII, *Allocuzione alla Rota Romana*, del 1 ottobre 1942, AAS 34(1942), p. 339. Cfr. Z. Grocholewski, *Pewność moralna jako klucz do lektury norm procesowych*, „Ius matrimoniale” 3(1998), pp. 21-22.

Inoltre, le deposizioni e le testimonianze eccezionalmente fatte in tal modo devono essere considerate con molta prudenza. Il giudice non può attribuire ad esse acriticamente lo stesso valore che alle deposizioni e testimonianze fatte a norma di legge, ma nei singoli casi deve accuratamente valutare tutte le circostanze per stabilire quale valore si possa ad esse attribuire.

PRZESŁUCHANIE LISTOWNE LUB PRZEZ TELEFON

Streszczenie

Czy strony i/lub świadkowie mogą być przesłuchiwanie listownie lub telefonicznie? Odpowiadając na to pytanie, autor przytacza zasadniczo swoje wnioski opublikowane już wcześniej w tomie *CLSA Advisory Opinions 1984-1993* (Washington 1995, s. 460-465). Odpowiedź można zawrzeć w następujących stwierdzeniach: 1. Przesłuchanie listowne lub telefoniczne nie może być przyjęte jako sposób zwyczajny przesłuchania stron i/lub świadków: wynika to z analizy kanonów 1530-1534, 1556-1570 i 1678 Kodeksu Prawa Kanonicznego i zostało potwierdzone przez Papieską Komisję do Spraw Reformy Kodeksu oraz przez jurysprudencję Sygnatury Apostolskiej i Roty Rzymskiej; 2. Ustawodawstwo kościelne nie przewiduje przesłuchania listownego lub przy użyciu telefonu nawet wtedy, gdy dotyczy to strony lub świadka, który znajduje się daleko, lub z innego powodu nie może przybyć do trybunału, w którym sprawa jest rozpatrywana (kan. 1558 § 3); 3. Przesłuchanie listowne lub telefoniczne nie jest przewidziane przez ustawodawcę nawet wtedy, kiedy jedna ze stron lub świadek odrzuci wezwanie do stawienia się przed sędzią (kan. 1528). W dalszej kolejności autor wskazuje na podstawową przyczynę, dla której Kodeks nie przewiduje, a nawet nie wspomina o przesłuchaniu listownym bądź przez telefon, ponadto zaznacza, że tego typu przesłuchanie mogłoby być usprawiedliwione tylko w okolicznościach ze wszech miar wyjątkowych, jednak nie można mu przypisać mocy dowodowej równej oświadczeniom i zeznaniom złożonym według przepisów prawa.

Streścił Artur Miziński

JOSÉ LUIS GUTIÉRREZ
Rzym

LA CERTEZZA MORALE NELLE CAUSE „SUPER MARTYRIO”

I. PREMESSA

1. (*Motivo di queste puntualizzazioni*). Acconsentendo all'amabile richiesta del collega e caro amico Prof. Henryk Misztal, do ora alla stampa uno scritto che inizialmente non era destinato alla pubblicazione. In effetti, si tratta delle puntualizzazioni *pro rei veritate* redatte nella mia qualità di Relatore nella Congregazione delle Cause dei Santi, dopo l'adunanza del Congresso teologico che esaminò la Positio presentata per documentare il martirio di un gruppo di religiosi uccisi nella città di Barcellona nel mese di agosto del 1936, durante la persecuzione religiosa in Spagna, iniziata nel 1931 e giunta al suo apice nelle zone dominate dai comunisti durante la guerra civile del 1936-1939. Nel corso della citata adunanza, alcuni Rev.mi Consultori teologi mossero obiezioni contro la dichiarazione del martirio di uno dei candidati – adopererò il nome convenzionale di P. Antonio-, perché le testimonianze dirette provavano che egli era stato arrestato da un gruppo di miliziani, ma le sue tracce si perdevano a partire da quel momento e l'iter martiriale poteva essere ricostruito solo in base alle deposizioni di testi *de publica fama* e a documenti, tenuto anche conto del modo in cui si svolse la persecuzione religiosa a Barcellona durante quel periodo. Non fu neppure ritrovato il cadavere il quale, secondo una prassi abbastanza comune, fu sepolto clandestinamente in una fossa comune oppure gettato in mare.

Non è compito del Relatore difendere la causa, ma ritenni allora di dover redigere le presenti puntualizzazioni per cercare di far luce sulle *motivazioni* che erano alla base delle obiezioni mosse da alcuni Consultori. Penso infatti, e sono sempre più convinto della rispondenza di questa mia opinione alla normativa attualmente vigente e alla tradizione, che la risposta dei Consultori e di quanti sono chiamati a esprimere il proprio parere in una causa di canonizzazione debba avere come unico presupposto la raggiunta o non raggiunta *cer-*

tezza morale circa la domanda precisa loro posta (e cioè, se consta il martirio, o la pratica eroica delle virtù oppure il miracolo), senza che sia necessario pervenire ad un'evidenza fisica che escluda la possibilità stessa del *contratio* (come avverrebbe nel caso che alcuni testi avessero presenziato la morte del martire o visto il cadavere, ecc.).

2. (*La certezza morale è necessaria e sufficiente per dare la propria decisione in qualsiasi causa*). Nelle pagine che seguono è mia intenzione provare che nelle cause di canonizzazione e di beatificazione i votanti devono attenersi, senza alcuna eccezione, al principio enunciato nel *Codex Iuris Canonici*, can. 1608 § 1: „Ad pronuntiationem cuiuslibet sententiae requiritur in iudicis animo moralis certitudo circa rem sententia definiendam”¹.

Questo principio generale della *necessità e sufficienza* della certezza morale è valido senza eccezione per tutte le cause. Z. Grocholewski, Segretario del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, ha scritto recentemente in riferimento al can. 1608 § 1:

Alla luce della storia, l'aggettivo indefinito „qualsiasi” („ad pronuntiationem cuiuslibet sententiae”) in realtà si riferisce nel nostro caso all'importanza e al genere delle cause, e cioè il § 1 del can. 1608 vuol significare che per sentenziare in favore dell'attore è necessaria la certezza morale nelle cause di qualsiasi importanza e genere, cioè: in quelle di poca importanza non di meno che in quelle di grande importanza, sia nelle cause principali che in quelle incidentali; sia nelle cause contenziose o contenzioso amministrative che in quelle penali².

La questione riveste una singolare importanza, perché la risposta che ad essa si dia inciderà fortemente sulla compilazione del martirologio del secolo XX, sul quale il Santo Padre ha scritto:

Al termine del secondo millennio, *la Chiesa è diventata nuovamente Chiesa di martiri*. Le persecuzioni nei riguardi dei credenti – sacerdoti, religiosi e laici – hanno operato una grande semina di martiri in varie parti del mondo [...].

È una testimonianza da non dimenticare. La Chiesa dei primi secoli, pur incontrando notevoli difficoltà organizzative, si è adoperata per fissare in appositi martirologi la testimonianza dei martiri.

¹ Il testo è identico a quello del CIC 17, can. 1869 § 1. Cfr. anche *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, can. 1291 § 1.

² Z. Grocholewski, *La certezza morale come chiave di lettura delle norme processuali*, „Ius Ecclesiae” 9(1997), pp. 418-419. Il testo prosegue: „Infatti, nella storia costantemente fino al Codice del 1917, per alcune cause (criminali, matrimoniali e contenziose di maggior importanza) veniva richiesta una certezza di grado maggiore, per altre bastava una certezza di grado minore. In tale contesto si capisce facilmente l'intento del Legislatore che, con l'espressione „una qualsiasi sentenza” [...], ha voluto nel 1917 togliere detta distinzione circa la certezza richiesta secondo la diversa natura e gravità delle cause”.

*Nel nostro secolo sono ritornati i martiri, spesso sconosciuti, quasi "militi ignoti" della grande causa di Dio. Per quanto è possibile non devono andare perdute nella Chiesa le loro testimonianze. Come è stato suggerito nel Concistoro, occorre che le Chiese locali facciano di tutto per non lasciar perire la memoria di quanti hanno subito il martirio, raccogliendo la necessaria documentazione. Ciò non potrà non avere anche un respiro ed una eloquenza ecumenica. L'ecumenismo dei santi, dei martiri, è forse il più convincente. La *communio sanctorum* parla con voce più alta dei fattori di divisione. Il *martyrologium* dei primi secoli costituì la base del culto dei santi. Proclamando e venerando la santità dei suoi figli e figlie, la Chiesa rendeva sommo onore a Dio stesso; nei martiri venerava Cristo, artefice del loro martirio e della loro santità³.*

II. NOZIONE DI CERTEZZA MORALE

3. (*Interpretazione autentica del concetto di certezza morale*). Per raggiungere quella certezza morale con la quale, come abbiamo esposto, i giudici o i votanti in una causa devono dare il proprio parere, la dottrina è quella autorevolmente insegnata e autenticamente interpretata⁴ da Pio XII e da Giovanni Paolo II in due Allocuzioni alla S. Romana Rota degli anni 1942 e 1980⁵.

4. (*Certezza assoluta, probabilità e certezza morale*). Nell'Allocuzione del 1942, Pio XII si espresse nei seguenti termini circa la certezza morale richiesta nel giudice:

Tale certezza, la quale si appoggia sulla costanza delle leggi e degli usi che governano la vita umana, ammette vari gradi. Vi è una certezza assoluta, nella quale ogni possibile

³ Giovanni Paolo II, Lettera Ap. *Tertio millennio adveniente*, 10 XI 1994, n. 37. Cfr. anche dello stesso Santo Padre Giovanni Paolo II: *Discorso* in occasione dell'incontro post-sinodale dei Presidenti delle Conferenze Episcopali Europee ad un anno dall'Assemblea Speciale per l'Europa del Sinodo dei Vescovi (1 XII 1992); *Angelus* del 26 dicembre 1994: "L'Osservatore Romano" 27-28 dicembre 1994, p. 4; *Varcare la soglia della speranza*, ed. ital., Milano 1994, p. 193; Enc. *Veritatis splendor*, 6 agosto 1993, nn. 90-94; Enc. *Ut unum sint*, 25 maggio 1995, nn. 1, 48, 83 e 84; Lettera Ap. *Oriente lumen*, 2 maggio 1995, nn. 6, 18, 19, 21 e 23; Esort. Ap. post-sinodale *Vita consecrata*, 25 marzo 1996, n. 86. Si veda J. L. Gutiérrez, *Rassegna bibliografica circa la normativa attuale per le cause di canonizzazione*, "Apollinaris" 69(1996), pp. 197-218.

⁴ Cfr. CIC, can. 16 § 1.

⁵ Pio XII, Allocuzione alla S. R. Rota, 1 X 1942, AAS 34(1942), pp. 338-343; Giovanni Paolo II, Alloc. alla S. R. Rota, 4 II 1980, AAS 72(1980), pp. 172-178. Nel corso di queste puntualizzazioni ci riferiremo spesso a queste due Allocuzioni, limitandoci ad indicare il nome del Pontefice e l'anno, senza citazione in calce nei singoli luoghi. Si vedano anche le Allocuzioni di Pio XII alla S. R. Rota del 3 ottobre 1941, AAS 33(1941), pp. 421-426; del 2 ottobre 1944, AAS 36(1944), pp. 281-290; e del 5 dicembre 1954 ai partecipanti al VI Convegno nazionale dei Giuristi Cattolici Italiani, AAS 47(1955), pp. 60-71.

dubbio circa la verità del fatto e l'insussistenza del contrario è totalmente escluso. Tale assoluta certezza però non è necessaria per proferire la sentenza. In molti casi raggiungerla non è possibile agli uomini: l'esigerla equivarrebbe al richiedere cosa irragionevole dal giudice e dalle parti [...]. In opposizione a questo supremo grado di certezza, il linguaggio comune chiama non di rado certa una cognizione che, strettamente parlando, non merita un tale appellativo, ma deve qualificarsi come una maggiore o minore probabilità, perché non esclude ogni ragionevole dubbio e lascia sussistere un fondato timore di errare. Questa probabilità o quasi-certezza non offre una base sufficiente per una sentenza giudiziaria intorno alla obbiettiva verità del fatto.

Pio XII, pertanto, distingue fra *l'assoluta certezza*, irraggiungibile in molti casi⁶ e, d'altra parte, la *probabilità o quasi-certezza*, insufficiente per giudicare. Ma, con parole riprese anche da Giovanni Paolo II nell'Allocuzione del 1980, Pio XII prosegue:

Tra la certezza assoluta e la quasi-certezza o probabilità sta, come tra due estremi, quella *certezza morale*, della quale d'ordinario si tratta nelle questioni sottoposte al vostro foro, ed a cui Noi qui intendiamo principalmente di riferirci. Essa, nel lato positivo, a caratterizzata da ciò, che esclude ogni fondato e ragionevole dubbio e, così considerata, si distingue essenzialmente dalla menzionata quasi-certezza; dal lato poi negativo, lascia sussistere la possibilità assoluta del contrario, e con ciò si differenzia dall'assoluta certezza.

Quindi, fra la certezza assoluta e la probabilità sta la *certezza morale*, la quale, mentre esclude ogni fondato e ragionevole dubbio, lascia tuttavia sussistere la possibilità assoluta del contrario.

⁶ Laddove interviene la libera volontà dell'uomo, tale certezza assoluta è sempre irraggiungibile: si pensi all'esistenza o meno del consenso matrimoniale o, nel caso nostro, all'eroicità delle virtù o alle disposizioni interne per il martirio, che possono essere provate soltanto in quanto si manifestano esternamente. In riferimento alla sentenza in materia penale, lo stesso Pio XII, nell'Allocuzione del 5 dicembre 1954 ai Giuristi Cattolici Italiani, aveva detto: „Di regola dunque la pena è inflitta dalla Autorità competente. Ciò presuppone [...] la sicura conoscenza dell'atto da punire, tanto dal lato obbiettivo, vale a dire nell'attuazione del delitto contemplato dalla legge, quanto dal lato soggettivo, vale a dire per ciò che riguarda la colpevolezza del reo, la sua gravità ed estensione. Questa conoscenza necessaria per emanare una sentenza penale è dinanzi al tribunale di Dio, Giudice supremo, perfettamente chiara e infallibile [...]. Il giudice umano, invece, il quale non ha la onnipresenza e la onniscienza di Dio, ha il dovere di formarsi, prima di emanare la sentenza giudiziale, una certezza morale, vale a dire che escluda ogni ragionevole e serio dubbio circa il fatto esteriore e l'interna colpevolezza. Ora però egli non ha una immediata visione dello stato interiore dell'imputato, come era nel momento dell'azione; anzi il più delle volte non è in grado di ricostruirlo con piena chiarezza dagli argomenti di prova, e talvolta neppure dalla confessione stessa del colpevole. Ma questa mancanza ed impossibilità non deve essere esagerata, come se fosse d'ordinario impossibile al giudice umano di conseguire una sufficiente sicurezza, e quindi un solido fondamento per la sentenza”, AAS 47(1955), pp. 64-65. Si veda anche l'Allocuzione di Pio XII alla S. R. Rota del 3 X 1941, AAS 33(1941), pp. 421-426.

5. (*Necessità e sufficienza della certezza morale*). Premesso quanto sopra, Pio XII continua immediatamente: „La certezza, di cui ora parliamo è necessaria e sufficiente per pronunciare una sentenza”.

A sua volta, nell’Allocuzione del 1980, Giovanni Paolo II afferma:

Bisogna però avere presente che lo scopo di questa ricerca (fatta dal giudice prima di pronunciare la sentenza) non è una qualsiasi conoscenza della verità del fatto, ma il raggiungimento della *certezza morale*, cioè di quella conoscenza sicura che „si appoggia sulla costanza delle leggi e degli usi che governano la vita umana” (Pio XII, *Alloc.* del 1942). Questa certezza morale garantisce al giudice di aver trovato la verità del fatto da giudicare, cioè la verità che è fondamento, madre e legge della giustizia, a gli dà quindi la sicurezza di essere – da questo lato – in grado di pronunciare una sentenza giusta. Ed è proprio questa la ragione per cui la legge richiede tale certezza dal giudice, per consentirgli di pronunciare la sentenza.

III. IL MODO DI RAGGIUNGERE LA CERTEZZA MORALE

6. (*La certezza morale attraverso un insieme di indizi*). Sul modo di raggiungere questa certezza qualora manchino le prove dirette, Pio XII affermò nel 1942:

Talvolta la certezza morale non risulta se non da una quantità di indizi e di prove che, presi singolarmente, non valgono a fondare una vera certezza, e soltanto nel loro insieme non lasciano più sorgere per un uomo di sano giudizio alcun ragionevole dubbio. Per tal modo non si compie in nessuna guisa un passaggio dalla probabilità alla certezza con una semplice somma di probabilità; il che importerebbe una illegittima transizione da una specie ad un’altra essenzialmente diversa: Εἰς ἄλλο γένος μεταβαίης ma si tratta del riconoscimento che la simultanea presenza di tutti questi singoli indizi e prove può avere un sufficiente fondamento soltanto nell’esistenza di una comune sorgente o base, dalla quale derivano: cioè nella obbiettiva verità e realtà. La giustizia promana quindi in questo caso dalla saggia applicazione di un principio di assoluta sicurezza e di universale valore, vale a dire del principio della ragione sufficiente. Se dunque nella motivazione della sua sentenza il giudice afferma che le prove addotte, separatamente, non possono dirsi sufficienti, ma, prese unitamente e come abbracciate con un solo sguardo, offrono gli elementi necessari per addivenire ad un sicuro giudizio definitivo, si deve riconoscere che tale argomentazione in massima è giusta e legittima.

Può darsi, quindi, che la certezza sia acquisita in base alla connessione di indizi e di prove che, sebbene *presi singolarmente* non possano fondare una vera certezza, tuttavia la loro *simultanea presenza* abbia un sufficiente fondamento soltanto nella obbiettiva verità e realtà, giungendosi così all’ applicazione di un *principio di assoluta sicurezza e di universale valore*, vale a dire del *principio della ragione sufficiente*.

Tuttavia, per precisare ancora di più il suo pensiero, Pio XII aggiungeva:

Una tale certezza morale oggettivamente fondata non si ha, se vi sono per la realtà del contrario motivi, che un sano, serio e competente giudizio dichiara come, almeno in qualche modo, degni di attenzione, e i quali per conseguenza fanno sì che il contrario debba qualificarsi come non soltanto assolutamente possibile, ma altresì, in qualche maniera, probabile.

Le parole testé trascritte sono della maggiore importanza: in effetti, la certezza morale, mentre è compatibile con la possibilità *assoluta* del contrario, non sussiste invece quando vi sono *motivi*, vale a dire prove o indizi positivi, per la realtà del contrario, almeno in qualche modo *degni di attenzione*. L'inesistenza di motivi positivi (obiettivamente attendibili) in contrario è sufficiente per assicurare il pacifico raggiungimento della necessaria certezza morale.

Approfondendo ulteriormente le idee esposte, Pio XII conclude:

Ma, perché la certezza morale ammette, come abbiamo detto, vari gradi, quale grado il giudice può o deve esigere per essere in stato di procedere ad emanare la sentenza? Primieramente deve in tutti i casi accertarsi, se si abbia in realtà una certezza morale oggettiva, se cioè sia escluso ogni ragionevole dubbio circa la verità⁷.

E prosegue:

Potrà bensì talora la prudenza consigliare che il giudice, quantunque non si abbia una espressa disposizione di legge, in causa di più grave momento non si appaghi di un grado infimo di certezza. Se però, dopo seria considerazione ed esame, si avrà una sicurezza corrispondente alle prescrizioni legali e all'importanza del caso, non si dovrà insistere, con notevole aggravio delle parti, perché si adducano nuove prove per raggiungere un grado ancor più elevato. L'esigere la più grande possibile sicurezza, nonostante la corrispondente certezza che già esiste, non ha giusta ragione ed è da respingersi.

7. (*Carattere oggettivo della certezza morale*). Nell'Allocuzione del 1942, Pio XII aveva ribadito che la certezza morale non è puramente soggettiva. Il Papa afferma:

Ad ogni modo, questa certezza va intesa come certezza obbiettiva, cioè basata su motivi oggettivi; non come una certezza puramente soggettiva, che si fonda sul sentimento o sulla opinione meramente soggettiva di questo o di quello, forse anche su personale credulità, sconsideratezza, inesperienza [...]. Per rendere sicura la oggettività di questa

⁷ Il testo continua immediatamente: „Una volta ciò assicurato, egli, di regola, non deve chiedere un più alto grado di certezza, se non quando la legge, massime a cagione dell'importanza del caso, lo prescriva (cfr. cann. 1869 § 3 e 1791 § 1 del CIC 17)”. I canoni citati recitano: „Probationes autem aestimare debet iudex ex sua conscientia, nisi lex aliquid expresse statuat de efficacia alicuius probationis” (can. 1869 § 3); e: „Unius testis depositio plenam fidem non facit, nisi sit testis qualificatus qui deponat de rebus ex officio gestis” (can. 1791 § 1).

certezza, il diritto processuale stabilisce ben definite regole d'inchiesta e di prove [...] Che cosa è questo se non un giusto formalismo giuridico, che riguarda talvolta più il lato materiale tal altra più il lato formale del processo o del caso giuridico?

8. (*Il formalismo*). C'è, pertanto, un giusto *formalismo giuridico*, in virtù del quale sono imposte al giudice regole ben definite che riguardano *l'aspetto procedurale*, e cioè la conduzione dell'istruttoria e l'acquisizione delle prove⁸. Ciò osservato, il giudice è tenuto a pronunciare la sentenza secondo le norme legali, e cioè secondo la certezza morale acquisita oppure non raggiunta „*ex actis et probatis*” (cfr. CIC, can. 1608 § 4; can. 1611, n. 1). Agire diversamente quando la ragione (il *sillogismo giudiziale*) conduce ad una pronuncia affermativa – vale a dire pronunciarsi negativamente per motivi non obiettivi – implicherebbe un atteggiamento ingiusto da parte del giudice (cfr. CIC, can. 1457 § 1). Probabilmente, in tal caso l'ingiustizia si renderà in qualche modo manifesta nella necessaria motivazione della sentenza (cfr. CIC, cann. 1611, n. 3; 1612 § 3; 1617 e 1622, n. 2); per cui la predetta motivazione fornirà al giudice d'appello (ma solo nei casi in cui ci sia la possibilità di appellare) gli argomenti per modificare la prima decisione⁹.

9. (*Valutazione delle prove secondo la coscienza del giudice*). Il can. 1608 § 3 del CIC stabilisce: „*Probationes autem aestimare iudex debet ex sua conscientia, firmis praescriptis legis de quarundam probationum efficacia*”.

Mentre, come abbiamo visto, nella fase istruttoria deve in certo modo prevalere il *giusto formalismo giuridico*, la valutazione delle prove, invece, è lasciata *alla coscienza del giudice*, sempre con le condizioni di oggettività già ampiamente esposte in precedenza. In altre parole, il formalismo giuridico imprescindibile durante la raccolta delle prove lascia il posto al *libero apprezzamento* delle prove. Così si esprime Pio XII in proposito:

Di qui voi vedete perché nella moderna procedura giudiziaria, anche ecclesiastica, non sia posto in prima linea il principio del formalismo giuridico, ma la massima del libero apprezzamento delle prove. Il giudice deve [...] decidere secondo la sua propria scienza a coscienza se le prove addotte e la inchiesta ordinata sono o no sufficienti, bastevoli cioè alla necessaria certezza morale circa la verità e la realtà del caso da giudicare.

⁸ Per questo giusto formalismo giuridico, uno dei primi passi realizzati nella Congregazione per le Cause dei Santi è appunto l'esame degli atti di ciascuna istruttoria diocesana, per verificare la loro validità ed emanare il relativo decreto: cfr. Giovanni Paolo II, Cost. Ap. *Divinus perfectionis Magister*, 25 I 1983, n. 5, AAS 75(1983), pp. 349-355; *Regolamento della Congregazione per le Cause dei Santi*, 21 III 1983, art. 14; Decisione del Congresso Ordinario della Congregazione, 25 II 1989.

⁹ Sul rapporto fra la certezza morale e la motivazione della sentenza e sull'importanza della motivazione nell'ordinamento canonico, cfr. J. Llobell, *Historia de la motivación de la sentencia canonica*, Zaragoza 1985, pp. 51-83 a 167-170; Id., *La sentenza: decisione e motivazione*, in: AA.VV., *Il processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1988, pp. 303-311 e 322-329.

10. (*Possibilità di conflitto*). E ovvio che può sorgere un conflitto fra formalismo giuridico e libero apprezzamento delle prove. Il problema non era sfuggito a Pio XII, il quale afferma:

Senza dubbio possono talvolta sorgere conflitti tra il ‘formalismo giuridico’ e il ‘libero apprezzamento delle prove’, ma essi sono nella maggior parte dei casi soltanto apparenti e quindi d’ordinario non difficilmente solubili. Giacché, come una è la verità obbiettiva, così anche la certezza morale obbiettivamente determinata non può essere che una sola.

E aggiunge, con parole che meritano la maggiore attenzione:

Non è dunque ammissibile che un giudice dichiari di avere personalmente, in base agli atti giudiziari, la morale certezza circa la verità del fatto da giudicare, e al tempo stesso deneghi, in quanto giudice, sotto l’aspetto del diritto processuale, la medesima obbiettiva certezza.

Riepilogando quanto abbiamo scritto fino a questo momento, possiamo affermare che il giudice o il votante deve emettere il proprio parere sulla base della raggiunta certezza morale che esclude ogni fondato e ragionevole dubbio, la quale differisce sia dalla certezza assoluta sia dalla mera probabilità. La predetta certezza, poi, dev’essere acquisita *ex actis et probatis*, e cioè a partire dall’insieme degli elementi oggettivi emergenti dall’apparato probatorio. Essa poggia inoltre sulla costanza delle leggi e degli usi che governano la vita umana e non esclude necessariamente la possibilità assoluta del contrario: basta, infatti, che, a sostegno della verità del contrario, non vi siano motivi, vale a dire prove o indizi positivi, che abbiano un certo peso e siano, pertanto, degni di attenzione. Stante, poi, tale certezza, il giudice non può astenersi dal pronunciare la sentenza¹⁰.

11. (*Le probationes omnino plenae*). Nonostante quanto abbiamo scritto fino ad ora, si potrebbe forse obiettare che secondo la normativa vigente fino alla Cost. Ap. *Divinus perfectionis Magister*, del 25 gennaio 1983¹¹, per le cause

¹⁰ Sulla certezza morale del giudice, cfr. E. McCarthy, *De certitudine morali quae in iudicis animo ad sententiae pronuntiationem requiritur*, Roma 1948; T. Giussani, *Discrezionalità del giudice nella valutazione delle prove*, Città del Vaticano 1977; L. del Amo, *Comentario a la Allocución de Juan Pablo II a la Rota el 4-III-1980*, “Revista Española de derecho canónico” 36(1980), pp. 499-552; P. A. Bonnet, *De iudicis sententia ac certitudine morali*, “Periodica” 75(1986), pp. 61-100, con ampia bibliografia; J. L. Gutiérrez, *La certezza morale nelle Cause di canonizzazione, specialmente nella dichiarazione del martirio*, “Ius Ecclesiae” 3(1991), pp. 645-670; A. G. Filipazzi, *La prova del martirio nella prassi recente della Congregazione delle Cause dei Santi*, Roma 1992, specialmente pp. 110-120; C. de Diego-Lora, *Comentario al can. 1608*, in *Universidad de Navarra*, “Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico”, Pamplona 1996, vol. IV/2, pp. 1537-1550; Z. Grochowski, *La certezza morale come chiave di lettura delle norme processuali*, “Ius Ecclesiae” 9(1997), pp. 417-450.

¹¹ Circa la normativa attualmente vigente cfr. F. Veraja, *Commento alla nuova legislazione per le Cause dei Santi. Sussidi per lo studio delle Cause dei Santi*, Roma 1983; esiste un’edizione

di canonizzazione le prove dovevano essere *omnino plenae*. In effetti, il can. 2019 del CIC 17 (abrogato il giorno stesso della promulgazione della citata Cost. Apostolica) stabiliva: „In his causis probationes debent esse omnino plenae”. Significava forse questo precetto che le prove dovevano far giungere all’evidenza?¹² Per ponderare l’esatta portata di questa esigenza di pienezza nelle prove basterà addurre le parole di J. Noval, che è forse il commentatore più autorevole del Codice del 1917 per quanto riguarda le cause di beatificazione a di canonizzazione.

L’autore scrive:

Probationes omnino plenae: id est, ingerentes certitudinem moralem quidem, sed, ni fallor, perfectam, hoc tamen sensu quod, licet in genere et speculative loquendo, maneat formido erroris, quia hic est *ex se possibilis, in concreto autem vel practice*, seu in illo casu particolari, exsulat formido quia non est *de facto possibilis*¹³.

A sostegno della sua opinione, Noval cita un testo classico di Benedetto XIV: „Plena quidem probatio in his causis est necessaria, sed plenissima non requiritur”¹⁴.

In un decreto del 23 aprile 1741 di Benedetto XIV, non più autore privato, ma Romano Pontefice, leggiamo:

riveduta di quest’opera, con il titolo *Le cause di canonizzazione dei Santi*, Città del Vaticano 1992; J. Bar, H. Misztal, *Postępowanie kanonizacyjne*, Warszawa 1985; H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne. Komentarz do Konstytucji apostolskiej „Divinus perfectionis Magister”*, Lublin 1987; Id., *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II (Instytucje kanonizacyjnego prawa materialnego, zarys historii procedury kanonizacyjnej, postępowanie w diecezji i Kongregacji, wzory pism i formularzy)*, Lublin–Sandomierz 1997; R. Rodrigo, *Manual pura instruir los procesos de canonización*, Salamanca 1988 (ed. ital. *Manuale per istruire i processi di canonizzazione*, Institutum Historicum Augustinianorum Recollectorum, Roma 1991); M. Sieger, *Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage*, Echter Verlag, Würzburg 1995; Th. J. Zubeck, *New Legislation about the Canonization of the Servants of God*, “The Jurist” 43(1983), pp. 361-375; G. Dalla Torre, voce *Processo canonico (processo di beatificazione e canonizzazione)*, in: *Enciclopedia del Diritto*, vol. XXXVI, Milano 1987, pp. 932-943; E. Apeciti, *Le nuove norme per le cause di canonizzazione*, “La scuola cattolica” 119(1991), pp. 250-278; J. L. Gutiérrez, *La normativa actual sobre las causas de canonización*, “Ius Canonicum” 32(1992), pp. 39-65; Id., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Pamplona 1996, vol. IV/1, pp. 643-666; P. Moneta, *La giustizia nella Chiesa*, ed. il Mulino, Bologna 1993, pp. 215-231 (cap. IV, § 9, *Il processo per la proclamazione della santità*); J. Bonet Alcón, *Causas de canonización: introducción y comentarios al proceso diocesano en la nueva legislación canónica*, Buenos Aires 1993; D. Le Tournéau, voce *Causes de canonisation*, in: *Dictionnaire Historique de la Papauté*, diretto da Ph. Levillain, Fayard, Paris 1994, pp. 307-312.

¹² Cfr. J. L. Gutiérrez, *Las causas de martirio del siglo XX*, “Ius Canonicum” 37(1997), pp. 407-450.

¹³ J. Noval, *Commentarium Codicis Iuris Canonici. Liber IV, De processibus*, Pars II, Torino–Roma 1932, pp. 77-78. Il corsivo è dell’originale.

¹⁴ Benedictus XIV, *Opus de Servorum Dei Beatificatione et Beatorum Canonizatione*, Prato 1839-1841, L. III, cap. 1, n. 6.

In his causis [beatificationis et canonizationis] deinde suffragium laturo ubi ex dicta probatione subsidiaria, omnibus simul rite et recte pensatis, talis ac tanta (ipsorum iudicio) exurgat veri martyrii, aut virtutum heroicarum moralis (ut ajunt) certitudo, qua non impossibile quidem, sed imprudens (ipsorum pariter sententia) reddat iudicium de opposito ... hac ferme formula respondeant seu rescribant: virtutes in grado heroico, aut martyrium ita probari, ut tuto procedi possit ad ulteriora¹⁵.

Le parole di Benedetto XIV non lasciano adito ad alcun dubbio: i votanti potranno e dovranno dare un parere affermativo circa le virtù o circa il martirio se la certezza morale raggiunta è tale che „non impossibile quidem, sed imprudens reddat iudicium de opposito”. Questa dottrina sulla necessità e sufficienza della certezza morale perché i votanti possano dare il proprio parere in una causa di canonizzazione è stata continuamente in vigore, ne si può chiedere una certezza maggiore, che equivarrebbe all'evidenza fisica a non sarebbe mai raggiungibile né per la pratica eroica delle virtù né per il martirio considerato nel suo insieme, comprendente cioè anche le disposizioni interiori e la perseveranza del Servo di Dio *usque ad obitum et in ipso obitu*.

IV. LA PROVA DELLA MORTE FISICA

12. (*La prova della morte in generale*). Giova riferire innanzitutto le prescrizioni attualmente vigenti circa la dichiarazione di morte presunta di un coniuge, che può essere emanata dal Vescovo diocesano soltanto se „peractis opportunis investigationibus, ex testium depositionibus, ex fama aut ex indiciis moralem certitudinem de coniugis obitu obtinuerit. Sola coniugis absentia, quamvis diuturna, non sufficit” (CIC, can. 1707 § 2). Da notare che, secondo il testo legale, la dichiarazione del Vescovo presuppone che il fatto della morte passi da presunto a moralmente certo, con una certezza che si otterrà dalla deposizione di testi, dalla fama e dagli indizi, tra i quali è annoverata anche l'assenza del coniuge ritenuto morto¹⁶.

¹⁵ Benedictus XIV, Decr. *Cum in Congregatione*, 23 aprile 1741: P. Gaspari, J. Serédi, *CIC Fontes*, VII, n. 5779, pp. 1032-1034. Anche in Benedictus XIV, *Opus de Servorum...*, cit. nella nota precedente, L. III, cap. 3, n. 25. Sulla questione si veda J. L. Gutiérrez, *Le prove sussidiarie nelle cause di canonizzazione (opinioni di Prospero Lambertini a innovazioni di Benedetto XIV)*, “*Ius Ecclesiae*” 5(1993), pp. 545-574; F. Gutiérrez Rodríguez de Mondelo, *La prueba en las causas de canonización, con especial referencia a las pruebas subsidiarias, en la doctrina de Benedicto XIV*, Roma 1994.

¹⁶ Cfr. H. Corral Talciani, *La declaración de muerte presunta en el derecho matrimonial canónico*, “*Ius Canonicum*” 40 (2000), pp. 451-471.

13. (*Caratteristiche del martirio nel secolo XX*). Questa necessità e sufficienza della certezza morale sulla morte riveste particolare importanza nelle cause di martirio dei nostri tempi. In effetti si deve notare che, a differenza dei tempi passati in cui sia i processi sia l'esecuzione della pena capitale avevano luogo in pubblico, nel secolo XX è caratteristica assai generalizzata per quasi tutti i casi di martirio (e non sono pochi: basti pensare alle numerose e massive persecuzioni religiose) che l'uccisore proceda nella più assoluta clandestinità e cerchi positivamente di non lasciare alcuna traccia. Sono, pertanto, pochissimi i casi in cui il relativo processo diocesano ha potuto contare sulle deposizioni di testi *de visu* per il momento della morte. Dopo attenta lettura degli atti di numerosi processi relativi a diverse centinaia di Servi di Dio morti, a quanto pare, per la fede, soprattutto nel corso della persecuzione religiosa in Spagna (1931-1939, ma specialmente a partire dal 1936), posso dire che in un solo caso, fra quelli che conosco, ha deposto come teste uno dei componenti il plotone di esecuzione; in due casi è stato teste uno dei componenti di un gruppo di fucilati, sopravvissuto perfino al colpo di grazia. In altre occasioni, relativamente poche, ci sono testi *de visu*, perché l'uccisione avvenne in piena strada o perché capitò al teste di passare vicino al luogo dell'esecuzione. Tuttavia, è frequente il caso di coloro per i quali, prima del rinvenimento dei cadaveri crivellati dalle pallottole, l'ultima testimonianza *de visu* sia quella di coloro che videro come erano stati arrestati poche ore prima, o di compagni di carcere che stettero con loro fino al momento in cui furono portati via per essere uccisi. Non sono, poi, infrequenti le testimonianze *de auditu a videntibus*, di coloro che sentirono le chiacchiere degli uccisori, talvolta mentre si rifocillavano al ritorno in un'osteria a commentavano il „fanatismo” dei Servi di Dio, che – stando a quanto riferivano – erano morti gridando: „Viva Cristo Re!”, ecc. Sono, poi, innumerevoli coloro di cui si perdono le tracce al momento in cui furono arrestati. Queste pennellate sembrano sufficienti per dare una panoramica della situazione¹⁷.

14. (*La prova della morte in casi di martirio*).

a) *Nelle cause antiche*. Per i motivi esposti nelle righe precedenti, nelle cause antiche non sono molto frequenti i casi di dubbio circa la morte realmente avvenuta di un Servo di Dio il cui martirio si desidera proclamare. Tuttavia è significativa la dottrina di Benedetto XIV, il quale riferisce alcuni casi degni della maggiore attenzione, come per esempio:

¹⁷ „Osservazioni simili erano state proposte dal Rev.mo P. Ambrogio Eszer, nella sua qualità di Relatore della Causa di Santa Edith Stein, O.C.D. L'attuale Relatore Generale scrive: „Dobbiamo avvertire che i ‘Tiranni’ del nostro secolo sono sostanzialmente diversi da quelli dell'antichità e del Medio Evo, fino all'epoca dell'800 [...]. Onde gli antichi mezzi per determinare un martire ed un martirio non reggono più [...]. Eppure il nostro Magister (Benedetto XIV) aveva in qualche modo previsto anche tale caso” (Servae Dei Teresiae Benedictae a Cruce, *Positio super martyrio et super virtutibus*, Roma 1986, *Relazione sulla Causa*, pp. 55-56).

De illis martyribus (fra i quali S. Cheremon, Vescovo di Nilopoli aliique plurimi); ... quorum alii, saeviente Decii persecutione, fuga dispersi in solitudinibus errantes, a bestiis interempti sunt: alii fame, frigore, ac languore consumpti, alii a barbaris et latronibus necati¹⁸.

La ragione è la seguente:

gli ultimi atti di quelli che furono divorati dalle belve non poterono essere osservati da nessuno; ma, in quanto ciò è possibile, dagli atti precedenti si può dedurre con un argomento abbastanza convincente quali fossero i loro atti successivi sino alla fine¹⁹.

Vale la pena sottolineare due aspetti che emergono dai test citati:

1) il ragionamento che conduce in questo caso alla necessaria *certezza morale* è il seguente: è vero che nessuno poté testimoniare sul momento della morte dei martiri, ma „ab antecedentibus, quantum fas est, argumentum ad consequentes et ultimos actus satis aptum deduci potest”. Si noti come, per Benedetto XIV, dagli atti precedenti si giunga „quantum fas est”, vale a dire in quanto ciò è possibile, a provare con un argomento „satis aptum”, e cioè con la necessaria certezza, la perseveranza finale dei martiri.

2) Dagli stessi testi si deduce, inoltre, che il martirio esiste veramente e può essere proclamato anche quando, *come conseguenza della fuga*, un Servo di Dio sia andato incontro alla morte, dovuta tuttavia non ad un intervento del tiranno o persecutore, ma a cause naturali (freddo, fame) o ad altre ragioni comunque indipendenti dalla persecuzione (ucciso dai briganti, ecc.): ma non è detto che la morte fisica sia stata provata direttamente e nei singoli casi.

Per completare l'esposizione della dottrina di Benedetto XIV in proposito, citeremo ora quarto egli scrive circa i gruppi di numerosi martiri uccisi insieme nella stessa occasione, sin dai primi secoli della Chiesa:

Certamente, dagli atti del martirio e dalle cronache, non fu provata né si poteva provare la perseveranza finale di ciascuno di essi mediante l'esame del loro atteggiamento esterno fino al momento della morte. Per alcuni, la prova fu esibita nel modo predetto; per altri invece – i cui nomi sono parimenti inseriti nell'albo dei martiri – si può dire che la prova sia stata raggiunta non altrimenti che per mezzo di alcuni loro atti precedenti, con i quali dimostrarono di essere pronti a morire per Gesù Cristo²⁰.

¹⁸ Benedictus XIV, *De Servorum Dei beatificatione*, cit. (nota 14), L. III, cap. 18, n. 16; si veda anche Lib. I, cap. 2, n. 3.

¹⁹ „Ultimi enim actus eorum, qui a bestiis consumpti sunt, a nemine observari potuerunt; sed ab antecedentibus, quantum fas est, argumentum ad consequentes et ultimos actus satis aptum deduci potest” (Id., Lib. III, cap. 18, n. 16).

²⁰ „Porro nec ex Actis, nec ex historiis perseverantia finalis uniuscujusque per actus externos usque ad obitum continuatos probata fuit, aut probari potuit: Probatio quoad nonnullos praedicto modo facta est; et quoad alios, quorum nomina itidem recitantur, non alio modo facta dici potest, quam per actus quosdam antecedentes, quibus patefecerunt se promptos, et paratos, ut mortem pro Christo subirent, et quibus mors successisset invicto animo tolerata” (Id., Lib. III, cap. 18, n. 19). Si veda anche l'analisi realizzata dai Consultori nelle Cause di Salvatore (Lilli) da Cappa-

Questo testo merita la massima attenzione. A conferma di tale dottrina, Benedetto XIV adduce, fra le altre, la Causa di Ignazio de Azevedo a 39 Compagni, studiata „paucis abhinc diebus”, nonché la Causa dei martiri del Giappone, circa la quale scrive:

Chi leggerà con la dovuta attenzione la relazione degli uditori di Rota nella causa dei martiri giapponesi o il processo relativo alle altre due cause testé citate, potrà rendersi facilmente conto che la perseveranza finale fu provata per alcuni nel primo modo indicato e per la maggior parte dei martiri nel secondo modo²¹.

b) *Nelle cause recenti*. Nella presentazione alla causa ora in esame ho esposto con un certo dettaglio le prove che indussero i votanti a pronunciarsi affermativamente circa il *dubium* loro proposto sul martirio di Santa Edith Stein. Non ripeto qui gli stessi dati, ma ritengo opportuno aggiungere altri desunti da diverse cause ormai concluse con la Beatificazione²².

– Nella causa dei Beati Niceforo di Gesù e Maria e 25 Compagni, Passionisti di Damiel, presso Ciudad Real, in Spagna, due Religiosi, P. Juan Pedro di Sant’Antonio e fratel Pablo Maria di San Giuseppe (oggi Beati) si erano rifugiati presso una famiglia di Ciudad Real, dove rimasero fino al 26 settembre 1936. Di qui furono prelevati, insieme ad altri quattro religiosi di altri istituti, dai miliziani, che li condussero nel seminario cittadino, trasformato in prigione. I due religiosi sarebbero stati fucilati in un paese vicino, la notte stessa del loro arresto, ma nessuno assisté alla loro esecuzione. I loro corpi non furono mai ritrovati, perché sarebbero stati gettati in un pozzo. In questa fattispecie, come fonti di prova vi sono sia le testimonianze per il momento dell’arresto, sia l’affermazione dei miliziani, raccolta e riferita da un teste, che dichiarano di aver dato agli arrestati „un passaporto per le Americhe”, intendendo con ciò la loro avvenuta eliminazione. Non costituì un ostacolo per la certezza morale circa la morte di questi martiri il mancato rinvenimento dei

docia O.F.M. e 7 Compagni, e di Guillaume Repin e 98 Compagni beatificati rispettivamente il 3 ottobre 1982 a il 19 febbraio 1984.

²¹ „Quod si quis ea quae decet attentionem aut relationem Rotae Auditorum in causa martyrum Japonensium, aut processus reliquarum duarum causarum perlegerit, facile dignoscere poterit, finalem perseverantiam quoad nonnullos primo modo, et quoad majorem numerum aliorum secundo modo fuisse probatam”, Benedictus XIV, *De Servorum Dei beatificatione*, cit. (nota 14), Lib. III, cap. 18, n. 19.

²² In questa parte del mio lavoro attingo i dati e spesso anche le parole testuali dalla ricerca compiuta da A. G. Filipazzi sotto la mia guida e con i dovuti permessi presso l’archivio della Congregazione delle Cause dei Santi per la sua tesi di laurea dal titolo *La prova del martirio nella prassi recente della Congregazione delle Cause dei Santi* presentata nella Facoltà di Diritto Canonico della Pontificia Università della Santa Croce e pubblicata nel 1992, della quale sono stato relatore. Si vedano soprattutto le pp. 121-160 (*Il martirio materiale a la sua prova nelle cause recenti*). Si veda anche J. Lisowski, *Koncepcja męczeństwa w praktyce Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*, Wrocław–Roma 1992, specialmente pp. 113-141 (*Fakt śmierci*).

loro corpi. Si può, infatti, a buon diritto ritenere che essi sarebbero riapparsi a rientrati in comunità, qualora fossero scampati all'esecuzione²³.

– Nella causa dei Beati Braulio Maria Corres Díaz de Cerio, Federico Rubio Alvarez e 69 Compagni, tutti religiosi dell'Ordine Ospedaliero di S. Giovanni di Dio uccisi in diversi luoghi della Spagna nel 1936, la prova dell'elemento materiale del martirio fu particolarmente difficile per tre di loro: a) Il primo caso a quello di Fra' Gonzalo Gonzalo, della comunità di S. Raffaele in Madrid. Egli scomparve durante un'uscita dal convento per la questua il 3 agosto 1936 e non rientrò più. Fu visto per l'ultima volta da una benefattrice. La stessa persona senti poi dire che era stato ritrovato un cadavere, i cui connotati rispondevano a quelli del Gonzalo. Il suo corpo non fu però rinvenuto. I due casi che seguono sono particolarmente importanti, perché i due religiosi martiri appartenevano alla comunità di Barcellona, la stessa città in cui fu arrestato il P. Antonio, al quale si riferiscono le presenti puntualizzazioni: b) Fra' Pedro de Alcántara Villanueva si era rifugiato presso una famiglia amica al momento dello scoppio della persecuzione. Qui egli fu trovato da una pattuglia di miliziani, ai quali confessò la sua condizione di religioso. Fu perciò arrestato il 4 settembre 1936. Il suo corpo non fu mai ritrovato, ma alcuni testimoni, in base ai colloqui avuti con dei miliziani, dedussero che Fra' Pedro fosse stato ucciso. c) Anche Fra' Acisclo Piña apparteneva alla menzionata comunità di Barcellona e pure egli si era rifugiato presso diverse famiglie, fino al momento del suo arresto a la traduzione nel carcere (nella famosa cheka di S. Elías?), il 5 novembre 1936. Da quel momento non si hanno più notizie certe di lui: portato fuori dalla prigione, sarebbe stato ucciso con un gruppo di altri religiosi prigionieri, la notte fra il 10 a l' 11 novembre 1936. I Consultori, per giungere alla necessaria certezza morale riguardo a questi episodi valorizzarono anzitutto i limitati, ma significativi indizi, cioè tutte le notizie e dati disponibili circa la dinamica dei tre fatti martiriali. Inoltre, presero in considerazione la situazione di persecuzione in cui i Servi di Dio a le loro comunità si trovavano. Ed, infine, si è tenuto in debito conto sia l'usuale modo di agire dei miliziani nell'eliminare le loro vittime a Barcellona, sia anche l'argomento indiretto, in base al quale si può ritenere che i martiri, qualora fossero riusciti a sfuggire alla morte, avrebbero con tutta probabilità fatto ritorno fra i loro confratelli²⁴.

15. (*Il CIC 17*). La richiesta di una certezza *sine possibilitate contrarii* pare contraria, come si è cercato di dimostrare nelle pagine precedenti, sia alla dottrina generale circa qualsiasi genere di procedura ecclesiastica sia anche

²³ Si veda la *Positio* ed anche il decreto di dichiarazione del martirio in AAS 81(1989), pp. 127-128.

²⁴ Si veda la *Positio e la Relatio et vota* del Congresso teologico del 12 ottobre 1990.

alla giurisprudenza, allo stile e alla prassi della Congregazione delle Cause dei Santi. Per quanto concerne la giurisprudenza della Congregazione, oltre a quanto esposto sopra in riferimento alle cause antiche e recenti (cfr. n. 12), pare conveniente accennare al can. 2116 del CIC 17, nel quale, dopo che il § 1 prevede in generale i miracoli per la beatificazione, il § 2 stabilisce una tripla possibilità per i casi di martirio. In effetti, il citato § 2 recita:

Verum, si de martyre agatur et **evidenter constet** de martyrio et causa martyrii **tum materialiter** tum formaliter spectati, sed deficient miracula, Sacrae Congregationis est decidere an signa in casu sufficiant et, iis deficientibus, an supplicandum sit Sanctissimo pro dispensatione a signis in casu.

Come si vede, secondo il citato prescritto legale, qualora manchino i miracoli in un caso di martirio è formulata una tripla possibilità:

- 1) se il martirio sia materiale sia formale *evidenter constat*, la Congregazione stessa può decidere se bastino i *signa* per poter procedere alla beatificazione;
- 2) se mancano pure i *signa*, la Congregazione può chiedere al Santo Padre la dispensa *a signis in casu*;
- 3) laddove il martirio non risulti *evidenter*, ma si raggiunga su di esso la necessaria certezza morale, saranno necessari i miracoli per poter procedere alla beatificazione²⁵.

V. CONCLUSIONE

Devo quindi ribadire che, nelle cause di beatificazione e di canonizzazione, i Votanti, senza alcuna eccezione, devono esprimere il loro parere secondo la raggiunta (o non raggiunta) certezza morale. La richiesta di una maggiore certezza, e cioè dell'evidenza fisica, *comporterebbe un indebito aggravio per gli attori e sarebbe contraria alla tradizione della Congregazione e alla vigente normativa riguardante le nostre cause*.

Ho redatto queste pagine mosso dalla coscienza del mio dovere e unicamente *pro rei veritate*. Spetta ad altri decidere e se si possa considerare o no raggiunta la certezza morale sul martirio materiale e formale nel caso che ha motivato le presenti puntualizzazioni.

²⁵ Si deve avvertire che questa possibilità è perfettamente compatibile con la normativa attualmente vigente.

PEWNOŚĆ MORALNA W SPRAWACH „SUPER MARTYRIO”

Streszczenie

Autor wychodząc od przepisu kan. 1608 § 1, zawierającego zasadę ogólną, z której wynika, iż do wydania jakiegokolwiek wyroku wymagana jest u sędziego wewnętrzna moralna pewność co do sprawy, która ma być rozstrzygnięta, ukazuje, że tego rodzaju moralna pewność wyklucza wszelkiego rodzaju uzasadnioną i rozumną wątpliwość, różniąc się w ten sposób od *quasi*-pewności, nie wyklucza jednak możliwości istnienia rzeczywistości przeciwnej, w odróżnieniu od pewności absolutnej. Tego rodzaju pewność jest konieczna i wystarczająca do wyrokowania, gdyż gwarantuje sędziemu poznanie prawdy na temat faktów będących przedmiotem sądu. Można ją uzyskać także na podstawie nagromadzonych poszlak i dowodów, które wzięte pojedynczo nie wystarczają do jej osiągnięcia, lecz występując jednocześnie, nie pozwalają więcej na powstanie uzasadnionych wątpliwości co do prawdziwości badanych faktów. Nie ma jednak miejsca wtedy, gdy istnieją motywy, czyli pozytywne poszlaki i dowody, przynajmniej w jakiś sposób godne uwagi, na istnienie rzeczywistości przeciwnej.

Sukcesywnie autor dowodzi, iż pewność moralna nie może mieć charakteru czysto subiektywnego, lecz powinna być oparta na motywach obiektywnych, dlatego prawo procesowe ustanawia pewne ściśle określone reguły dotyczące tak dochodzenia, jak i dowodów (por. kan. 1457 § 1; 1608 § 4; 1611; 1612; 1617; 1622). Ten konieczny formalizm prawny określony dla instrukcji sprawy zostaje dość poważnie ograniczony w fazie wyrokowania, zostawiając miejsce na swobodną, zgodną z sumieniem sędziego, ocenę nagromadzonych dowodów. Tak więc sędzia powinien wydać wyrok na podstawie osiągniętej pewności moralnej, która wyklucza jakąkolwiek uzasadnioną i rozumną wątpliwość, została osiągnięta *ex actis et probatis* i która bazuje na stałości praw i zwyczajów kierujących życiem ludzkim.

Także w sprawach dotyczących kanonizacji, zgodnie z przepisami Konstytucji apostołskiej *Divinus perfectionis Magister*, nie wymaga się wyższego stopnia pewności moralnej. Wotanci mogą i powinni oddać głos pozytywny odnośnie do cnoty lub męczeństwa kandydata, jeśli osiągnięta przez nich pewność moralna jest *non impossibile quidem, sed reddat iudicium de opposito*.

Odnośnie do dowodu ze śmierci w przypadku męczeństwa rozumowanie, które prowadzi do osiągnięcia koniecznej *pewności moralnej* szczególnie w sprawach dawnych, w których nie ma świadków, opiera się na aktach poprzedzających męczeństwo, dzięki którym osiąga się *quantum fas est*, czyli uzyskuje pewność moralną, w jakim stopniu jest to możliwe za pomocą argumentu *satis aptum*, co do wytrwałości i stałości wiary męczenników w chwili śmierci. Ponadto męczeństwo ma miejsce i może być jako takie ogłoszone także wtedy, gdy *jako konsekwencja ucieczki* sługa Boży utracił życie nie wskutek bezpośredniej interwencji tyrana lub prześladowcy, lecz z powodu przyczyn naturalnych (zimno, głód) lub z innych powodów, w każdym razie niezależnych od prześladowania (zabity przez bandytów itp.). Także w sytuacji

męczeństwa zbiorowego nie zawsze jest możliwe, by zbadać, na podstawie akt męczeństwa i kronik, wytrwałość i stałość wiary męczenników w chwili śmierci. W stosunku do niektórych męczenników było możliwe przeprowadzenie badania według przepisów, o innych zaś – których imiona również zostały włączone na listę męczenników – można powiedzieć, że dowodzenie zostało oparte na pewnych faktach poprzedzających śmierć, na podstawie których wykazali oni, iż byli gotowi umrzeć za Jezusa Chrystusa.

W każdym jednak przypadku wotanci muszą osiągnąć, na podstawie nagromadzonych dowodów, pewność moralną potwierdzającą tak męczeństwo *in odium fidei*, jak i fakt wytrwałości i stałość wiary męczenników w chwili śmierci. Nie jest natomiast wymagana pewność wyższego rzędu, czyli oczywistość fizyczna, która niosłaby ze sobą niesłuszne obciążenie dla autorów i byłaby przeciwna tradycji Kongregacji i będących w mocy przepisów prawnych dotyczących tego typu spraw.

Streścił Artur Miziński

SYLWESTER KASPRZAK

Lublin

ŚWIECKI KATECHISTA WYKONUJĄCY MINISTERIA KOŚCIOŁA ŁACIŃSKIEGO NA MISJACH WEDŁUG PRAWA KANONICZNEGO

I. WPROWADZENIE

Wyrażenie „katechista” odnosi się do osób świeckich, zarówno kobiet jak i mężczyzn, pracujących na terenach misyjnych. W zależności od terenu misyjnego i pewnych uwarunkowań pastoralnych Kościołów lokalnych, rola katechistów przybiera niekiedy rozmaite formy. Są kraje, jak na przykład Papua Nowa Gwinea, gdzie inaczej jest w terenie górzystym, a inaczej na wyspach. Czasami dochodzi do przerostów w praktycznej koncepcji bycia katechistą¹. Tak się dzieje we wspomnianej Nowej Gwinei, gdzie pozycja katechisty, który ukończył kursy lub nawet studia, czyni go w oczach rodaków, współtubylców, rodzimych mieszkańców kimś lepszym i uprzywilejowanym. Doprowadza to niekiedy do sytuacji drastycznych, gdy katechista nie wykonuje swej misji jak należy.

¹ Taka jest relacja misjonarza z Nowej Gwinei, który pracuje tam wystarczająco długo, by wypowiadać się na ten temat. Wskazuje on na dwie sprawy, jedna to ta, że katechista jest kimś wyjątkowym w oczach swoich współmieszkańców i często dochodzi do przerostów w jego postępowaniu. Nienależycie wykonuje swoje obowiązki, a często wręcz je zaniedbuje. A druga sprawa to ta, że instytucja „katechisty” w niektórych terenach w Papui Nowej Gwinei jak gdyby umiera, ponieważ czynności, obowiązki, zadania katechistów przejmują inni świeccy, organizując się w grupowym działaniu. Kościół lokalny włącza do tych prac apostolskich, które kiedyś pełnił tradycyjny „katechista”, więcej osób świeckich. Wydaje się to zupełnie słuszne. Nie można jednak zapominać, że są miejsca, gdzie instytucja i urząd „katechisty” normalnie funkcjonuje, i to prawidłowo. To, co w tym miejscu mówimy, to jest tylko akcent negatywnych działań katechistów. Zasadniczo w obecnym opracowaniu chcemy ukazać, jak prawidłowo ma funkcjonować urząd „katechisty” na terenach misyjnych w Kościele lokalnym. Prawodawca w kan. 785 w obu paragrafach stawia katechistom wysokie wymagania, mianowicie należyte przygotowanie, a zwłaszcza nienaganne życie. Wzywa ich, aby byli prawdziwymi świadkami Ewangelii. Por. J. Dyduch, *Prawny aspekt misyjnej działalności Ludu Bożego*, „Analecta Cracoviensia” 19 (1987), s. 417.

Katechistę na misjach odróżniamy od „katechety”, który wykonuje swoją misję w szkołach w Kościołach poza terenami misyjnymi. W taki sposób rozumiemy to w naszym kraju i w dziedzinie pastoralno-katechetycznej życia i posłannictwa Kościoła. W obecnym opracowaniu zajmiemy się wyjaśnieniem, na czym polega praca katechistów na misjach, a także, jaka jest ich rola w spełnianiu posłannictwa Kościoła względem świata i narodów objętych ewangelizacją. Chcemy to uczynić, analizując naukę Kościoła na ten temat i ukazując, jak powinna wyglądać praca katechisty.

„Charakterystyczną cechą parafii misyjnej na przykład w Rwandzie było i jest zaangażowanie dużej liczby świeckich. Jest to właściwie cecha całego młodego Kościoła w Afryce. Każda parafia ma odpowiedzialnych za akcję katolicką – animatorów grup młodzieżowych, grup modlitewnych, odpowiedzialnych za liturgię i za działalność charytatywną poprzez »Caritas«. Katechisci pełnią służbę zasadniczą i niezastąpioną w dziele nawróceń, przyjmowania wiary i w formacji pogłębiania jej. Należy podkreślić, że katecheza ma decydujące znaczenie dla owocnego apostołstwa”².

Należy dodać, że praca katechistów, realizowana poprzez misję ewangelizacyjną we współczesnym Kościele katolickim, ma szczególne znaczenie i jest prowadzona na wszystkich kontynentach świata. Będziemy się zajmować ministeriami wykonywanymi przez osoby świeckie na misjach, a dozwolonymi przez władzę kościelną na danym terenie. Oczywiście, że prawo kanoniczne w Kodeksie mówi o wielu możliwościach pracy dla świeckich. Często jednak odnosi się wrażenie, że mimo tych praw osoby świeckie mają ciągłą chęć otrzymywania nowych uprawnień, a nawet zastąpienia kapłanów, którzy na mocy święceń wyższych wykonują swoje ministeria, jak choćby sprawowanie sakramentów świętych. Jest wiele kwestii dyskusyjnych, jednak w tym opracowaniu nie będziemy się nimi zajmować.

Zwrócimy uwagę na te ministeria, które prawo kościelne przewiduje i na które daje zezwolenie poprzez władzę biskupa diecezjalnego.

Jeśli chodzi o uczestnictwo w apostołskiej misji Kościoła, nie ulega wątpliwości, że na mocy chrztu i bierzmowania kobieta i mężczyzna otrzymują udział w potrójnym urzędzie Jezusa Chrystusa, Kapłana, Proroka i Króla. Zostają oni zatem upoważnieni i włączeni do uczestnictwa w podstawowym apostołacie Kościoła, czyli w ewangelizacji. Tak wypowiada się papież Jan Paweł II w swojej adhortacji o misji świeckich w Kościele i w świecie³. Dlatego Kościół zachęca świeckich, by z odwagą i twórczą inteligencją byli obecni w uprzywilejowanych miejscach kultury, jakimi są szkoły i uniwersytety, ośrodki badań naukowych

² Zob. S. Kuraciński, *Pallotyńska obecność w Rwandzie*, w: *Misyjny wymiar Kościoła katolickiego (1945-86)*, red. E. Śliwka, Pieniężno 1992, s. 262.

³ Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II*, Warszawa 1989, nr 51.

i technicznych, środowiska twórczości artystycznej i humanistycznej refleksji; jak również różnego rodzaju apostołaty, takie jak biblijny czy powołaniowy. „Celem tej obecności jest nie tylko uznanie i ewentualne oczyszczenie krytycznie ocenianych elementów istniejącej kultury, ale także ich podniesienie poprzez oryginalne bogactwo Ewangelii i wiary chrześcijańskiej”⁴. Sobór Watykański II na temat relacji, jaka zachodzi między Ewangelią a kulturą, uważa, że odpowiada ona rzeczywistości historycznej i jednocześnie wskazuje na ideał działania; jest to ważny program powierzony pasterskiej odpowiedzialności całego Ludu Bożego, a w nim szczególnej i specyficznej odpowiedzialności świeckich. Na ten temat mówi soborowa konstytucja duszpasterska *Gaudium et spes*: „Dobra nowina Chrystusowa odnawia ustawicznie życie i kulturę upadłego człowieka oraz zwalcza i usuwa błędy i zło, płynące z ciągle grożącego człowiekowi zwożenia przez grzech. Nieustannie oczyszcza i podnosi obyczaje ludów [...]. W ten sposób Kościół wypełniając własne zadanie, tym samym pobudza i nakłania do kultury życia osobistego i społecznego, i działalnością swoją, także liturgiczną, wychowuje człowieka do wewnętrznej wolności” (nr 58).

Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici* naucza:

Dziś Kościół musi uczynić wielki krok naprzód na drodze ewangelizacji, wkroczyć w nowy etap historii swojego misyjnego dynamizmu. W świecie, który dzięki pokonaniu odległości staje się coraz mniejszy, wspólnoty kościelne powinny utrzymywać między sobą łączność, wzajemnie wspierać swe siły i dzielić się środkami, razem się angażować w jedną, wspólną misję przepowiadania Ewangelii i życia wedle jej wskazań. Mając oczywiście przed oczyma wyzwania współczesnego żywego Kościoła i świata. Żywy Kościół to ludzie wierzący – ochrzczeni, a z kolei świat, to wydarzenia, fakty, realny świat ludzi i ich codzienne doświadczenia w różnych kulturach, opinie, polityka, dalej biegnąca dynamiczna historia narodów i ludów, a także państw i społeczeństw politycznych. Tak zwane „młode Kościoły” potrzebują siły właściwej Kościołom starym, te zaś z kolei potrzebują świadectwa i zapału Kościołów młodych; w ten sposób poszczególne Kościoły wzajemnie czerpią z bogactwa swoich duchowych zasobów (nr 35).

Bardzo istotnym elementem pozwalającym okrzepnąć młodym Kościołom i prawidłowo prowadzić ich misję, jest odpowiednia formacja, zarówno duchowieństwa, jak i świeckich⁵. Dotyczy to szczególnie tych świeckich, którzy z mandatu Kościoła podejmują funkcję katechisty, by ściślej współpracować z misjonarzami i daną społecznością misyjnej parafii. Zwróćmy uwagę, że jaka jest ogólna świadomość w dziedzinie misyjnej poszczególnych krajów i Kościołów lokalnych, taka będzie świadomość i otwartość laikatu na palące potrzeby

⁴ Tamże, nr 44.

⁵ Por. L. J. L u z b e t a k, *Międzykulturowe przygotowanie misjonarzy*, „Nurt Svd” 32(1998), nr 3, s. 7-8. Autor wskazuje na bardzo istotną sprawę, a mianowicie na zdobycie wiedzy teoretycznej w takich dziedzinach, jak antropologia, socjologia i lingwistyka. Są to dziedziny, które mają pomóc osobom bezpośrednio angażującym się w dzieło misyjne. Dotyczy to misjonarzy, ale także „katechistów”.

misji ewangelizacyjnej, którą nieustannie Kościół realizuje poprzez wieki aż do tej pory. Taki cel przyświeca temu opracowaniu, by wypuklić rolę, zadania, dozwolone ministeria Kościoła przez nich wykonywane; również powołanie ludzi świeckich do ewangelizacji współczesnego Kościoła i świata, a także „nowej ewangelizacji” narodów już schrystianizowanych, ale osłabłych w wierze w kończącym się drugim tysiącleciu chrześcijaństwa.

Nie możemy zapominać, że w misyjnej działalności Kościoła istnieje i ciągle rodzi się nowe zapotrzebowanie na mówione Słowo⁶, przede wszystkim dlatego, że kontynuuje ono posłannictwo Jezusa Chrystusa. Musimy z naciskiem podkreślić, że nie oznacza to, aby każdy mógł głosić własne zdanie, przemyślenia czy to, co go samego interesuje. Jest to misja Chrystusa i Kościoła, dlatego przepowiadanie misyjne jest i powinno być „wiernym przekazywaniem orędzia otrzymanego od Chrystusa Zbawiciela i przechowywanego przez Kościół aż do skończenia czasów. Wierzymy w to, że jest to jedyna zbawcza Dobra Nowina przekazana przez Syna Bożego”.

Na tej wierności względem orędzia ewangelicznego, któremu z oddaniem Kościół służy, a także wobec ludzi oczekujących na Boże słowo, przekazywane bez zniekształceń własnej niedoskonałości, zasadza się sedno ewangelizacji⁷. To wyzwanie jest zaadresowane w sposób szczególny do wszystkich katechistów w całym Kościele misyjnym, gdyż oni mają bezpośredni kontakt z żywym Słowem przepowiadany czy to w katechezie, czy w czasie nabożeństw, czy podczas tłumaczenia kazań głoszonych przez misjonarzy. Powinni oni zawsze pamiętać, że występują w imieniu Chrystusa i Kościoła, nigdy nie głoszą własnej nauki ani mądrości, ale są tylko nieudolnymi przekazicielami Bożej nauki. Teraz określimy, kim jest wierny świecki w Kościele.

II. GODNOŚĆ WIERNYCH ŚWIECKICH W KOŚCIELE

Bez wnikania w głębsze rozumienie łacińskiego terminu *laicus*, odczytywanego w kontekście wyrażenia *christifideles laici*, chcemy, choć krótko, określić, kim jest świecki w Kościele Chrystusowym i jaka jest jego godność. Pojęcie laika, czyli wiernego świeckiego, we współczesnym eklezjalnym rozumieniu nabrało nowego znaczenia i głębszego zastosowania, szczególnie w nauczaniu Kościoła i w jego działalności duszpasterskiej. Spróbujemy doszukać się no-

⁶ Dekret misyjny *Ad gentes*, nr 13; por. J. Lopez-Gay, *Trynitarny, chrystologiczny i pneumatologiczny wymiar misji*, w: *Elementy teologii misyjnej* (przekład na j. polski A. Bronk), Pieńiężno 1987, s. 76.

⁷ P a w e ł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, nr 4; por. Lopez-Gay, *Trynitarny*, s. 76.

wych, głównych linii, które ukierunkowują rozwój refleksji w interesującej nas współczesnej wizji apostołstwa świeckich⁸. W podjętej refleksji opartej na nauce Soboru Watykańskiego II, na wskazaniach prawa kanonicznego i rozumienia teologicznego, będzie nam chodziło o ukazanie nowej eklezjologii, zestawiając w niej obraz apostołstwa katolika zaangażowanego. Nie myślimy tutaj o katechetach, ale o funkcji przez nich pełnionej na terenach misyjnych Kościoła lokalnego.

Świecki – to nie tylko ktoś nie będący ani duchownym, ani członkiem instytutu życia konsekrowanego, ale to chrześcijanin żyjący w świecie, członek Ludu Bożego z właściwościami przyznanymi mu przez nauczanie Soboru w rozdziale drugim konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*. Z tego wynika, że świecki służy Bogu i sprawie królestwa Bożego poprzez swoje zwyczajne życie i dzięki zaangażowaniu w sprawy tego świata. Świecki to chrześcijanin, który pełni Boże posłannictwo poprzez zaangażowanie w strukturach doczesnych, wyznaczonych przez obrany zawód, stan życia małżeńskiego i rodzinnego, a także przez swoją świadomą obecność i pozytywną wolę pełnienia tej samej misji uświęcania świata, którą kapłan pełni mocą sakramentu kapłaństwa⁹. Nie można zapominać, że świeccy mają również własną misję do spełniania w wewnętrznym życiu Kościoła. O wielkiej godności wiernych świeckich w strukturze Kościoła świadczy to, że na mocy chrztu i bierzmowania są włączeni do potrójnej misji samego Chrystusa. Przez ten udział świeckich w kapłaństwie Pana uczestniczą w powszechnym kapłaństwie Kościoła, gdzie w sposób szczególny są powołani do osobistej świętości¹⁰.

„Uczestnictwo świeckich w misji prorockiej, zgodnie z postulatami soborowymi, ma zaznaczyć się przede wszystkim świadectwem czynnego głoszenia wyznawanych prawd i posłusznego przyjmowania nauki przekazywanej przez Kościół. Głosząc prawdy ewangeliczne czynem i słowem wierni świeccy biorą żywy udział w kształtowaniu powszechnego zmysłu wiary”¹¹. Ten udział w misji prorockiej Chrystusa, wyrażający się w dawaniu świadectwa osobistym życiem o Ewangelii, również poprzez popieranie wzrostu wiary w życiu osobistym

⁸ Zob. J. Michalik, *Apostolstwo laikatu czy posługiwania świeckich*, „Communio” 5(1985), nr 5(29), s. 48.

⁹ Tamże, s. 49.

¹⁰ Por. H. Misztal, *Powołanie ludzi świeckich do świętości według Soboru Watykańskiego II, Kodeksu prawa kanonicznego i adhortacji „Christifideles laici”*, w: *Kościół i prawo*, t. XII, Lublin 1994, s. 101-130; por. G. Chantaine, *Miejsce świeckich w Kościele*, „Communio” 5(1985), nr 5(29), s. 29-47. Tematy, które autor porusza, to: Posłannictwo Kościoła; Posłannictwo wspólne, a tym samym własne każdego; Porządki kościelne: hierarchiczny i duchowy; Konsekwentny podział zadań; Ordynacja kobiet; Relacje ksiądz-laik, laik-zakonnik.

¹¹ Zob. J. Dyduch, *Udział świeckich w potrójnej misji Chrystusa w świetle powszechnego prawodawstwa soborowego*, „Analecta Cracoviensia” 15(1983), s. 213; por. S. Kasprak, *Organizacja działalności misyjnej Kościoła katolickiego w świetle prawa kanonicznego*, Lublin 1999, s. 216 i 234.

i rodzinnym czy też parafialnym, jest ich podstawowym prawem, ale zarazem obowiązkiem. Gdy obserwujemy życie Kościoła i jego wymiar duszpasterski, to możemy dostrzec, że wierni świeccy poczuwają się do odpowiedzialności za szerzenie prawd ewangelicznych i zawsze są gotowi współdziałać aktywnie z duchownymi w ich głoszeniu. Dokonuje się to w wielu dobrze prowadzonych parafiach w Kościołach starych i już schryścianizowanych, a także, i to z większą mocą, w Kościołach lokalnych na terenach misyjnych.

Świeccy mają dawać świadectwo swej wiary chrześcijańskim życiem i brać udział w postudze ewangelizacyjnej, zwłaszcza tam, gdzie brakuje duchowieństwa lub gdy ono nie może w sposób zadowalający spełnić swej misji ze względów politycznych i prześladowań. Gdy mówimy o prorockiej misji wiernych świeckich, to chcemy zwrócić uwagę na to, że chodzi tu o misję kanoniczną, której udziela Kościół do przepowiadania katechetycznego wielkim rzeszom katechistów i katechetów.

Szczególną dziedziną udziału świeckich w misji prorockiej winna być właśnie katechizacja, z tym że dobrze i skutecznie przeprowadzana. Taka jest współcześnie potrzeba chwili, by docenić nauczanie katechetyczne. Działalność katechetyczna świeckich winna się koncentrować w parafii. Wypełnianie misji prorockiej wymaga odpowiedniego wykształcenia i wychowania, które powinno się zacząć już w wieku dziecięcym, trwać z większym natężeniem w wieku młodzieńczym, a potem w zależności od potrzeb przez całe życie¹². W wielu krajach misyjnych jest to już praktykowane, a mianowicie organizuje się centrum formacji katechistów, powołuje się do istnienia kolegia teologiczne dla podwyższania kwalifikacji nauczających itp. Schemat o apostołstwie świeckich przygotowany przez komisję do spraw apostołstwa świeckich, przedstawiony Centralnej Komisji Przygotowawczej 18 czerwca 1962 r., naucza o udziale świeckich w misji uświęcania. Świeccy mają obowiązek aktywnego uczestnictwa w kulcie liturgicznym, szczególnie w Ofierze eucharystycznej, ofiarując siebie z Chrystusem – Ofiarą i przyjmując Jego Ciało i Krew. Świeccy uświęcają się przez podejmowanie codziennie modlitwy prywatnej i rodzinnej, wspólnej w parafii, udział w modlitwie liturgicznej (wielu świeckich wiernych modli się Liturgią godzin), przez częste i dojrzałe przyjmowanie sakramentów świętych, zwłaszcza sakramentu pojednania¹³ i Eucharystii, oraz poprzez praktykowanie cnót teologicznych: wiary, miłości i nadziei.

¹² Dyduch, *Udział świeckich*, s. 218. Autor artykułu sięga w swym opracowaniu do *Acta Synodalia*, t. III, cz. 3, s. 390-413 i t. IV, cz. 2, s. 326. Są to schematy soborowe, w których poszukiwano nowych rozwiązań dla wypełniania posłannictwa Kościoła w przyszłości po Soborze Watykańskim II aż po czasy współczesne. Dziś trzeba nam sięgać do tych cennych wskazówek, aby właściwie, czyli w duchu Soboru Watykańskiego II prowadzić i realizować ewangelizacyjną misję Kościoła, ukierunkowaną na ludy i narody nie znające jeszcze Chrystusa.

¹³ Tamże, s. 227. Autor zwraca uwagę na prace przygotowawcze do Soboru Watykańskiego II, przedstawia dyskusje i dokumenty soborowe na temat pojęcia świeckich w Kościele.

Jan Dyduch uważa, że:

Nauka soborowa o udziale świeckich w misji kapłańsko-uświęcającej daje solidne uzasadnienie prawa i obowiązków świeckich do jej spełniania. Zadawalająco omawia środki dostępne świeckim w spełnianiu misji uświęcania, takie jak: sakramenty, udział w kulcie liturgicznym i eucharystycznym, modlitwa, praktykowanie cnót, naśladowanie świętych, czy lepsze poznawanie Chrystusa przez zorganizowane studium Pisma świętego. Czyni się to na pewno w wielu krajach misyjnych, a także w wielu parafiach w Polsce. Jasno wyznaczono cel, do którego winno zdyżać spełnianie posługi uświęcania. Słusznie podkreślono odpowiedzialność świeckich za wykonywanie posługi uświęcania przez Kościół. Świeccy nie tylko należą do Kościoła, do Ludu Bożego, lecz ten Lud Boży stanowią, a zatem są odpowiedzialni za spełnianie się podstawowej misji zbawczej Kościoła¹⁴.

Mają oni prawo do stowarzyszeń, zwłaszcza we współczesnej działalności pastoralnej Kościoła. Na misjach jest to już praktykowane. Istnieje na przykład międzynarodowy związek katolików świeckich dla popierania wiary katolickiej w świecie. Wskazujemy na Australię i Stany Zjednoczone. Organizacja C.U.F.¹⁵ ma za cel wspieranie działalności apostołskiej prowadzonej przez świeckich w Kościele. Wspomniana inicjatywa w Kościele jest godna naśladowania w innych krajach. Powinniśmy w tym miejscu zasygnalizować, że świeccy mają szczególne prawo do należytej formacji liturgicznej, aby godnie i owocnie mogli uczestniczyć w kulcie liturgicznym i wypełniać powierzone im funkcje w czasie sprawowania przez Kościół Eucharystii¹⁶.

Jeśli dotykamy sprawy formacji liturgicznej, należy dodać, że liturgia na wszystkich kontynentach w różnych kulturach ma rozmaity i różnorodny wyraz i symbolikę. Podyktowane jest to innością kultur, a także odrębnym wyrazem prawdy o eucharystycznej obecności Chrystusa w znakach ubogaconych poprzez ludzkie kultury, na których osadza się prawda objawiona i jest w nich wyrażana. Na tym polega inkulturacja¹⁷.

Prawda ewangeliczna o godności królewskiej Chrystusa, którą odczytujemy z kart Biblii, określa charakter Jego władzy królewskiej i istoty Jego królestwa. Królestwo Chrystusa to królestwo nadziei zbawienia dla wszystkich wierzących. Władza Chrystusa ma charakter duchowy nad sercami ludzkimi i taki też duchowy sens ma królowanie z Chrystusem.

¹⁴ Tamże, s. 232. Długi i interesujący wykład na temat udziału świeckich w misji uświęcającej Chrystusa por.: W. K o w a l a k, *Misja – posłannictwo, misje (według DM, EN, RMis)*, „Nurt Svd” 32(1997), nr 3, s. 42.

¹⁵ Jest to katolicka organizacja wspierania apostołstwa świeckich w Kościele. Jej pełna nazwa: Catholics United for the Faith. *The C.U.F., an important lay apostolate Experience and apostolic methods an important lay apostolate*, w: *Christ to the World*, 1984, nr 2, vol. XXIX, *cum Approbatione Ecclesiastica Vicariatus. Registrazione del Tribunale di Roma*, n. 16702, s. 113-118.

¹⁶ Por. Dyduch, *Udział świeckich*, s. 233.

¹⁷ Kasprzak, *Organizacja działalności*, s. 107-131. Cały wskazany fragment zawiera omówienie zagadnienia inkulturacji, jako podstawowego instrumentu czy nawet metody pastoralnej w realizowaniu misyjnego posłannictwa Kościoła.

Świeccy zaproszeni przez Kościół do uczestnictwa w funkcji królewskiej Chrystusa, realizują idee Jego królestwa poprzez służenie prawdzie, miłości, sprawiedliwości i pokojowi, a także przez żywsze przeżywanie własnej wiary, opartej na czynieniu dobra względem Boga i bliźnich¹⁸. To są zasadnicze idee i elementy budujące zręby Chrystusowego królestwa. Oczywiście dokonuje się to przez ich praktykowanie, a owoce mają charakter duchowy. Wszelka działalność podejmowana przez świeckich dla wzrostu królestwa jest ich głębokim uczestnictwem w pastersko-królewskiej funkcji Chrystusa¹⁹. „Głoszenie Ewangelii i przyjmowanie jej z wiarą osiąga pełnię w sprawowaniu sakramentów. Kościół, wspólnota wierząca i ewangelizująca, jest również ludem kapłańskim, przyodzianym w godność i uczestniczącym we władzy Chrystusa, Najwyższego Kapłana Nowego i Wiecznego Przymierza”²⁰. Wskazując na te trzy powiązane ze sobą dziedziny działalności i realizacji ideałów ukrytych w Chrystusie, a ujawniających się na zewnątrz w praktykowaniu ich przez świeckich, dostrzegamy w tej teologii rozumienia godności wiernych świeckich także fundament dla działalności katechisty w Kościele.

W tym kontekście powołanie katechisty do pracy królowania czyli pasterzowania, przepowiadania czyli prorokowania, a także uświęcania poprzez własne uświęcenie daje pełny obraz chrześcijańskiej idei powołania do świętości wszystkich ochrzczonych, a w sposób szczególnie ukazuje godność, uprzywilejowaną pozycję, niezliczone zadania, otwartość na wyzwania współczesnego Kościoła podejmowane przez katechistów na terenach misyjnych, którzy jawią się także jako wykonawcy potrójnej władzy Chrystusa poprzez własne posłannictwo usankcjonowane misją kanoniczną przez Kościół.

III. ŚWIECKI WEDŁUG PRAWA KANONICZNEGO

Kodeks Prawa Kanonicznego z roku 1983 bardziej pozytywnie i szerzej ujmuje zagadnienie wiernych świeckich w Kościele. Laik, czyli świecki wierny, wierzący w Chrystusa, jest integralną częścią Ludu Bożego; to zaś stwierdzenie ma charakter nie tylko ogólny i abstrakcyjny, ale konkretny, albowiem kolejne kanony kodeksowe, od 204 do 231, wyciągają realne konsekwencje z jego przynależności do Kościoła, czyniąc to w sposób zdecydowany i konsek-

¹⁸ Zob. tamże, s. 238. Szeroko opracowany temat udziału świeckich w misji pasterskiej Chrystusa.

¹⁹ D y d u c h, *Udział świeckich*, s. 238.

²⁰ J a n P a w e ł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, nr 55.

wentny²¹. Nie będziemy omawiać wszystkich kanonów odnoszących się do wiernych świeckich, ale przybliżymy tylko niektóre.

Według dyspozycji KPK odczytujemy, kim są wierni świeccy: „Wiernymi są ci, którzy przez chrzest wszczępieni w Chrystusa, zostali ukonstytuowani Ludem Bożym i stawszy się z tej racji na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, zgodnie z własną każdego pozycją, są powołani do wypełniania misji, jaką Bóg powierzył pełnić Kościołowi w świecie”²².

Kanon 205 podaje wyjaśnienie, kto jest wiernym i jakie warunki musi spełniać, aby być w pełnej wspólnoty Kościoła katolickiego: „W pełnej wspólnoty Kościoła katolickiego pozostają tutaj na ziemi ci ochrzczeni, którzy w jego widzialnym organizmie łączą się z Chrystusem więzami wyznawania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego”.

Sobór Watykański II rozważył zagadnienie świeckich z dwóch różnych punktów widzenia: 1) ukazuje nam je na płaszczyźnie rzeczywistości sakramentalnej i 2) na płaszczyźnie świata zewnętrznego. Choć są to dwie różne i odrębne wizje, to uzupełniają się wzajemnie i nie są sobie przeciwstawne²³.

Gdyby przypatrywać się pozycji świeckiego w perspektywie rzeczywistości sakramentalnej, to jawi się nam jako człowiek, który otrzymał chrzest i bierzmowanie, i dzięki temu uczestniczy w przysługującym mu sposobie w potrójnym urzędzie Chrystusa, dokonującym się w Kościele²⁴.

Wniknijmy w treść dekretu soborowego o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, który stanowi między innymi:

²¹ Por. T. A. Amaral, *Świeccy w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „Communio” 6(1987), nr 3(39), s. 25; por. F. Greiner, *Laik: jego obowiązki i prawa*, „Communio” 7(1987), nr 3(39), s. 48 (tłumaczenie na j. polski A. Gajewski); por. S. Grabska, *Chrześcijaństwo w świecie „post-nowoczesności”*, „Znak” 437(1991), nr 63, s. 104-110. Autorka mówi między innymi: „Udział świeckich we wspólnoty wiary nie jest tylko biernym przyjmowaniem pouczenia Magisterium. Świeccy – jak uczy sobór – aktywnie uczestniczą w powstawaniu pogłębionego rozumienia wiary. Ich rozważania, kontemplacja, słuchanie Słowa Bożego stanowi, wraz z działaniem teologów i Magisterium o rozwoju tradycji Kościoła” (s. 108). Por. J. Dyduch, *Kim jest wierny świecki?*, „Ateneum Kapłańskie” 487(1990), t. 82, s. 365-376.

²² Kan. 204 § 1; por. Kasprzak, *Organizacja działalności*, s. 227-229, 213-215.

²³ Zob. Michalik, *Apostołstwo*, s. 49.

²⁴ Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, nr 31: „Pod nazwą świeckich rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i stawszy się na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie [...]. Właściwością specyficzną laików jest ich charakter świecki [...]. Szczególnym więc ich zadaniem jest tak rozświetlać wszystkie sprawy doczesne, z którymi ściśle są związane, i tak nimi kierować, aby się ustawicznie dokonywały i rozwijały po myśli Chrystusa i aby służyły chwale Stworzyciela i Odkupiciela”.

Istnieje w Kościele różnorodność posługiwania, ale jedność posłannictwa [...]; jednak i ludzie świeccy, stawszy się uczestnikami funkcji kapłańskiej, prorockiej i królewskiej Chrystusa, mają swój udział w posłannictwie całego Ludu Bożego w Kościele i świecie. I rzeczywiście, sprawują oni apostołstwo przez swą pracę zmierzającą do szerzenia Ewangelii oraz uświęcania ludzi i do przepajania duchem ewangelicznym oraz doskonalenia porządku spraw doczesnych, tak że ich wysiłek w tej dziedzinie daje jawnie świadectwo o Chrystusie i służy zbawieniu ludzi. Ponieważ zaś właściwością stanu ludzi świeckich jest życie wśród świata i spraw doczesnych, dlatego wzywa ich Bóg, by ożywieni duchem chrześcijańskim, sprawowali niczym zaczętno swoje apostołstwo w świecie (nr 2).

Oczywiście zakładamy, że dwa udziały w kapłaństwie Chrystusa, to znaczy kapłaństwo sakramentalne – hierarchiczne i kapłaństwo powszechne wszystkich ochrzczonych na mocy chrztu i bierzmowania, wyraźnie różnią się co do samej istoty. Podczas gdy kapłani ministerialni uczestniczą w autorytatywnym przepowiadaniu słowa Bożego²⁵, w celebracji Eucharystii i w sprawowaniu innych sakramentów²⁶, świeccy są wezwani do dawania osobistego świadectwa swej wiary²⁷ poprzez Słowo i przykład życia, gorliwość ewangeliczną, a także łącząc się razem z kapłanami, uczestniczą w duchowej ofierze Chrystusa; świeccy włączają się w nią poprzez dar swych czynów, przez modlitwę, poprzez spełnianie zadania rodzinne, zawodowe, społeczne, i w innych okolicznościach swojej obecności. W ten sposób poświęcają siebie i cały świat Bogu²⁸.

W Kodeksie Prawa Kanonicznego, kan. 208 czytamy: „Z racji odrodzenia w Chrystusie wszyscy wierni są równi co do godności i działania, na skutek czego każdy, zgodnie z własną pozycją i zadaniem współpracuje w budowaniu Ciała Chrystusowego”. Z dyspozycji tego kanonu wynika to, czego naucza Sobór, a mianowicie, że wszyscy wierni, zarówno duchowni, zakonnicy, jak i świeccy, powołani są do osiągnięcia osobistej świętości. Dobre życie chrześci-

²⁵ KK 25: „Wśród głównych obowiązków biskupich szczególne miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii. Biskupi są zwiastunami wiary prowadzącymi nowych uczniów do Chrystusa i autentycznymi, czyli upoważnionymi przez Chrystusa nauczycielami, którzy powierzonemu sobie ludowi głoszą prawdę wiary, aby w nie wierzył i w życiu je stosował”.

²⁶ KK 26: „Albowiem nie co innego sprawia uczestnictwo w ciele i krwi Chrystusa jak to właśnie, że się przemieniamy w to, co przyjmujemy [...]. Głoszenie Ewangelii Chrystusowej zgromadza wiernych i w nich sprawowana jest tajemnica wieczerzy Pańskiej, aby przez ciało i krew Pana zespalali się z sobą ściśle wszyscy bracia wspólnoty”.

²⁷ KK 35: „W wypełnianiu tego zadania nader cenny okazuje się ten stan życia, który uświęcony jest osobnym sakramentem, mianowicie życie małżeńskie i rodzinne. Tam odbywa się zaprawa w apostołstwie świeckich i tam znajduje się znakomita jego szkoła, gdzie pobożność chrześcijańska przenika całą treść życia i z dnia na dzień coraz bardziej ją przemienia”.

²⁸ KK 34: „Toteż ludzie świeccy, jako poświęceni Chrystusowi i namaszczeni Duchem Świętym, w przedziwny sposób są powołani i przygotowani do tego, aby rodziły się w nich zawsze coraz obfitsze owoce Ducha. Wszystkie, bowiem ich uczynki, modlitwy, apostołskie przedsięwzięcia, życie małżeńskie i rodzinne, codzienna praca, wypoczynek ducha i ciała, jeśli odbywają się w duchu, a nawet utrapienia życia, jeśli cierpliwie są znoszone, stają się duchowymi ofiarami, miłymi Bogu przez Jezusa Chrystusa”; por. Michalik, *Apostołstwo*, s. 49-50.

jańskie przyczynia się do duchowego budowania królestwa Chrystusowego na ziemi, a także rozprzestrzeniania się Mistycznego Ciała Chrystusa w sercach ludzkich, jakim jest Kościół. Kanon 210 postanawia, że wszyscy są powołani do prowadzenia życia świętego: „Wszyscy wierni, zgodnie z własną pozycją, winni starać się prowadzić życie święte, przyczyniać się do wzrostu Kościoła i ustawicznie wspierać rozwój jego świętości”. Przywołany kanon potwierdza nauczanie Soboru o powszechnym powołaniu chrześcijan do świętości społecznej, czyli wspólnotowej i osobistej. Kolejny kan. 211 mówi o prawie i obowiązku współpracy wszystkich w przepowiadaniu zbawienia: „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”.

Przytaczane kanony kodeksowe ukazują nam rolę i uprzywilejowaną pozycję wiernych świeckich w strukturze Kościoła; mówią o tym, że są oni niejako wyznaczeni przez samego Boga do realizacji posłannictwa Kościoła poprzez własną świętość, a także przez wypełnianie obowiązków własnego stanu. Są również zaproszeni do czynnego i ofiarnego uczestnictwa w realizacji misji Kościoła, mogą zgłaszać własne inicjatywy, które służą podtrzymywaniu apostołskiej działalności. Tu jednak wymagany jest warunek, powinni na własne działania otrzymywać zgodę kompetentnej władzy kościelnej. Tę myśl wyraża treść kan. 216: „Wszyscy wierni, którzy uczestniczą w misji Kościoła, mają prawo, by przez własne inicjatywy, każdy zgodnie ze swoim stanem i pozycją, popierali lub podtrzymywali apostołską działalność. Żadna jednak inicjatywa nie może sobie przypisywać miana katolickiej, jeśli nie otrzyma zgody kompetentnej władzy kościelnej”²⁹. To wydaje się być oczywiste, pozytywne i zarazem konieczne. To, co powiedzieliśmy do tej pory, odnosi się także do uprzywilejowanej kategorii osób w Kościele misyjnym, jaką jest niezliczona rzesza katechistów.

IV. KATECHISCI – SZCZEGÓLNA KATEGORIA ŚWIECKICH W DZIAŁANIACH I POSŁANNICTWIE MISYJNYM KOŚCIOŁA

W encyklice Jana Pawła II *Redemptoris missio* czytamy: „Wśród ludzi świeckich, którzy stają się pracownikami ewangelizacji, w pierwszej linii znaj-

²⁹ Por. EN 59, 72: „Tak to czynna obecność świeckich w sprawach doczesnych osiąga swoje bardzo wielkie znaczenie. Wszakże nie należy zaniedbywać ani zapomnieć o innym aspekcie sprawy: świeccy bowiem mogą czuć się powołani do współdziałania ze swymi pasterzami w służbie dla wspólnoty kościelnej, dla jej wzrostu i żywotności, wybierając rozmaite postęgi, według łaski i charyzmatów, jakich im Pan raczy użyzyć”.

dują się katechiści. Bez nich nie byłyby pewnie powstały kwitnące dziś Kościoły. Także przy wzroście różnych form służby kościelnej i pozakościelnej, posługa katechistów jest zawsze konieczna i posiada szczególne cechy: katechiści są pracownikami wyspecjalizowanymi, bezpośrednimi świadkami, niezastąpionymi ewangelizatorami, stanowiącymi podstawową siłę wspólnot chrześcijańskich zwłaszcza w młodych Kościołach” (nr 73).

Ludzie świeccy szczególnie powołani są do tego, aby Kościół czynić obecny i aktywny w takich miejscach i takich okolicznościach, gdzie jedynie przy ich pomocy stać się on może solą ziemi. Tak oto każdy świecki na mocy samych darów, które otrzymał, staje się świadkiem i zarazem żywym narzędziem posłannictwa samego Kościoła „według miary daru Chrystusowego” (Ef 4,7). Oczywiście, że powyższa treść zaczerpnięta z Biblii jest uwypukleniem tej specyficznej kategorii osób w Kościele misyjnym, jakimi są katechiści, którzy dla wzrostu ovczarni dają swoje zdolności i pragnienie służby wraz z poświęceniem dla Chrystusa, nie żałując własnych sił i talentów, by Kościół powszechny mógł wzrastać w świecie.

Dodajmy, że „oprócz tego apostołatu, który jest zadaniem wszystkich chrześcijan, ludzie świeccy mogą być także powołani do braterskiej, bezpośredniej współpracy z apostołatem hierarchii, na wzór owych mężów i niewiast, co pomagali Pawłowi w głoszeniu Ewangelii wielce się trudząc w Panu”³⁰. Sobór Watykański II w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium* mówiąc o świeckich apostołach, ma na myśli szczególnie tych, których powołuje biskup, to znaczy udziela im misji kanonicznej³¹ w zależności od tego, jaką funkcję mają pełnić w Kościele na terytorium misyjnym, aby całkowicie mogli się poświęcić działalności apostołskiej³².

Świeccy winni być aktywni, aby skutecznie prowadzić swoje prace ku pomnażaniu dobra opartego na zamyśle Stwórcy; aktywność ta ma prowadzić do poprawy warunków pracy, rozwoju techniki, kultury, nowych technologii i cywilizacyjnych osiągnięć myśli ludzkiej dla dobra ogólnego wszystkich ludzi we wspólnym i sprawiedliwym udziale w wytwarzanych dobrach. Powinni być zdolnymi do zharmonizowania wszystkich wysiłków między sobą, dążąc do tego, aby w każdej sprawie zarówno o charakterze doczesnym, jak i o charak-

³⁰ Por. List św. Pawła do Filipian 4, 3; Zob. Misztal, *Powołanie*, s. 106-107.

³¹ Na temat misji kanonicznej i warunków jej otrzymywania od biskupa i innej kompetentnej władzy zob.: F. Lempa, *Misja kanoniczna i mandat do nauczania dyscyplin teologicznych w katolickich szkołach wyższych*, „Biuletyn” (Stowarzyszenia Kanonistów Polskich) 8(1998), nr 11, s. 49-70. Całość artykułu poświęcona jest misji kanonicznej udzielanej profesorom i wykładowcom na uniwersytetach i w szkołach wyższych; nie mówi nic o misji kanonicznej dla osób świeckich, takich jak na przykład katechiści. Podaje dość ciekawą definicję misji kanonicznej opracowanej przez A. G. Urru, który mówi, że misja kanoniczna jest upoważnieniem danym przez autorytet kościelny kompetentny w dziedzinie nauczania, s. 59.

³² Zob. KK 41; por. Misztal, *Powołanie*, s. 107.

terze duchowym i religijnym postępowali według chrześcijańskiego sumienia³³. Takimi cechami powinni charakteryzować się katechiści i kandydaci na tę funkcję w misyjnym Kościele.

Papież Jan Paweł II w adhortacji apostolskiej *Vita consecrata* pisze: „Jednym z owoców nauki o Kościele jako komunii było ukształtowanie się w ostatnich latach świadomości, że różne społeczności współtworzące go mogą i powinny połączyć siły, zachowując postawę współpracy i wymiany darów, aby owocniej uczestniczyć w jego misji. Przyczynia się to do stworzenia bogatszego i pełniejszego obrazu samego Kościoła, a zarazem pozwala skuteczniej podejmować wielkie wyzwania naszej epoki, dzięki harmonijnemu współdziałaniu różnych darów” (nr 54).

W kształtowaniu prawidłowo funkcjonującej wspólnoty eklezjalnej świeccy uczestniczą nie tylko przez aktywny i odpowiedzialny udział w życiu danej wspólnoty na przykład na terenie misyjnym, a więc przez dawanie swego niezastąpionego świadectwa, ale także przez odocze podejmowanie działań misyjnych wobec tych, którzy jeszcze nie wierzą, bo nie poznali Chrystusa, lub którzy nie żyją według wiary otrzymanej wraz z chrztem świętym³⁴. To właśnie charakteryzuje oddanego sprawie ewangelizacji katechistę.

Nowym pokoleniom świeccy winni ofiarować swój cenny i konieczny wkład w formie dzieła systematycznej katechezy. Nie tylko katechiści, ale wszyscy winni zdawać sobie sprawę z tego, że każdy ochrzczony ma prawo do nauki wiary, wychowania chrześcijańskiego i ludzkiego oraz stałego wspierania w wierze i w praktykowaniu życia chrześcijańskiego w duchu Ewangelii³⁵.

Istotnym i niezbywalnym wymogiem w misji niesienia Ewangelii ludziom spragnionych pokoju wewnętrznego i nadziei zbawienia, a przede wszystkim w *plantatio Ecclesiae*, który na tym nowym etapie pojawia się w młodych Kościołach, jest formacja, i to nie tylko kapłanów, misjonarzy diecezjalnych czy zakonnych, sióstr, ale także zaangażowanego laikatu, który swoją posługę oddaje na rzecz wzrostu misji³⁶. Współcześnie nie jest do utrzymania pogląd, że misje to „działalność mająca na celu szerzenie chrześcijaństwa w krajach niechrześcijańskich”. Jest to już działalność bogatsza, niż „nawracanie” kogokolwiek. „Misje są rzeczywistością stanowiącą jedną całość, ale zarazem złożoną, i są spełniane na różne sposoby”³⁷.

To właśnie członkowie lokalnej wspólnoty, mogą to być katechiści, są prawdziwym zaczynem Ewangelii (por. Mt 13, 33) i narzędziami Ducha Świętego; ich misją jest przenikanie własnej wspólnoty i wzięcie udziału w jej prze-

³³ Misztal, *Powołanie*, s. 111.

³⁴ Jan Paweł II, Posynodalna adhortacja apostolska *Christifideles laici*, nr 34.

³⁵ Tamże, nr 34.

³⁶ Tamże, nr 35.

³⁷ Zob. W. Wesoły, *Parafia misjonarska*, w: *Metody duszpasterzowania w różnych krajach świata. Sesja misyjno-pastoralna. Pięniężno 8-10.11.1991*, Pięniężno 1991, s. 16.

mianie w społeczność „drugich Chrystusów”. Prawdziwie znaczącymi uczestnikami procesu kontekstualizacji³⁸, czyli wejścia Ewangelii do wnętrza danej kultury, są członkowie lokalnych społeczności, jakkolwiek ważne by nie były pozamiejskowe władze, teolodzy, socjolodzy i misjonarze wysyłającego czy powszechnego Kościoła, szczególnie we wcześniejszych stadiach zakładania Kościołów. Jest to dosyć znamienne dla katechistów, którzy wywodzą się z własnej kultury. Oni ją najlepiej rozumieją i znają, dlatego łatwiej im przedstawić przyjętą treść Ewangelii, by przekazać ją swoim współmieszkańcom wioski czy szczepu. Prawdziwa ewangelizacja jest ostatecznie samoewangelizacją – to znaczy, że rozwiązania problemów duszpasterskich należy szukać u swojego ludu i ze swoim ludem³⁹.

Na temat katechistów wypowiedział się Sobór Watykański II, papież Paweł VI i Jan Paweł II. Chcemy, choć w krótkim zarysie, przedstawić charakterystykę posługi katechistów i wymogi, jakie przed nimi stawia prawo kanoniczne. W kan. 785 § 1 KPK na temat katechistów pracujących na misji czytamy: „Do realizacji dzieła misyjnego powinni być zaangażowani katechiści, a więc wierni świeccy odpowiednio przygotowani i wyróżniający się życiem chrześcijańskim. Pod kierownictwem misjonarza zajmują się oni przekazywaniem nauki ewangelicznej, organizowaniem życia liturgicznego i prowadzeniem akcji charytatywnej”. Analizując przytoczony kanon, możemy wyliczyć, jakie są przewidziane działania służebne zgodne z prawem Kościoła dla katechistów na misjach. Powinni to być świeccy dobrze do tej funkcji pastoralnej przygotowani, czyli wykształceni. Dziś trzeba to widzieć szerzej i na pewno chodzi tu o katechistów po specjalistycznych studiach i kursach w różnego rodzaju kolegiach teologicznych i biblijnych. Ważnym wymogiem jest wyróżniające się życie osobiste kandydata na katechistę. Taka osoba powinna kochać modlitwę, ukazywać jej potrzebę i wzbudzać ją w tych, do których formacji jest posłana przez Kościół. Często musi czytać Pismo święte, pogłębiać swoją wiedzę religijną i fachową, by prawidłowo i w duchu nauki Kościoła mogła uczyć katechezy osób jej powierzonych. Kanon mówi, że katechiści podlegają bezpośrednio misjonarzowi, czyli kapłanowi, w praktycznym wykonywaniu swoich obowiązków i zadań.

Katechiści są przeznaczeni do nauczania Ludu Bożego świętej nauki ewangelicznej, która zawarta jest w rocznym programie nauczania katechetycznego przewidzianego dla dzieci, młodzieży i dla dorosłych. Często właśnie oni są

³⁸ Zob. Kasprzak, *Organizacja działalności*, s. 107-131. Wskazana część opracowania poświęcona jest tematowi inkulturacji, inaczej kontekstualizacji, gdzie jest mowa o tym, że kontekstualizacja to powolny proces wejścia, zadomowienia się, przeniknięcia w kulturę treści ewangelicznych, aby kultura mogła w swych własnych symbolach i znakach wyrazić przyjętą Ewangelię. Jest to wzajemne przeniknięcie, jak gdyby wcielenie (tekstu) Ewangelii Chrystusowej w daną kulturę (kontekst).

³⁹ Zob. L. Lutzbetak, *Kościół a kultury. Nowe perspektywy w antropologii misyjnej* (przełożył S. Tokarski), Warszawa 1998, s. 85.

tłumaczami kazań, które misjonarze głoszą danej społeczności kościelnej. Powinni to wykonywać rzetelnie i poprawnie, zgodnie z intencją głoszącego kazanie. Innym i bardzo ważnym obowiązkiem katechistów w Kościele lokalnym jest organizowanie życia liturgicznego. Ten aspekt działalności misyjnej Kościoła na danym terenie jest bardzo zróżnicowany, w zależności od kraju czy nawet kontynentu. Dobrze się składa, jeśli katechista wywodzi się z danej wspólnoty parafialnej albo z danej wioski czy klanu. Wtedy rozumie zwyczaje i potrafi sprostać oczekiwaniom zgromadzonych wiernych na modlitwie lub nabożeństwie. Jeśli chodzi o nabożeństwa, którym katechista może przewodniczyć, to można tu wymienić nabożeństwa paraliturgiczne, jak nabożeństwa zwyczajowe, różaniec, jeśli jest przyjęty i praktykowany, drogę krzyżową, nabożeństwa maryjne i ku czci świętych; może organizować nabożeństwa eucharystyczne z Komunią świętą, gdy misjonarz wyjechał do innej stacji misyjnej i jest nieobecny dłuższy czas. Do tego jednak powinien mieć upoważnienie od biskupa danej diecezji, przekazane przez misjonarza. Katechista organizuje ponadto życie liturgiczne, to znaczy czuwa nad dobrym przygotowaniem mszy świętej, zabiega rzetelnie o to, by funkcje liturgiczne pełnili odpowiedni kandydaci. Jeśli to potrafi, przewodniczy również śpiewom i przygotowuje pieśni, które są przewidziane na daną okoliczność. Takimi okolicznościami mogą być: wizytacja biskupa, bierzmowanie, I Komunia święta, zawieranie małżeństwa, a także spotkania formacyjne dla wybranych osób do przedstawienia na funkcję lektora czy akolity; jak również różnego rodzaju święta i uroczystości w danej parafii.

Katechiście jako kolejne zadanie wyznaczone przez prawo kanoniczne przynależy sumienne zajmowanie się prowadzeniem akcji charytatywnych w danym Kościele lokalnym. Zależy to od możliwości i potrzeb danej wspólnoty eklezjalnej. Zagadnienie katechistów w aspekcie prawnym dopełnia fragment kan. 785 § 2: „Katechiści winni otrzymać formację w przeznaczonych do tego szkołach, a gdy takich nie ma, pod kierunkiem misjonarzy kapłanów. Formacja dla katechistów powinna obejmować oprócz zwykłych wykładów, również zajęcia z dziedziny misjologii oraz dialogu z innymi religiami”⁴⁰.

Godny uwagi jest kan. 229 § 2, który w swej dyspozycji kodeksowej stanowi: „[Świeccy] mają również prawo do zdobycia pełniejszej znajomości świętej nauki, wykładanej w kościelnych uniwersytetach czy fakultetach lub w instytucjach wiedzy religijnej, uczęszczając tam na wykłady i zdobywając stopnie akademickie”. A w § 3 wyprowadza wnioski: „Podobnie – zachowując jednak przepisy stawiające wymagania co do zdatności – mogą otrzymać od kompetentnej władzy kościelnej zlecenie nauczania świętej nauki”⁴¹. Powyższa norma

⁴⁰ Zob. F. Zapłata, *I Międzynarodowa Konferencja Katechistów Misyjnych. Sprawozdania i komunikaty*, „Collectanea Theologica” 29(1969), fasc. 4, s. 136.

⁴¹ Por. S. Kasprzak, *Misyjna formacja chrześcijan w świetle dokumentów Kościoła katolickiego*, w: *Historia et ius. Księga pamiątkowa ku czci Ks. Prof. Henryka Karbownika*, red. A. Dębiński, G. Górski, Lublin 1998, s. 580-581.

kodeksowa odnosi się także do katechistów, gdyż dla wykonywania swojej misji powinni otrzymać zlecenie od kompetentnej władzy kościelnej, czyli od biskupa diecezjalnego.

Katechista jest człowiekiem świeckim, który zależnie od potrzeb miejscowych otrzymuje specjalną misję, aby tych, którzy jeszcze nie znają nauki Chrystusa, a także wiernych prowadzić do poznania Chrystusa. Jego zadaniem jest pomoc przy rozbudowie wspólnoty chrześcijańskiej przez dawanie świadectwa o Chrystusie. Katechiście przypada w dziele misyjnym niezastąpiona rola. Jak oświadcza Sobór Watykański II: „w naszych czasach, kiedy odczuwa się brak kapłanów do głoszenia Ewangelii tak licznym wiernym i do wykonywania posługi duszpasterskiej, urząd katechistów posiada szczególne znaczenie, lecz przede wszystkim dlatego, że Kościół jest misyjny ze swej natury”⁴².

Katechista nie jest tylko zastępcą kapłana, lecz jest prawdziwym świadkiem Chrystusa we wspólnocie, do której należy i w której zamieszkuje. Jeżeli nie ma kapłana, bo chwilowo jest nieobecny, katechista może go zastąpić, ale tylko w ustalonym przez biskupa zakresie swoich kompetencji. Kongregacja Ewangelizowania Narodów ustaliła elementy formacji dla świeckich udzielających się na rzecz dzieła misyjnego, a w szczególności formację dla urzędu katechisty, który normalnie już funkcjonuje na terenach objętych misjami w Kościołach lokalnych.

Zostały wyróżnione: 1) Formacja ascetyczna – która przewiduje wzrost duchowy osadzony na fundamencie modlitwy, a także układanie własnego życia chrześcijańskiego i swojej rodziny według prawd ewangelicznych. 2) Formacja teologiczna – w tym wymiarze chodzi przede wszystkim o karmienie się słowem Bożym, uczestnictwo w liturgii, częstą Komunią świętą, zgodne życie z bliźnimi, życie problemami Kościoła i własnej społeczności eklezjalnej na danej misji, wierność autorytetowi nauczycielskiemu Kościoła.

Katechista ma za zadanie prowadzić ludzi do poznania i umiłowania Kościoła. Powinien charakteryzować się zrozumieniem praktyk religijnych w życiu codziennym. Powinien zachęcać do świadomego życia religijnego innych wiernych, wśród których zostało mu zlecone zadanie katechisty. Formacja katechisty, aby spełniała swoją rolę, powinna uwzględniać wszystkie aspekty życia społeczności, w której apostołuje. Katechista powinien do tego stopnia opanować język miejscowy, poznać dobrze obyczaje, mentalność, pragnienia, skłonności, tradycję, kulturę miejscową i problemy „swoich” ludzi, aby był w stanie pomagać im w ich trudnościach. Powinien również otrzymać w programie wykształcenia i formacji odpowiednie przygotowanie pedagogiczne⁴³. Kate-

⁴² Kongregacja Ewangelizowania Narodów o katechistach, tłum. B. Wodecki, „Collectanea Theologica” 44(1974), fasc. 2, s. 154 n.; por. D M 17 i 2; zob. K a s p r z a k, *Misyjna formacja*, s. 582.

⁴³ Kongregacja Ewangelizowania Narodów o katechistach, s. 154; Kongregacja Ewangelizowania Narodów o zadaniu misyjnym świeckich, tłum. W. Kowalak, „Collectanea Theologica” 44(1974), fasc. 1, s. 158-162. Dokument Kongregacji podaje warunki doboru odpowiedniej forma-

chiści, jako świeccy, poprzez osobisty przykład i własną działalność mogą wpływać bardzo pozytywnie na polepszanie stosunków pomiędzy wyznawcami różnych religii, jeśli takie znajdują się w danym Kościele lokalnym. Wydaje się, że jest to także ważny problem w aktywności misyjnej katechistów, bo do takich spotkań międzyreligijnych często dochodzi. Potrzeba wówczas partnerstwa, tolerancji, a często harmonijnej współpracy, jeśli jest to w ogóle możliwe. Katechiści mogą mieć również pozytywną rolę w tym względzie. „Dziś Kościół wszędzie żyje wśród ludzi wyznających różne religie”⁴⁴.

Podsumowując rolę i zadania katechistów w misyjnej działalności Kościoła, możemy wyróżnić następujące:

1. Oddziałują na wspólnotę, w której żyją i apostołują, szczególnym doświadczeniem miłości Bożej; znajomością Jezusa Chrystusa i Jego Ewangelii; przeżywają obecność i działanie Ducha Świętego;

2. Pielęgnują wśród miejscowych wiernych ducha wiary, są stale gotowi do nawracania się i innym zwracają na to uwagę; rozumieją powszechność zbawienia; mają wystarczającą wiedzę na temat powszechnego posłannictwa Kościoła;

3. Dają profetyczno-mesjanistyczne świadectwo oraz wykazują uniwersalną solidarność z wszystkimi⁴⁵, z całym Kościołem, a w szczególności otwierają się w „opcji na rzecz ubogich”; ukazują swoim życiem i pracą dla Kościoła szczególną świadomość wspólnej odpowiedzialności za Kościół i świat;

4. Dbają o wzrost duchowy parafian sobie powierzonych w Kościele lokalnym poprzez organizowanie spotkań formacyjnych, katechez, studiów i kursów; organizowanie apostołatu misyjnego, pastoralnego, katechetycznego i biblijnego; dbanie o informacje – wywieszanie gazetek ściennych, wydawanie biuletynu czy czasopisma lub informatora miejscowego Kościoła; zakładanie bibliotek parafialnych, szczególnie dla dzieci i młodzieży;

5. Organizują rekolekcje dla wiernych, msze święte dla różnych stanów; organizują skupienia i kręgi modlitewne; przyczyniają się do powstawania różnych pozytywnych ruchów religijnych, by budzić wyższą świadomość religijną i pobożność⁴⁶;

cji z uwzględnieniem wszelkich jej wymiarów i aspektów dla katechistów. Formacja dla nich przewidziana ma obejmować takie dziedziny, jak duchową, moralną, intelektualną, naukową, techniczną, pastoralną, muzyczną, kulturową i rozumienie zmysłu Kościoła w jego misji. Podkreślony został element bardzo istotny, wydaje się, a mianowicie potrzeba i ważność koordynacji prac wśród świeckich; por. Kasprzak, *Misyjna formacja*, s. 582.

⁴⁴ Jan Paweł II, *Christifideles laici*, nr 35.

⁴⁵ Wesoły, *Parafia*, s. 17; por. R. J. Schreiter, *Mission into the Third Millennium*, „Missiology: An International Review” 1990, vol. XVIII, nr 1, s. 3-12. Artykuł jest próbą ujęcia wizji przyszłości w dziele ewangelizacyjnej misji Kościoła. Autor zwraca uwagę na rzecz bardzo istotną, gdyż dotyczącą zmiany metod i myślenia w pracy Kościoła. Podkreśla potrzebę większej gorliwości w głoszeniu Ewangelii i wsłuchiwanie się w natchnienia Ducha Świętego (s. 6-7).

⁴⁶ Tamże, s. 17.

6. Organizują pielgrzymki dla dzieci, młodzieży i dorosłych, jeśli są na środki materialne;

7. Katechiści tubylcy spełniają nieocenioną rolę w powodzeniu i skuteczności pracy misyjnej, gdyż przez to, że lepiej rozumieją swój język i własną kulturę, trafniej i skuteczniej mogą być sami głosicielami Dobrej Nowiny; pomagają misjonarzom europejskim, wytyczając niejako drogę porozumienia misjonarzy z ich ziomkami. Odznaczają się nienagannymi obyczajami i odpowiednim zaznajomieniem z tajemnicami prawd chrześcijańskich, których sami mogą być głosicielami⁴⁷;

8. Katechiści pracują wraz z kapłanami nad wzrostem i rozwojem życia chrześcijańskiego wiernych w danej wspólnotcie;

9. Budzą w gminie ducha solidarności i współpracy ze wszystkimi;

10. Zwracają większą uwagę na formację i kształcenie elity, wspólnot podstawowych, niż na budowę szkół i kościołów czy innych przedsięwzięć. Inni wierni (np. autorzy różnych publikacji, wydawcy, nauczyciele, lekarze, kierownicy zespołów gospodarczych i robotniczych, nauczyciele religii, członkowie bractwa nauczania chrześcijańskiego) mogą pełnić podobną rolę, co katechiści, przez swoje mówione czy pisane słowo i przez przykład własnego życia⁴⁸.

Sprawa katechistów jest jedną z najważniejszych i dlatego biskupi misyjni winni wydać, którzy jeszcze tego nie uczynili, odpowiednie przepisy szkoleniowe dla katechistów⁴⁹.

V. DOZWOLONE MINISTERIA WYKONYWANE W KOŚCIELE PRZEZ ŚWIECKICH

Spośród posług świeckich wymieńmy dwie podstawowe, ustanowione na mocy przepisów liturgicznych: posługę lektora i akolity. Istnieje też posługa nadzwyczajnych szafarzy komunii eucharystycznej oraz osób odpowiedzialnych za różne formy kościelnej działalności, poczynając od „katechistów”, ale trzeba też wymienić animatorów modlitwy, śpiewu i liturgii; przewodniczących kościelnych wspólnot podstawowych i grup biblijnych; tych, którzy zajmują się dziełami miłosierdzia, administratorów dóbr kościelnych; kierowników różnych grup apostołskich; a także nauczycieli religii w szkołach⁵⁰. Świeccy

⁴⁷ Kasprzak, *Organizacja działalności*, s. 223.

⁴⁸ Dokument Kongregacji Ewangelizowania Narodów o katechistach, s. 153.

⁴⁹ Zob. Zapłata, *I Międzynarodowa Konferencja*, s. 135-136.

⁵⁰ Jan Paweł II, *Redemptoris missio*, nr 74; Jan Paweł II, *Duch Święty – źródło charzmatów i posług*, „L'Osservatore Romano” (wyd. polskie) 1999, nr 1(209), s. 39.

pełnią swe zadania często indywidualnie. Na podstawie przynależności do Ludu Bożego Sobór ukazuje potrzebę włączenia świeckich również w zorganizowaną działalność apostołską całej wspólnoty kościelnej i wzywa ich do współpracy z hierarchią oraz do podjęcia współodpowiedzialności za realizowanie przez Kościół jego posłannictwa pastoralnego⁵¹.

Jako ministeria świeckich chrześcijan Sobór wymienia: strzeżenie życia ludzkiego⁵², pracę nauczycielską w szkołach i uniwersytetach⁵³, głoszenie wiary, współdziałanie w posłudze Słowa⁵⁴, pracę katechistyczną⁵⁵, funkcje liturgiczne⁵⁶, udział w organizacjach katolickich i stowarzyszeniach⁵⁷.

§ 2 kan. 228 brzmi: „Świeccy odznaczający się odpowiednią wiedzą, roztropnością i uczciwością, są zdolni do tego, by jako biegli lub doradcy świadczyli pomoc pasterzom Kościoła, także w radach działających zgodnie z przepisem prawa”. Katolicy świeccy, jeśli odpowiadają wymogom kanonicznym, mogą być dopuszczeni do pełnienia niektórych urzędów i zadań kościelnych. Jest to równoznaczne z dopuszczeniem ich do udziału we władzy jurysdykcyjnej. Świeccy mogą działać na podstawie ogólnego pozwolenia prawodawcy, a także kompetentnych przełożonych kościelnych. Przykładem realizacji przepisu zawartego w kan. 228 § 1 i 2 są przepisy zezwalające wiernym świeckim – zarówno mężczyznom, jak i kobietom – na pełnienie funkcji sądowych związanych z nimi, mianowicie: sędziego (kan. 1421 § 2), asesora (kan. 1424), audytora, który przesłuchuje strony i świadków w procesie małżeńskim, a także zbiera inne dostępne rodzaje materiałów dowodowych (kan. 1428 § 2), promotora sprawiedliwości i obrońcy węzła małżeńskiego (kan. 1435), notariusza (kan. 1437 § 1)⁵⁸, pełnomocnika sądowego i adwokata (kan. 1438), postulatora w procesie beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym⁵⁹.

Wpływ na dopuszczenie wiernych świeckich do czynnego udziału w kościelnej władzy jurysdykcyjnej (rządzenia) miało postanowienie Soboru Watykańskiego II: „Ludzie świeccy mogą być także powoływani w różny sposób do bardziej bezpośredniej współpracy z apostołatem hierarchii, na wzór owych

⁵¹ KK 33; KL 28; DA 1, 10, 20; por. M. Straszewicz, *Funkcje świeckich we wspólnotie Kościoła w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II*, „Studia Theologica Varsoviensia” 16(1978), nr 1, s. 113-123.

⁵² KDK 51.

⁵³ DWCH 8.

⁵⁴ KO 25; DA 6; DM 20; DWCH 7. Na temat zaangażowania w dzieło misyjne Kościoła: DM 23-26.

⁵⁵ DM 15 i 17.

⁵⁶ KL 29.

⁵⁷ DA 22; por. Straszewicz, *Funkcje świeckich*, s. 116-117.

⁵⁸ Wyjątek stanowi dyspozycja zawarta w kan. 483 § 2: „Kancelarz i notariusze winni być osobami o nieposzlakowanej opinii i ponad wszelkim podejrzeniem. W sprawach, w których opinia kapłana może być narażona na niebezpieczeństwo, notariuszem winien być kapłan”.

⁵⁹ Pawluk, *Prawo kanoniczne*, s. 49.

mężów i niewiast, co pomagali Pawłowi w głoszeniu Ewangelii, wielce się trudząc w Panu. Ponadto zdadni są do tego, aby hierarchia przybierała ich do pomocy w wykonywaniu pewnych zadań kościelnych służących celowi duchowemu”⁶⁰. A oto inne zadania i urzędy dozwolone przez prawo, które mogą pełnić wierni świeccy:

1. Kanclerz kurii i notariusz diecezjalny. Według CIC z 1917 r., can. 372 kanclerzem musiał być kapłan, a notariuszami mogli być wierni świeccy (can. 373 § 3). Przepisy Kodeksu Jana Pawła II podają tylko jedno ograniczenie w tej materii: „W sprawach, w których opinia kapłana może być narażona na niebezpieczeństwo, notariuszem winien być kapłan” (kan. 483 § 2). Poza tym wyjątkiem funkcje kanclerza i notariusza mogą być powierzone świeckim. To są oczywiście pozwolenia prawne, ale faktycznie zdarzają się tylko sporadycznie⁶¹.

2. Ekonom diecezjalny. Dawne prawo nie przewidywało urzędu ani pozwolenia na zajmowanie tego urzędu przez osoby świeckie. Jednak wiele diecezji faktycznie go wprowadziło, nadając mu przeważnie tytuł „Prokurator Mitry”. Obowiązujący KPK ujmuje ten urząd jako obowiązkowy, nie rezerwując go wcale duchownym: będzie mogła zajmować i pełnić go osoba świecka⁶².

3. Członek rady do spraw ekonomicznych. Dawny Kodeks przewidywał możliwość udziału świeckich w tego typu radzie, jakże ważnej dla diecezji i biskupa diecezjalnego, stwierdzając wyraźnie: „Duobus vel pluribus viris idoneis” (can. 1520 § 1), co wykluczało oczywiście kobiety. Obowiązujący Kodeks w kan. 492 § 1 mówi ogólnie o „wiernych”, jako członkach rady do spraw ekonomicznych w diecezji. Można przypuszczać, że ustawodawca kościelny dał tu miejsce także laikom⁶³.

4. Członek diecezjalnej rady duszpasterskiej. Jest ona owocem zmagani soborowych nad rolą świeckich w Kościele, by mogli oni stać się bardziej czynni i odpowiedzialni w strukturach eklesjalnych. Są regiony świata, gdzie świeccy są bardzo mocno zaangażowani w tego typu radach. Można przywołać Papuę Nową Gwineę, Amerykę Łacińską i inne. Prawodawca uczynił coś więcej, a mianowicie podkreślił w sposób bardzo znaczący i odpowiedni konieczność udziału osób świeckich w radzie duszpasterskiej i w radzie parafialnej. Jest to jak gdyby nakaz dyspozycji prawnej⁶⁴.

⁶⁰ Konstytucja soborowa *Lumen gentium*, nr 33.

⁶¹ A m a r a l, *Świeccy*, s. 33.

⁶² P a w l u k, *Prawo kanoniczne*, s. 49 i 232-236.

⁶³ A m a r a l, *Świeccy*, s. 33; kan. 492 § 1: „W każdej diecezji należy ustanowić Radę do spraw ekonomicznych, na czele której stoi biskup lub jego delegat, składającą się z trzech przynajmniej wiernych, biegłych w sprawach ekonomicznych, znających dobrze prawo cywilne i odznaczających się prawością. Nominację otrzymują od biskupa”.

⁶⁴ A m a r a l, *Świeccy*, s. 34; kan. 512 § 1: „Rada duszpasterska składa się z wiernych, pozostających w pełnej wspólnocie z Kościołem katolickim, tak duchownych, jak członków instytucji

5. Członek synodu partykularnego. Dawna dyspozycja zacieśniła udział w soborach powszechnych i synodach partykularnych do osób duchownych i niektórych zakonników (CIC, can. 282). Obecnie prawodawca kościelny ten zakres angażowanych osób w synod znacznie poszerzył. Umieścił wśród nich także świeckich⁶⁵.

6. Nadzwyczajny szafarz chrztu, Eucharystii, kwalifikowany świadek małżeństwa. Są to innowacje prawne, przyjęte przez prawodawcę w kanonach: 231 § 1; 910 § 2; 1112⁶⁶. Szafarzem nadzwyczajnym Komunii świętej jest akolita oraz wierny, wyznaczony zgodnie z kan. 230 § 3⁶⁷. Wynika z tego, że prawodawca dozwala osobom świeckim udzielania Komunii, z tym jednak, że muszą zaistnieć odpowiednie okoliczności.

Gdyby chodziło o warunki zwyczajne, tego już prawodawca tak wyraźnie nie interpretuje. Kanon 1112 w § 1 stanowi: „Gdzie nie ma kapłanów i diakonów, biskup diecezjalny, uzyskawszy – po wcześniejszej pozytywnej opinii Konferencji Episkopatu – zezwolenie Stolicy Apostolskiej, może delegować świeckich do asystowania przy zawieraniu małżeństw”. Bardzo istotny jest również § 2: „Należy wybrać odpowiedniego świeckiego, który potrafi przygotować nupturientów i właściwie odprawić liturgię zawierania małżeństwa”. Z tego przepisu widzimy, że ustawodawca kościelny jest dość liberalny, gdyż dozwala również laikowi być świadkiem kwalifikowanym przy wyrażaniu zgody małżeńskiej przez kontrahentów⁶⁸.

7. Animator działalności duszpasterskiej w realiach parafii. Kanon 517 § 2 pozwala, by w przypadku braku kapłanów, biskup diecezjalny powierzył pieczę i troskę duszpasterską za daną parafię laikowi lub wspólnocie osób (*personae sacerdotali caractere non insignite aut personarum communitati*) z zastrzeżeniem, iż ustanowi jakiegoś kapłana mającego władzę i uprawnienia proboszcza

życia konsekrowanego i przede wszystkim świeckich, wyznaczonych na sposób określony przez biskupa diecezjalnego”; § 2: „Do Rady duszpasterskiej należy dobrać wiernych w ten sposób, żeby jej skład był rzeczywistym odzwierciedleniem całej części Ludu Bożego, stanowiącego diecezję, z uwzględnieniem różnych regionów diecezji, warunków społecznych i zawodowych oraz udziału, jaki osoby pojedyncze lub zrzeszone mają w apostołstwie”; § 3: „Do Rady duszpasterskiej należy dobrać tylko tych wiernych, którzy odznaczają się pewną wiarą, dobrymi obyczajami i roztropnością”; por. Michalik, *Apostolstwo*, s. 58.

⁶⁵ Kan. 443 § 4: „Na synody partykularne mogą być także wezwani, ale z głosem jedynie doradczym, przebiterzy oraz inni wierni, ale w liczbie nie przekraczającej połowy tych, o których w §§ 1-3”.

⁶⁶ Kan. 231 § 1: „Świeccy, którzy na stałe lub czasowo poświęcają się posłudze Kościoła, obowiązani są zdobyć odpowiednią formację potrzebną do właściwego wykonywania swego zadania, by ją spełniali świadomie, umiejętnie i pilnie”.

⁶⁷ Kan. 230 § 3: „Tam, gdzie to doradza konieczność Kościoła, z braku szafarzy, także świeccy, chociażby niebyli lektorami lub akolitami, mogą wykonywać pewne obowiązki w ich zastępstwie, mianowicie: posługę słowa, przewodniczyć modlitwom liturgicznym, udzielać chrztu, a także rozdáwać Komunię świętą, zgodnie z przepisami prawa”.

⁶⁸ Amarał, *Świeccy*, s. 34.

na tę parafię. Dawne przepisy prawa kanonicznego nie знаły tego rodzaju posługi. Jest to oczywiście *novum*⁶⁹.

8. Cenzorzy ksiąg. Dawniej cenzorami kościelnymi ksiąg mogli być tylko duchowni. Było to oczywiście uzasadnione na owe czasy. Prawo postanawiało jednoznacznie (can. 1391 CIC): „ex utroque clero”. Obecnie sytuacja się zmieniła, choć często cenzorami są nadal tylko duchowni. Aktualny stan prawny na temat cenzorów jest ujęty w przepisie kan. 824 § 1, który podaje następującą dyspozycję: „Jeśli inaczej nie postanawia się, ordynariuszem miejsca, którego należy prosić o zezwolenie lub aprobatę na wydanie ksiązek kanonów niniejszego tytułu, jest własny ordynariusz miejscowy autora albo ordynariusz miejsca wydania ksiązek”. Cenzorami mogą być dziś odpowiedni świeccy, ale upoważnieni i zamianowani przez biskupa diecezjalnego.

9. Sędzia diecezjalny. Dawne prawo zastrzegало tę funkcję tylko duchownym. Jednak już w roku 1971 papież Paweł VI w motu proprio *Causas matrimoniales* dozwolił, aby Konferencje Episkopatu wyznaczały sędziów świeckich. Nie mogły nadal pełnić tej funkcji kobiety. Ograniczenie to podtrzymywały pierwsze projekty nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego z lat 1976 i 1980. Tekst z 1982 r. używa ogólnego określenia „laicy”, obejmującego mężczyzn i kobiety. Tekst ten znalazł się w kan. 1421 § 2. Wprowadzono jednak jedno zastrzeżenie, że sędzia świecki zostaje dopuszczony tylko w przypadku kolegium sędziowskiego. Swoje zadania może spełniać tylko u boku innych sędziów, którymi są duchowny kapłan lub diakon⁷⁰.

10. Rzecznik sprawiedliwości (promotor) i obrońca węzła. Dawniej musieli to być kapłani (CIC, can. 1589). W obowiązującym prawie kanonicznym ustawodawca pozwala na pełnienie tej funkcji także świeckim (kan. 1435). Jego dyspozycja jest następująca: „Nominacja rzecznika sprawiedliwości i obrońcy węzła należy do biskupa diecezjalnego. Mają to być duchowni lub świeccy dobrego imienia, doktorzy lub licencjaci prawa kanonicznego, wypróbowani w roztropności i gorliwości o sprawiedliwość”.

11. Członkowie synodu diecezjalnego. Według dawnego prawa (can. 358) na synod mogli być powoływani duchowni, kapłani i wyżsi przełożeni zakonni. W świetle normy kodeksowej w kan. 463 § 1 p. 5 i § 2, również mogą być

⁶⁹ Tamże; kan. 517 § 2: „Gdyby na skutek braku kapłanów, biskup diecezjalny doszedł do wniosku, że do współdziałania w trosce o pasterzowanie parafią należy dopuścić diakona lub jakąś inną osobę nie mającą święceń kapłańskich, albo jakąś wspólnotę osób, to powinien ustanowić jakiegoś kapłana, który by posiadając władzę i uprawnienia proboszczowskie, kierował działalnością pasterską”. Takie przypadki zdarzają się na terenach misyjnych, gdzie Kościół rodzimy boryka się jeszcze z brakiem kapłanów i misjonarzy.

⁷⁰ Kan. 1421 § 2: „Konferencja Episkopatu może zezwolić, by sędziami mogli być ustanowieni także świeccy, spośród których w razie konieczności jeden mógłby być powołany celem stworzenia kolegium”. Na pewno nie może być tak, aby trzech świeccy byli sędziami i tworzyli kolegium; zob. A m a r a l, *Świeccy*, s. 34.

zwołane na synod diecezjalny osoby świeckie. Mają wtedy głos czynny, gdyż mogą omawiać sprawy poruszane w czasie obrad synodalnych (kan. 465)⁷¹. Powoływanie świeckich do udziału w synodach stało się praktycznie we współcześnie istniejącym Kościele czymś normalnym; zwłaszcza gdy mamy do czynienia z ludźmi bardzo wartościowymi i mogącymi udzielić cennych sugestii ze swego doświadczenia dla synodalnych obrad. Do udziału w synodzie takie osoby świeckie są powoływane przez biskupa diecezjalnego.

12. Posługiwanie świeckich. Stałe posługi lektora i akolity mogą być powierzone wiernym świeckim, ale wyłącznie mężczyznom według przepisu dyspozycji kan. 230. Wiemy z doświadczenia Kościoła powszechnego na całym świecie, że prawo partykularne może podejmować decyzje, i praktycznie także kobiety są na przykład szafarzami nadzwyczajnymi Komunii świętej i służą jako ministrantki również w czasie celebracji liturgii Kościoła. Można spotkać taką praktykę w Anglii i Niemczech, jak również w wielu parafiach w Polsce.

13. Sędzia asesor. Aktualny kan. 1424 stwierdza, że sędzia jednoosobowy może sobie dobrać w procesie „dwóch asesorów duchownych lub świeckich”, by byli dla niego pomocą. Według norm dawnego prawa kanonicznego musieli to być księża, duchowni (CIC, can. 1574-1575)⁷².

14. Sędziowie audytorzy. Kanon 1428 obowiązującego Kodeksu pozwala sędziemu diecezjalnemu indywidualnemu lub kolegialnemu dobrać sobie „audytora” w celu przeprowadzenia instrukcji sprawy. Do jego obowiązków i zadań należy przesłuchać strony i świadków, zebrać materiał dowodowy z innych źródeł: z dokumentów, oględzin, wywiadu, ekspertyzy biegłych sądowych i innych, jakie tylko są możliwe⁷³.

15. Adwokat kościelny i prokurator sądu kościelnego. Już CIC dopuszczał „laików” do wykonywania tych funkcji. Zdaniem niektórych kanonistów funkcji adwokata nie mogły wykonywać kobiety. Dziś sprawa adwokatów w sądownictwie kościelnym jest, jak na razie, zawieszona, jeśli chodzi o szerokie zastosowanie. Choć zdaniem niektórych jest to urząd w Kościele współczesnym bardzo potrzebny. Stolica Święta na ten temat milczy.

⁷¹ Kan. 463 § 1 p. 5: „Wierni świeccy, także członkowie instytucji życia konsekrowanego, wybrani przez radę duszpasterską, w sposób i w liczbie do określenia przez biskupa diecezjalnego; albo – tam, gdzie nie ma tej rady – w sposób oznaczony przez biskupa diecezjalnego”. Kan. 465: „Wszystkie zaproponowane tematy powinny być poddane swobodnemu omówieniu przez członków na sesjach synodalnych”. Chodzi tutaj także o udział w dyskusji świeckich reprezentantów. We współczesnym Kościele mogą to być wierni świeccy, którzy są np. posłami.

⁷² Kan. 1424: „Sędzia jednoosobowy w każdej sprawie może sobie dobrać dwóch asesorów, duchownych lub świeckich o sprawdzonym życiu, by mu pomagali”.

⁷³ A m a r a l, *Świeccy*, s. 35; kan. 1428 § 2: „Do sprawowania funkcji audytora biskup może zatwierdzić duchownych lub świeckich, odznaczających się dobrymi obyczajami, roztropnością i wiedzą”. Mogą być nimi świeccy, ale roztropni, o dobrych obyczajach, którzy cieszą się poważaniem i dobrą sławą.

Można podsumować tę bardzo obfitą w treść sekcję materiału na temat „ministeriów świeckich” w Kościele zdaniem, że wierny Duchowi Świętemu Kościół potrafi przekazać laikatowi pełnię możliwości realizowania jego misji przez ich własny, czynny i ochoczy udział⁷⁴. Należy podkreślić, że wierni świeccy nie wykonują władzy jurysdykcyjnej w Kościele autonomicznie, lecz w celu niesienia pomocy tym, którzy ją piastują z racji przyjętych święceń⁷⁵. Jest to wybitnie działanie pomocnicze.

THE LAY CATECHIST PERFORMING THE MINISTRIES
OF THE LATIN CHURCH ON MISSION
ACCORDING TO CANON LAW

S u m m a r y

The author intended to show the essence of the catechists' job on missions, explaining their role in fulfilling the mission of the Church towards the world and the evangelized nations. The lay people are deeply committed to the work of evangelization and this is, undoubtedly, one of the conditions for the Church to grow in the contemporary world. Canon law provides many forms of this commitment. The church legislator stresses, however, that the lay people – although their contribution to the work of evangelization is hardly overestimated – cannot completely substitute the clergymen. To minister in the Catholic Church in many cases requires priestly vows.

Addressing this issue, the author starts from the presentation of the concept „catechist” and shows the dignity of the lay believers in the Church and their position according to canon law. Then he presents catechists as a special category of lay people in the activities and mission of the Church. The final part of the study lists the permitted ministries performed by the laity in the Church.

Translated by Jan Kłós

⁷⁴ A m a r a l, *Świeccy*, s. 35.

⁷⁵ P a w l u k, *Prawo kanoniczne*, s. 49; kan. 274 § 1: „Tylko duchowni mogą otrzymać urzędy, do wykonywania których wymaga się władzy święceń albo kościelnej władzy rządzenia”. Jeśli chodzi o świeckich, to na zasadzie udzielenia im pozwolenia przez kompetentną władzę kościelną mogą wykonywać powierzone im urzędy i funkcje, czyli ministeria.

ARTUR MIZIŃSKI
Lublin

L'IRROGAZIONE O LA DICHIARAZIONE DELLE PENE CANONICHE SECONDO LA PROCEDURA AMMINISTRATIVA

I. INTRODUZIONE

Il nuovo codice di diritto canonico non ha, come del resto neppure il precedente, un processo penale autonomo e distinto dal processo tipo contenzioso; il carattere non autonomo del processo penale consente di ritenere un'identità di criteri direttivi, anche in virtù del rinvio operato dal can. 1728. Giusta cui, salve le disposizioni dei canoni attinenti allo svolgimento del processo, nel giudizio penale devono essere applicati, se non vi si oppone la natura della cosa, i canoni sui giudizi in generale e sul giudizio contenzioso ordinario, osservate le norme speciali per le cause riguardanti il bene pubblico.

Le norme specifiche dell'attuale processo penale canonico, incluse nella parte IV del libro VII, comprendono tre capitoli: l'indagine previa; lo svolgimento del processo; l'azione contenziosa per il risarcimento dei danni. I suddetti tre capitoli, anche se appartengono alla stessa parte, indicano tre diverse tappe del procedimento penale, inteso come l'insieme degli strumenti tecnici per l'applicazione della giustizia. Così visto, il procedimento inizia con l'indagine previa di carattere amministrativo. Essa è preliminare al processo *in sensu stricto*, in quanto, quest'ultimo ha inizio con la presentazione da parte del Promotore di giustizia del libello di accusa al giudice competente e la successiva citazione dell'indiziato (nel caso di processo penale giudiziale) o con la notifica delle accuse e delle prove all'indiziato da parte dell'Ordinario (nel caso del processo penale amministrativo).

Le disposizioni del codice evidenziano la natura strumentale del processo penale, che si pone come un mezzo ultimo nelle mani dell'Autorità competente (l'Ordinario) per la salvaguardia attenta e sollecita dei diritti della comunità nella contestuale tutela dei diritti dell'imputato.

Lo spirito del diritto penale che traspare dalla normativa si evidenzia nell'ampia discrezionalità lasciata all'Ordinario e non soltanto nell'applicazione

delle pene, diritto sostantivo penale (cfr. can. 1339, 1341, 1345, 1346, 1348, 1350), ma anche nella parte processuale di questo, lasciando a costui la scelta della procedura da seguire (cfr. can. 1718, 1720, 1721) o la possibilità di ulteriore intervento durante lo svolgimento del processo stesso (cfr. can. 1722, 1724).

Il CIC'83 afferma il principio (cfr. can. 1341) che nessuna pena canonica *ferendae sententiae* può essere irrogata o una *latae sententiae* dichiarata senza un processo giudiziale o amministrativo (*nulla poena sine processu*). La necessità del procedimento¹ probatorio viene motivata in questo caso non soltanto dal diritto positivo ma anche da quello naturale, in quanto esso esige che sia provata l'imputabilità dell'accusato prima dell'applicazione della pena allo stesso. Inoltre la necessità di prova dell'infrazione della legge penale commessa in modo doloso o colposo da parte del soggetto, è anche un postulato proveniente dal principio di giustizia che sta alla base dell'applicazione di qualsiasi pena². La necessità dell'esistenza della fase probatoria prima dell'irrogazione o dichiarazione della pena viene sancita anche dal legislatore nella normativa dei can. 1342 § 2 e 1718 § 1 n. 3. Questa è la prima volta nella storia del diritto canonico che una vera pena, intesa in senso tecnico, non può essere comminata o dichiarata senza un processo; giudiziale o quello stragiudiziale. Vi sono anche ora le pene cosiddette *latae sententiae* che si contraggono automaticamente appena commesso il delitto ma anche queste, affinché abbiano non soltanto alcuni ma tutti, i loro effetti, devono essere dichiarate e per dichiararle è necessario istituire il processo, giudiziario o stragiudiziario, secondo le pene³.

Tenendo presente la normativa data dal vigente codice si deve dire che l'irrogazione o dichiarazione della pena, nel caso del delitto commesso, non avvengono in modo assolutamente necessario ma al contrario, la pena può essere dichiarata o irrogata solo quando altri mezzi, che mirano a ottenere gli scopi ai quali in fine si vuol arrivare applicando la pena al delinquente, siano insufficienti (cfr. can. 1341). L'Autorità competente, dopo aver constatato l'insufficienza dei mezzi pastorali, arriva alla decisione di dover applicare la pena⁴. Una volta che l'Ordinario ha deciso, sulla base del can. 1341, di

¹ Il procedimento penale a cui si fa riferimento viene considerato come l'insieme dei mezzi tecnici per applicare la giustizia. Esso racchiude in sé, non soltanto il processo *in sensu stricto* (giudiziale o amministrativo) *ad poenas applicandas* ma, ancora prima, l'indagine previa, l'ammonizione fraterna, la riprensione e altre vie dettate dalla sollecitudine pastorale.

² Cfr. M. Myrcha, *Prawo karne. Komentarz do piątej księgi Kodeksu Prawa Kanonicznego*, vol. II, *Kara*, parte 1, *Przepisy ogólne*, Warszawa 1960, p. 243.

³ Cfr. A. Calabrese, *La procedura stragiudiziale penale*, in: AA.VV., *I procedimenti speciali nel diritto canonico* (Studi giuridici, XXVII), Città del Vaticano 1992, p. 267.

⁴ Cfr. J. Syryjczyk, *Niektóre gwarancje sprawiedliwego wymiaru kar w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne” 34(1991), n. 3-4, p. 148; V. De Paolis, *L'applicazione della pena canonica*, „Monitor ecclesiasticus” 114(1989), p. 70; G. Di Mattia, *Pena e azione pastorale nel diritto penale della Chiesa*, „Monitor ecclesiasticus” 114(1989), pp. 52-53; V. De

avviare il processo, egli deve stabilire anche, in base al can. 1342, se percorrere la via amministrativa o quella giudiziale. Il can. 1720 offre la normativa per il processo amministrativo e poi si passa a regolare il processo penale giudiziale (cfr. can. 1721-1729).

Analizzando le norme date dal legislatore nel Codice non è difficile notare che queste danno la preferenza alla procedura giudiziale riguardo a quella stragiudiziale nell'irrogare o dichiarare le pene canoniche, in quanto permette di garantire in modo adeguato il diritto alla difesa; di accumulare, mediante l'acquisizione giudiziale delle prove, maggiore certezza morale sull'esistenza o meno del delitto; di valutare accuratamente le circostanze del delitto e l'imputabilità del suo autore; di precisare il grado di contumacia del delinquente e la sua condizione e situazione; di determinare il grado di *damnum sociale* causato dal delitto; di applicare con senso veramente pastorale, alla luce dei diversi elementi e circostanze, la pena più giusta e conveniente; e, infine, di dimostrare che, nell'amministrazione della giustizia, anche di fronte alle gravi e scandalose azioni che presuppongono i delitti, la Chiesa agisce con serio impegno e imparzialità, senza lasciare spazio all'arbitrarietà e all'improvvisazione⁵. Dare preferenza alla via giudiziale non significa disprezzare quella amministrativa, seguendo la quale, si devono anche osservare le norme che riguardano la difesa dell'accusato e la considerazione delle circostanze esimenti o attenuanti o anche delle stesse circostanze aggravanti.

La preferenza data al processo penale giudiziario, come quello che offre maggiori garanzie, è dovuta prima di tutto alla natura contraddittoria di esso, alla necessità della precisa osservanza della procedura prescritta, alla distinzione netta tra l'organo giudiziario e le parti in causa, all'imparzialità del giudice e, infine, alla necessaria presenza dell'avvocato (patrono), allo scopo della difesa dei diritti dell'accusato. A differenza di quanto è stato detto riguardo al processo penale giudiziario, in quello amministrativo l'Ordinario diventa attore e „giudice” che, con grande discrezionalità, procede allo scopo di applicare la pena, senza dover osservare la procedura fissa, tranne quanto viene prescritto dal can. 1720; l'accusato, invece, in base al silenzio della normativa codiciale da solo deve difendere i suoi diritti. Nonostante questo, anche nel processo amministrativo, all'accusato deve essere concesso pieno diritto alla difesa fatta personalmente o tramite l'avvocato e l'Ordinario, prima di emanare il decreto definitorio, in base alle prove raccolte, deve arrivare alla certezza morale, riguardo alla colpevolezza del delinquente.

Paolis, *Il processo penale nel nuovo codice*, in: AA.VV., *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani* (a cura di Z. Grochowski - V. Cárcel Ortí), Città del Vaticano 1984, pp. 484-485.

⁵ Cfr. J. Sanchis, *L'indagine previa al processo penale (cann. 1717-1719)*, in: AA.VV., *I procedimenti speciali nel diritto canonico* (Studi giuridici, XXVII), Città del Vaticano 1992, pp. 261-262.

II. L'INDAGINE PREVIA

La normativa del vigente codice riguardo al primo stadio del procedimento penale canonico, cioè all'indagine previa (cfr. can. 1717-1719), si trova sotto il titolo „*De processu poenali*”. Non dovrebbe, dunque, esistere alcun dubbio che, nella normativa vigente, come era anche nella precedente (can. 1939-1946 del CIC'17, che erano sotto il Titolo XIX del Libro IV „*De processibus*” con il nome „*De iudicio criminali*”), l'indagine previa costituisca la parte integrale del procedimento penale canonico, visto come l'insieme dei mezzi tecnici per l'applicazione della giustizia.

1. LA NOZIONE DI INDAGINE PREVIA

Il processo penale ecclesiastico si svolge in due fasi legate tra loro, ma perfettamente distinte: l'indagine preliminare (*praevia investigatio*) e il processo vero e proprio (*sensu stricto*), di carattere amministrativo o giudiziale.

La prima fase è diretta ad accertare in forma riservata la fondatezza degli indizi di delitto gravanti su una persona. E' una misura di prudenza, oltre che di giustizia. La seconda, invece, (il processo vero e proprio di carattere amministrativo o giudiziario), nella quale si svolge l'istruttoria formale e si emette il decreto o la sentenza di condanna oppure di assoluzione, tende all'applicazione della pena⁶.

L'inizio del processo penale canonico è appropriato, se esiste probabilità di applicare la pena all'autore dell'azione descritta nel can. 1321 § 1-2. L'opportunità del processo giustifica la probabilità che alla base di esso si trovi motivata e prudente l'ipotesi della punizione inevitabile dell'autore, come *ultima ratio*. Definitivamente l'opportunità del processo penale (in concreto), costituirà il risultato dell'indagine previa (can. 1717 § 1). Quest'ultima è un procedimento penale preparatorio, fatto a norma di legge, allo scopo di dimostrare la fondatezza del fatto delittuoso e le circostanze nelle quali è stato commesso e, infine, la fondatezza dell'imputabilità del soggetto. Fuori del caso previsto nel can. 1717 § 1, l'indagine previa diventa la condizione necessaria per inizio del processo penale per irrogazione della pena *ferendae sententiae* o per la sua dichiarazione nel caso di una pena *latae sententiae*.

L'indagine previa, cioè, quella fatta a norma di legge, allo scopo di scoprire il delitto e il suo autore⁷, analizzata in se stessa, senza fare riferimento al

⁶ Cfr. L. Chiappetta, *Il codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, vol. II, Napoli 1988, pp. 771-772.

⁷ Cfr. T. Pawluk, *Kanoniczny proces karny*, Warszawa 1978, p. 118.

processo penale, è un'azione di carattere amministrativo, perché formalmente il processo penale (*sensu stricto*) non è stato ancora iniziato in quanto non è stato presentato il libello al tribunale competente. Così, essa si presenta come un procedimento preparatorio, previo al processo penale. Inoltre, le disposizioni del codice sottomettono all'Ordinario, nell'esercizio della sua potestà esecutiva di governo, quanto ad essa si riferisce⁸. Nonostante tutto, c'è chi ancora, seguendo la normativa del codice precedente, afferma che essa costituisca una parte integrale del processo penale e come tale abbia carattere giudiziario. Inoltre, il modo del suo svolgimento, prescritto dal codice, ha carattere strettamente giudiziario⁹.

Nel precedente codice l'indagine previa (*investigatio*) veniva descritta con il termine *inquisitio* (cfr. can. 1939 del CIC'17)¹⁰. Nel nuovo codice si è abbandonato questo termine perché faceva pensare alla vecchia forma di processo penale inquisitorio e perché poteva far credere che nella Chiesa ci fosse uno speciale apparato per l'inseguimento dei delitti. Intanto l'indagine previa non è un processo formale, che porta alla sentenza, ma soltanto un procedimento preliminare allo scopo di fornire un motivo sufficiente per avviare il processo penale. Per svolgerla non esiste un ufficio dell'investigatore permanente ma questo compito si affida *ad casum* a una persona idonea, sia chierico che laico, uomo o donna¹¹.

L'indagine deve essere fatta con prudenza, avvertendo di non mettere in pericolo la buona fama di alcuno. E' lo stesso codice (can. 1717 § 2) a raccomandare particolare attenzione a non mettere in pericolo il buon nome delle persone, sia dell'indiziato sia degli altri. Infatti, non è difficile ledere la buona fama altrui chiedendo incautamente notizie di probabili delitti a chi si crede che possa saperne qualcosa e non rendendosi conto che, agendo in tal modo può danneggiare ingenerando e spargendo il sospetto.

Non vi sono norme precise o criteri per condurre l'indagine previa. Tutto è affidato alla capacità e alla discrezione dell'Ordinario. Il buon senso dovrebbe suggerire di fare un'indagine adatta e proporzionata al tipo di delitto che viene attribuito al soggetto ed alla personalità dello stesso soggetto. L'Ordinario, tuttavia, deve emanare decreti sia per dare inizio all'indagine sia per concluderla, secondo i can. 1718-1719. Questi decreti devono essere conservati, col

⁸ Cfr. J. Sanchis, *L'indagine*, p. 248.

⁹ Cfr. T. Pawluk, *Kanoniczny*, p. 120; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II*, vol. IV, *Doczesne dobra Kościoła, Sankcje w Kościele, Procesy*, Olsztyn 1990, p. 377; F. Cappello, *Summa iuris canonici*, vol. III, Romae 1955, pp. 346-347; M. Conte a Coronata, *Institutiones iuris canonici*, vol. III, *De processibus*, Taurini-Romae 1956, n. 1461-1463; F. X. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum*, vol. VI, *De processibus*, Romae 1949, pp. 696-699; M. Lega, V. Bartocchetti, *Commentarius in iudicia ecclesiastica iuxta Codicem Iuris Canonici*, vol. III, Romae 1950, pp. 222-229.

¹⁰ Cfr. J. W. Daugherty, *De inquisitione speciali*, Washington 1945.

¹¹ Cfr. J. Sanchis, *L'indagine*, p. 244.

resto del materiale, nell'archivio segreto della curia nel caso che non si faccia alcun processo, né stragiudiziale né giudiziale. Se poi il processo avrà luogo dovranno essere consegnati al Promotore di giustizia, se si segue la via giudiziaria; a chi conduce il processo stragiudiziale, ove si segua questa via.

In piena coerenza al principio *nemo iudex sine actore* (cfr. can. 1501 e 1502), il giudice non può procedere all'esame di una causa, contenziosa o penale, senza la previa presentazione della relativa domanda da parte dell'autore. Nel caso di processo penale, essa deve essere presentata dal Promotore di giustizia (can. 1721). La presa di decisione riguardo alla presentazione del libello, da parte del Promotore di giustizia (anche se è l'Ordinario a incaricarlo a preparare il formale atto di accusa cfr. can. 1721 § 1) come anche la presentazione da parte dell'Ordinario all'indiziato dell'accusa in via amministrativa (cfr. can. 1720, n. 1 *in initio*), di regola esige di esaminare il fatto, le circostanze del delitto e la punibilità. La preparazione dell'accusa (l'atto dell'accusa a norma del can. 1721 § 1 o l'accusa penale-amministrativa a norma del can. 1720 n. 1 *in initio*) implica la necessità di compiere certe azioni che portano a:

- 1° Determinare il fatto del delitto;
- 2° Determinare l'imputabilità dell'autore del delitto;
- 3° Raccogliere il materiale che potrebbe giustificare un libello d'accusa contro l'indagato (cfr. can. 1720-1721);
- 4° Consolidare il materiale sia per il tribunale nel caso di un processo giudiziario sia per il processo amministrativo-penale.

Poiché lo scopo di tutte queste azioni è la preparazione della causa per l'Ordinario (indirettamente al Promotore di giustizia e al tribunale nel caso che dovesse esserci il processo giudiziario), lo stadio di questi lavori si deve chiamare procedimento preparatorio.

Alla norma del can. 1717 § 1 si legge „ogni volta che l'Ordinario abbia notizia, almeno verosimile, di un delitto, compia, personalmente o per mezzo di una persona idonea, una prudente indagine sui fatti e le circostanze e sull'imputabilità tranne che tale indagine appaia del tutto superflua”. Le fonti d'informazione sul delitto possono essere diverse: la denuncia giudiziale fatta sia dagli organi ufficiali sia da quelli privati; la querela della parte lesa per chiedere la riparazione dei danni; il „rumore” e la pubblica fama; e altre fonti possibili (cfr. can. 1939 del CIC'17). L'informazione deve essere almeno verosimile e, cioè, tale da far pensare che sia vera. Il giudizio della verosimiglianza della notizia e dell'esistenza dei dati sufficienti per iniziare l'indagine previa spetta all'Ordinario¹². Così l'indagine previa è una fase preparatoria del processo penale canonico (*sensu stricto*) da compiere a norma di diritto, con lo scopo d'accertare la realtà del delitto commesso e l'imputabilità del suo autore (cfr. can. 1717 § 1-3).

¹² Cfr. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, vol. IV, p. 377.

Prima che l'Ordinario prenda una decisione riguardo all'inizio dell'indagine previa deve: 1) Assicurarsi che esistano le premesse che permettono di iniziare e svolgere *in idem* contro l'indagato *in concreto* il processo penale canonico; 2) Assicurarsi che la notizia di un delitto sia almeno verosimile (can. 1717 § 1).

Come è già stato segnalato, l'indagine previa a norma del can. 1717 § 1, si riferisce a un determinato delitto e ad una determinata persona, la quale viene accusata di averlo commesso¹³. Inoltre, il can. 1717 § 1 dà un'altra condizione per poter avviare un'indagine previa cioè la notizia del delitto deve essere almeno verosimile. La verifica della verosimiglianza di questa notizia non viene fatta durante il processo penale canonico (*eo ipso*) ma deve essere attuata prima; è un'azione previa. La necessità di verifica della suddetta notizia viene dettata dall'esigenza della certezza e della sicurezza giuridica (specialmente trattandosi della difesa della buona fama dell'accusato cfr. can. 220). Era un desiderio del legislatore che il processo penale canonico si svolgesse in circostanze strettamente determinate per la persona accusata, che garantissero a quella il diritto alla difesa e non ledessero illegittimamente il diritto di essa alla buona fama (cfr. can. 1717 § 2 in relazione con il can. 220). Di fatto il can. 220 ci richiama a non ledere illegittimamente il buon nome di cui qualcuno gode. Anche se si devono usare tutte le debite garanzie per accertare la verità e raggiungere la giustizia, non si può dimenticare che tali nobili fini non tollerano mezzi iniqui o che compromettano la verità e la giustizia proprio nella fase dell'indagine previa. Questo vale soprattutto nella Chiesa, per la quale la buona fama del cristiano viene lesa principalmente in quei valori di rispetto personale, di interiorità, di moralità, di fede nei quali principalmente consiste la dignità della persona (cfr. can. 220).

Così, il procedimento penale canonico inizia, a norma del can. 1717 § 1, col dare da parte dell'Ordinario il decreto per svolgere l'indagine previa che avviene dopo la verifica della verosimiglianza della notizia di delitto.

2. LA NATURA GIURIDICA DELL'INDAGINE PREVIA

Nel trattare la natura dell'indagine previa non c'è unanimità a riguardo. Già quando era in vigore il precedente codice, l'opinione degli Autori non era unanime. Mentre alcuni sostenevano la sua natura giudiziaria¹⁴, altri ritenevano che il sommario non fosse meramente amministrativo, poiché partecipava della natura del processo criminale in quanto ne costituiva la sua fase prepa-

¹³ Cfr. *ibidem*, p. 376.

¹⁴ Cfr. F. X. Wernz, P. Vidal (*Ius canonicum*, vol. VI, p. 675) consideravano l'inquisizione „actus iudicialis”, oppure „medium iudiciale”, perciò non ammettevano che il Vicario generale, senza mandato speciale, potesse intervenire in essa.

ratoria¹⁵. Infine, altri Autori constatavano che la allora denominata *inquisitio iudicialis* in realtà non faceva parte del giudizio penale, essendo una fase preparatoria *extragiudiziaria*¹⁶.

La normativa dell'attuale codice colloca i canoni che trattano dell'indagine previa (can. 1717-1719) nel capitolo primo della parte quarta del Libro settimo intitolata processo penale. La suddetta collocazione potrebbe far pensare che essa costituisca parte integrale del processo penale, nonostante ciò, molti Autori ritengono che, in effetti, l'indagine contemplata nell'attuale diritto sia *previa* al processo penale e *comune* alle due vie, amministrativa e giudiziaria, per l'imposizione delle pene canoniche. „Per questo motivo, i commentatori del codice vigente non mostrano alcun dubbio nell'affermare la natura amministrativa dell'indagine preliminare al processo penale. Da ciò si deduce, altresì, che gli atti dell'indagine hanno la stessa natura amministrativa, con le conseguenze giuridiche che essa comporta”¹⁷. Un'affermazione così decisa e unanime, in realtà, non viene confermata da tutti. C'è chi ritiene che l'indagine previa non possa essere considerata soltanto in se stessa, senza far riferimento al processo penale. In tal senso, essa costituisce parte integrale del procedimento penale e, come tale, ha carattere giudiziario¹⁸.

L'indagine previa è comune al processo amministrativo e giudiziario ma sembra essere più importante per quello stragiudiziale. Difatti nella procedura giudiziaria l'Ordinario, giudicando dall'indagine previa che il soggetto è reo di un fatto delittuoso e che tale fatto è a lui imputabile, deve passare gli atti dell'indagine (*acta investigationis*) al Promotore di giustizia, il quale presenta il libello di accusa al tribunale (cfr. can. 1721). In tal senso l'indagine previa o i risultati di tale indagine sono in certo modo filtrati dal Promotore di giustizia, il quale, prima di procedere, deve valutare se quanto è stato raccolto e prodotto dall'Ordinario o dal suo delegato sia fondato o no.

Nella via stragiudiziale, invece, è lo stesso Ordinario che continua il processo. Perciò, se l'indagine è stata condotta bene o è stata condotta male, lo stesso processo ne risente e mentre potrebbe esserne avvantaggiato se l'indagine fosse stata condotta bene, potrebbe esserne anche danneggiato se fosse stata condotta male. Il processo, in altre parole, non avendo uno strumento di controllo, potrebbe già dirsi deciso in anticipo¹⁹.

¹⁵ Cfr. M. Cabrerós De Anta, *De los procesos*, in: AA.VV., *Comentarios al Código de Derecho Canónico*, vol. III, Madrid 1964, p. 678.

¹⁶ Cfr. M. Lega, V. Bartocetti, *Commentarius*, p. 226; J. Rodríguez, *La inquisición y la corrección judicial en el proceso criminal canónico*, „Revista Española de derecho canónico” 11(1956), p. 318.

¹⁷ J. Sanchis, *L'indagine*, p. 249.

¹⁸ Cfr. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, vol. IV, p. 377.

¹⁹ Cfr. A. Calabrese, *La procedura*, p. 269.

Nelle pagine precedenti si è indicato che, in effetti, l'indagine contemplata nell'attuale diritto è previa al processo penale e comune alle due vie, amministrativa e giudiziaria. Inoltre, le disposizioni del codice sottomettono all'Ordinario, nell'esercizio della sua potestà esecutiva di governo, quanto ad essa si riferisce. Da ciò si deduce che gli atti dell'indagine hanno la stessa natura amministrativa, con le conseguenze giuridiche che essa comporta²⁰.

D'altro canto, per chiarire la natura dell'indagine previa, conviene rilevare che questa non va confusa né con l'istruttoria del processo giudiziario penale (cfr. can. 1428 § 1), né con altri provvedimenti anch'essi preliminari ad altrettante procedure che hanno però scopo diverso, come, ad esempio, l'istruttoria della procedura per la rimozione dei parroci (cfr. can. 1742 § 1), la raccolta di prove per emettere la dichiarazione del fatto, perché consti giuridicamente la dimissione, nel procedimento per la dimissione dall'istituto di religiosi (cfr. cann. 694 § 2, 695 § 2, 697 n. 1), la raccolta d'informazioni per l'applicazione di rimedi penali (cfr. can. 50 in relazione con il can. 1342 § 1), ecc.

Il can. 1717 § 1, nel determinare l'oggetto dell'indagine previa stabilisce che si deve indagare „sui fatti, le circostanze e sull'imputabilità”, vale a dire, sui diversi elementi costitutivi del delitto, poiché esso è tale (e può pertanto, essere punito) solo quando all'azione concorrono tutti i requisiti essenziali.

I soggetti dell'indagine si possono dividere in tre gruppi: soggetti attivi che conducono l'indagine (l'Ordinario o l'investigatore), quelli che collaborano con l'investigatore (il Promotore di giustizia, il Notaio) e gli altri (l'indiziato, la parte lesa).

Sull'Ordinario ricade ogni responsabilità nell'indagine preliminare. A lui compete decidere sull'inizio o meno di essa e sulla sua conclusione, sull'avvio del processo, sulla scelta della procedura, sull'archiviazione, ecc. Col nome di Ordinario si intendono, oltre al Romano Pontefice, i Vescovi diocesani e gli altri che, anche se soltanto interinalmente, sono preposti a una Chiesa particolare o a una comunità ad essa equiparata a norma del can. 368 (cfr. can. 134 § 1). Inoltre, a questo elenco dobbiamo aggiungere l'Ordinario militare e Prelato personale che in questo campo godono della stessa potestà. Avendo constatato il carattere amministrativo dell'indagine previa, coerentemente si afferma che essa può essere avviata da parte del Vicario generale o da parte del Vicario episcopale se il delitto commesso rientra nel campo delle sue competenze.

Il can. 1717 § 1 stabilisce che l'Ordinario, avuta notizia del delitto, deve indagare „personalmente o tramite persona idonea”, che, dallo stesso codice, viene denominata investigatore (cfr. can. 1718 § 4).

Durante l'indagine previa non è necessario l'intervento del Promotore di giustizia²¹, egli tuttavia può essere presente se l'Ordinario lo ritiene opportuno.

²⁰ Cfr. J. Sanchis, *L'indagine*, pp. 248-249.

²¹ „Communicationes” 12(1980), p. 190.

È, invece, necessaria la presenza del Notaio in quanto senza la sua sottoscrizione personale, gli atti sono nulli *ipso iure*. D'altra parte, gli atti del Notaio fanno pubblica fede.

Tra gli altri soggetti dell'indagine previa ci sono l'indiziato, sottoposto *servatis servandis* ad essa e la parte lesa che può dare notizia del delitto mediante la denuncia e facilitare in tal modo, la raccolta del materiale.

L'Ordinario, appena riceve notizia di un delitto, deve anzitutto verificare se essa abbia qualche verosimiglianza. Questi, discrezionalmente, dovrà valutare con prudenza tutti i dati a sua disposizione. Di conseguenza, perché si dia inizio all'indagine previa, non basta la notizia del delitto, quasi fosse un atto giuridico automatico ma si richiede, in ogni caso, la decisione dell'Ordinario il quale, mediante un atto giuridico formale (decreto), darà inizio all'indagine, fornendo contestualmente indicazione all'investigatore. Questa si concluderà, mediante il decreto, quando a giudizio dell'Ordinario, „gli elementi raccolti sembrano bastare” (can. 1718 § 1) per avere un'idea esatta dell'accaduto.

Conclusa l'indagine previa, inizia la fase in cui l'Ordinario deve prendere, a partire dai dati raccolti nel sommario e da quanto da essi si desume, le opportune decisioni. Il can. 1718 § 1 enumera le questioni che devono essere oggetto di valutazione prudenziale da parte dell'Ordinario: la possibilità del processo, la sua opportunità e la procedura amministrativa o giudiziaria da seguire. Se il processo risulta possibile e si giudica conveniente l'applicazione della pena (nel caso in cui il delitto sia provato mediante il processo), si passerà al suo avvio e alla scelta della procedura; se, invece, il processo non è possibile oppure, sebbene sia possibile, si ritiene che non sia conveniente, allora si procederà all'archiviazione (can. 1718 § 1).

Se l'Ordinario ha giudicato necessario o quanto meno opportuno avviare il processo penale, rimane da decidere la scelta della procedura da seguire: giudiziaria o quella amministrativa. Per risolvere tale questione, l'Ordinario deve riferirsi al can. 1342 § 1 che enuncia un principio di ordine generale e al can. 1342 § 2 che stabilisce criteri specifici. A norma di questi è da notare che la procedura ordinaria da seguire nel processo penale è quella giudiziaria e soltanto la presenza delle cause giuste che non permettono di seguirla può giustificare la scelta della via amministrativa. Inoltre, il can. 1342 § 2 stabilisce i casi nei quali non è possibile l'irrogazione o la dichiarazione della pena in via amministrativa.

Le decisioni che deve prendere l'Ordinario sono di grande rilievo e pertanto esse possono mutare di fronte ad elementi di novità degni di attenzione e considerazione (cfr. can. 1718 § 2). Se lo fa, deve emettere i decreti appositi. Nell'emanare i suoi decreti come quelli di revoca o di mutazione, l'Ordinario ha diritto, a norma del can. 1718 § 3, di ascoltare due giudici o altri esperti in diritto, se lo considera opportuno.

Il can. 1719 offre una norma che chiude l'investigazione previa: essa prescrive l'obbligo della custodia e della conservazione nell'archivio segreto della curia di tutti gli atti e dei decreti dell'Ordinario con i quali l'indagine si inizia o si conclude, come pure di tutto ciò che precede l'investigazione, (cfr. can. 489), qualora non siano necessari al processo penale. Di fatto non pochi documenti e atti saranno necessari per tale processo qualora lo si avvii.

III. IL PROCESSO PENALE AMMINISTRATIVO IN SENSU STRICTO

„Ogni qual volta giuste cause si oppongano a che si celebri un processo giudiziario – recita il can. 1342 § 1 – la pena può essere inflitta o dichiarata con decreto stragiudiziale; rimedi penali e penitenze possono essere applicate sempre per decreto in qualunque caso”.

La prima considerazione da fare è che la via giudiziaria deve essere considerata ordinaria, normale, quindi la preferita in quanto la via stragiudiziale si possa seguire soltanto quando „*iustae causae obstant*” alla via giudiziaria. Quest'ultima, invece, si può instaurare sempre, anche quando è possibile seguire la via amministrativa. Crediamo che la norma sia dettata dal fatto che la via giudiziaria offra maggiori garanzie, anche ora che il codice impone agli Ordinari che seguono la via stragiudiziale di fare quanto fa il giudice in via giudiziaria, a meno che non consti altrimenti né si tratti di disposizioni attinenti soltanto alla procedura (can. 1342 § 3)²². „A proposito delle cause giuste per lasciare la via giudiziaria e intraprendere quella stragiudiziale, andrebbe notato che esse, le giuste cause, sono da intendersi come cause che si oppongono (*obstant*) alla celebrazione del processo giudiziario e non come cause che consigliano la via stragiudiziale”²³.

Le affermazioni appena fatte non pregiudicano la possibilità di un procedimento arbitrario dell'Ordinario nel caso della procedura amministrativa. Anche se dirime la questione con un decreto amministrativo singolare (cfr. can. 48), egli deve attenersi a tutte le norme che regolano gli atti amministrativi singolari e specialmente i decreti. In particolare si tratta di un atto amministrativo che attinge il foro esterno. Esso perciò deve essere emesso per iscritto (cfr. can. 37) ed appartiene al gruppo degli atti amministrativi da interpretare in modo restrittivo (cfr. can. 36 § 1). Il can. 50, poi, stabilisce che l'Autorità

²² Cfr. R. Coppola, *La tutela dei diritti nel processo penale canonico*, „Monitor ecclesiasticus” 113(1988), p. 83; V. De Paolis, *L'applicazione della pena*, p. 70.

²³ A. Calabrese, *La procedura*, p. 273-274.

competente, prima di emettere un decreto singolare, debba raccogliere e valutare le notizie e le prove necessarie e, per quanto è possibile, ascoltare coloro i cui diritti possono essere stati lesi. Per di più, a norma del can. 51, il decreto deve contenere, almeno sommariamente, le motivazioni che stanno alla base della decisione. Così il decreto con cui si irroga o dichiara una pena è un decreto complesso; presuppone un procedimento che include tanti passaggi e probabilmente molti altri decreti strumentali a quello ultimo e definitivo. Si tratta nel caso in esame di un processo, cioè di una serie di atti necessari previ, prima che venga emesso il decreto finale decisivo. Il can. 1720 determina alcuni passaggi che necessariamente devono essere rispettati dall'Ordinario prima di emettere il decreto finale.

1. LE NORME SOSTANZIALI

1.1. L'OGGETTO DEL PROCESSO PENALE AMMINISTRATIVO

L'oggetto del processo penale riguarda l'irrogazione della pena se si tratta di una pena *ferendae sententiae* o la dichiarazione di essa se si tratta di una pena *latae sententiae*, a punizione di un comportamento antiecclesiale delittuoso che lede e ostacola la missione stessa della Chiesa (cfr. can. 1401 n. 2)²⁴. Si tratta evidentemente di comportamenti che abbiano almeno un minimo grado di pubblicità (delitti pubblici)²⁵, perché l'autorità competente possa intervenire ed eventualmente istituire un processo, anche se la nozione di delitto di per sé può rimanere senza alcuna pubblicità²⁶.

In questa situazione è evidente che l'oggetto primario del processo penale sia l'irrogazione o la dichiarazione della pena al soggetto colpevole ma d'altra parte la suddetta azione non può essere realizzata se non dopo aver compiuto il delitto che costituisce la *condicio sine qua non* di questa applicazione. È un delitto compiuto da un soggetto con grave imputabilità che esige, come *ultima ratio*, l'applicazione della pena al delinquente, allo scopo della sua correzione e per proteggere la disciplina della Chiesa.

Secondo il codice precedente, l'oggetto del processo penale amministrativo erano:

1° Tutti i delitti occulti (argomento al contrario del can. 1933 § 1 del CIC'17);

²⁴ Cfr. V. De Paolis, *Il processo penale*, p. 480.

²⁵ Il can. 1933 del CIC'17 affermava che i delitti oggetto del giudizio criminale „sunt delicta publica”. Lo stesso era proposto per il nuovo codice. „Consultores respondent id implicite innui ex eo quod processus fieri nequit nisi accedentibus probationibus; probationes vero haberi nequeunt nisi publicum sit” („Communicationes” 12(1980), p. 189).

²⁶ Cfr. can. 1321 confrontato con il can. 1330.

2° I delitti pubblici, con eccezione di quelli riguardo ai quali il legislatore prevede un processo speciale o processo penale giudiziale in modo necessario.

Esistevano così due limitazioni: una di natura processuale, i processi speciali previsti dal legislatore per certi delitti e un'altra, a causa di sanzione penale, e cioè, era volontà del legislatore che certe pene, le più gravi, fossero applicate soltanto in via giudiziaria. Per questo era esclusa la possibilità di applicare alcune pene in via amministrativa²⁷.

Il vigente codice non accenna espressamente al fatto che i delitti da perseguire debbano essere pubblici ma lo suppone, in quanto non è possibile avere le prove richieste se il delitto non è pubblico o non abbia almeno un certo grado di pubblicità²⁸. Il can. 1321 stabilisce che la violazione della legge o del precetto, tra l'altro, debba essere esterna per poter punire il suo autore. Gli atti interni non hanno alcuna rilevanza giuridica.

La normativa data dal can. 1342 § 1 stabilisce che, anche se soltanto nel caso che giuste cause si oppongano alla possibilità di celebrare il processo giudiziario, la pena possa essere inflitta o dichiarata con decreto extragiudiziale. Sono così risolti i dubbi a cui aveva dato luogo il can. 1933 § 4, del precedente codice, che, con l'uso della parola *infligi* aveva anche fatto dubitare se seguendo la procedura amministrativa si potessero dichiarare le pene *latae sententiae*. Inoltre il decreto può essere usato (dall'Ordinario: cfr. can. 1341, 1718, 1720) illimitatamente, sia nel caso di applicazione di un rimedio penale sia di una penitenza (can. 1342 § 1)²⁹. Da quanto è stato detto si può affermare che l'oggetto del processo penale amministrativo sono l'irrogazione o dichiarazione di qualsiasi pena, medicinale o espiatoria, *latae O ferendae sententiae*, basta che le giuste cause si oppongano allo svolgimento del processo penale giudiziale. In realtà la suddetta affermazione viene limitata dalla norma prescritta nel can. 1342 § 2: „per decreto non si possono infliggere o dichiarare pene perpetue; né quelle pene che la legge o il precetto che le costituisce vieta di applicare per decreto”. Questi sono i casi in cui il legislatore, per la gravità della pena da applicare, esige in modo obbligatorio di seguire la via giudiziaria.

Pene perpetue possono essere soltanto quelle espiatorie, perché quelle medicinali sono rimesse con l'emendamento del reo, in quanto, per la loro stessa natura, esse durano finché dura la contumacia del reo e devono essere rimesse o assolte appena questa cessa. La particolare gravità di tali pene sta proprio nella qualifica di perpetuità e richiede la garanzia del processo giudiziario per la loro applicazione. Tra le pene perpetue spicca poi la dimissione dallo stato clericale (can. 1336 § 1 n. 5) che ancora oggi da qualche Autore viene

²⁷ Cfr. M. Myrcha, *Administracyjny wymiar kar w Kościele*, „Polonia Sacra” 8(1956), p. 132.

²⁸ Cfr. V. De Paolis, *Il processo penale*, p. 480; V. Andriano, *Tutela dei diritti delle persone*, in: AA.VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. III, Roma 1992, p. 590.

²⁹ Cfr. P. Ciprotti, *Diritto penale canonico*, in: *Enciclopedia Giuridica*, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. XI, Roma 1989, p. 13.

chiamata „perpetua per natura sua”³⁰, anche se la norma del can. 293 parla della possibilità di essere nuovamente ascritto tra i chierici per rescritto della Sede Apostolica. Alcune delle pene, diventano perpetue per disposizione di legge, come per esempio l’inabilità perpetua a ricoprire qualche ufficio ecclesiastico.

Secondo il canone citato, non possono essere inflitte o dichiarate per decreto, cioè per via stragiudiziale, quelle pene che la legge o il precetto vietano di applicare per decreto. Nel CIC’83 si devono distinguere le norme che trattano dell’applicazione delle pene dalle norme giuridiche tecniche che si riferiscono alla composizione del tribunale in alcune cause penali. La mancanza di questa distinzione ha messo alcuni Autori in difficoltà riguardo all’interpretazione del can. 1342 § 2 in collegamento con il can. 1425 § 1 n. 2, b³¹. Il primo di questi proibisce di infliggere o dichiarare per decreto, cioè per via stragiudiziale, quelle pene che la legge o il precetto che le costituiscono, vietano di applicare per decreto. Il secondo (can. 1425 § 1 n. 2, b), invece, stabilisce che al tribunale di tre giudici siano riservate le cause penali allo scopo di irrogare o dichiarare la scomunica. Quest’ultimo canone non autorizza tuttavia a giungere alla conclusione che la suddetta pena debba sempre essere irrogata o dichiarata in via giudiziaria. La scomunica appartiene al gruppo delle pene medicinali e come tale non ha carattere perpetuo; invece, seguendo la normativa del CIC’83, si afferma espressamente che soltanto le pene perpetue non possono essere applicate in via amministrativa. Perciò, prendendo in considerazione il can. 1342 § 2, si deve constatare che tutte le pene medicinali, inclusa la scomunica, possono essere irrogate o dichiarate sia in via giudiziaria sia in quella amministrativa. Nel caso in cui si segua la strada del processo giudiziario allo scopo di irrogare o dichiarare la scomunica, il legislatore esige che il tribunale sia composto da tre giudici. Da quanto è stato detto sembra che non si possa parlare di dissonanza tra il can. 1342 § 2 e il can. 1425 § 1 n. 2, b), poiché le risoluzioni dei suddetti canoni si riferiscono a questioni diverse³².

„Se escludiamo i casi delle pene perpetue, di cui abbiamo parlato, la legislazione codiciale non prevede nessun caso dove sia imposto il processo penale giudiziario. Rimane aperta la via della normativa postcodiciale, sia universale che particolare. Questa dovrebbe, dare più ampio spazio alla via giudiziale, in modo da verificarne anche la validità e l’efficacia e così un domani indurre a una revisione della procedura codiciale o comunque ad un uso più frequente della via giudiziale”³³.

³⁰ Cfr. V. De Paolis, *L’applicazione della pena*, p. 92; A. Calabrese, *La procedura*, pp. 274-275.

³¹ Cfr. E. McDonough, A „*Novus Habitus Mentis*” for *Sanctiones in the Church*, „*The Jurist*” 48(1988), pp. 744-745; A. Calabrese, *La procedura*, p. 275; T. Pawluk, *Prawo kano-niczne*, vol. IV, p. 383.

³² Cfr. J. Syryjczyk, *Niektóre gwarancje*, pp. 151-152.

³³ V. De Paolis, *L’applicazione della pena*, p. 94.

1.2. IL SOGGETTO DEL PROCESSO PENALE AMMINISTRATIVO

La competenza a pronunciare il decreto di condanna (o di dichiarazione di pena) è da riconoscere all'Ordinario proprio e all'Ordinario del luogo in cui il delitto è commesso (analogia dai can. 1408-1409 e 1412)³⁴. Proprio qui, nella figura del soggetto attivo, risale la principale differenza tra i due processi giudiziale e amministrativo. Nel primo di questi, spetta all'autorità giudiziale giudicare le cause e risolvere i conflitti, emanando le decisioni che le sono proprie: le sentenze e i decreti giudiziali. Nel caso del processo penale amministrativo spetta all'autorità amministrativa dichiarare o irrogare una pena tramite un decreto penale, senza procedere giudizialmente (can. 1720). Ci si riferisce all'autorità esecutiva, che è una parte della potestà di governo esercitata da chi ricopre certi uffici ecclesiastici³⁵. L'Ordinario, che spesso gode anche della potestà legislativa e giudiziaria, nel caso del processo penale amministrativo, agisce nel campo della sola potestà esecutiva. È per questo che gli Ordinari, come Vicario generale, Vicario episcopale, Prelato personale o Superiore maggiore dell'Istituto religioso o della Società di vita apostolica clericali di diritto pontificio, possono applicare le pene ai loro sudditi e nei limiti delle loro competenze, godendo esclusivamente della potestà esecutiva.

Inoltre, nel processo penale amministrativo, a differenza dal processo penale giudiziale, l'Ordinario da solo emette l'atto di accusa, valuta le prove ed emana il decreto finale (cfr. can. 1720). Così strutturato il processo non permette né la netta distinzione dei protagonisti di esso (l'Ordinario diventa *Accusator* – parte attrice – e nello stesso tempo egli è anche *Iudex*) né l'imparzialità dell'organo giudicante. L'Ordinario diventa la figura centrale di tutto il processo penale amministrativo, con tutti i poteri dati dalla legge o dal precetto a riguardo del giudice per ciò che concerne la pena da infliggere o dichiarare in giudizio, a meno che non consti altrimenti, né si tratti di disposizioni attinenti soltanto alla procedura (cfr. can. 1342 § 3)³⁶. Come è evidente, nel processo penale amministrativo non sono da applicare gli elementi propri della procedura giudiziaria ma deve essere applicato tutto ciò che si riferisce alla difesa del reo, alle manifestazioni valide in diritto e in fatto, a tutto ciò che riguarda la valutazione delle circostanze esimenti, attenuanti o aggravanti del delitto, l'applicazione della pena ecc.³⁷

³⁴ Cfr. P. Ciprotti, *Diritto*, p. 14.

³⁵ Cfr. M. J. Arroba Conde, *Diritto processuale canonico*, Roma 1994, pp. 40-42.

³⁶ Cfr. J. Syryjczyk, *Niektóre gwarancje*, p. 150.

³⁷ Cfr. A. Calabrese, *La procedura*, pp. 278-279.

1.3. LE CONDIZIONI DEL PROCESSO PENALE AMMINISTRATIVO

Le condizioni necessarie per l'avvio del processo penale amministrativo sono le seguenti:

1° La certezza che il delitto sia stato commesso dall'accusato (cfr. can. 1321),

2° La certezza che l'azione criminale non si sia estinta per prescrizione (cfr. can. 1362),

3° La certezza che sia stata data all'accusato la possibilità di difesa (cfr. can. 1720 n. 1),

4° L'esistenza della giusta causa che si oppone alla celebrazione del processo giudiziale (can. 1342 § 1),

5° Che non si tratti delle pene perpetue o quelle che la legge o il precetto che le costituisce vieta di applicare per decreto (can. 1342 § 2),

6° L'osservanza delle norme date dal codice³⁸.

Le prime tre condizioni provengono dal diritto naturale, per questo la mancanza di osservanza almeno di una di esse comporta la violazione, da parte dell'Ordinario, della legge naturale. Inoltre tutte e tre sono sancite dal diritto positivo del codice.

Le prime due delle suddette condizioni esigono che sia fatto l'accertamento della commissione del delitto e della sua imputabilità. Il can. 1321 recita: „Nemo punitur, nisi externa legis vel praecepti violatio, ab eo commissa, sit graviter imputabilis ex dolo vel ex culpa”. Nessuna pena può essere applicata se prima non sia stato accertato il fatto del delitto commesso e se l'azione criminale non sia stata estinta per prescrizione³⁹. È una condizione di carattere generale richiesta per l'applicazione della pena sia in via amministrativa sia in quella giudiziaria. Ponendo queste condizioni il legislatore intendeva sottolineare che nel processo penale amministrativo, come anche in quello giudiziario, devono essere osservati i mezzi di precauzione per non condannare un innocente. Nel caso del processo amministrativo si tratta dello stesso grado di certezza morale che viene richiesto nel processo giudiziario; allo scopo di ottenere la certezza richiesta, fuori del caso della notorietà del delitto, serve l'indagine previa (cfr. can. 1717 § 1). La soggettiva e privata convinzione del Superiore riferita alla colpevolezza dell'accusato, non basata su alcuna prova, non può avere alcun ruolo, in altre parole non ha carattere probatorio. La sicurezza che il delitto è stato commesso deve essere necessariamente legata

³⁸ Cfr. F. Roberti, *De delictis et poenis*, vol. I, pars 2, *De delictis in genere*, Romae 1944, p. 293 e p. 300, n. 263; F. X. Wernz, P. Vidal, *Ius Canonicum*, vol. VII, *Ius Poenale Ecclesiasticum*, Romae 1937, p. 216, n. 183.

³⁹ Cfr. M. Myrcha, *Administracyjny wymiar kar*, p. 128.

alla certezza che l'azione criminale non sia stata estinta per prescrizione (cfr. can. 1362)⁴⁰.

Un'altra condizione per l'applicazione delle pene *per decretum*, che proviene dal diritto naturale, è quella di dare all'accusato la possibilità di difesa (cfr. can. 221 in relazione con il can. 1720). In questa situazione è impossibile lo svolgimento del processo riservato (segreto), nel senso che qualcuno venga condannato in contumacia. All'accusato deve essere presentato l'atto di accusa da cui potrà sapere di quale delitto viene accusato e in base a quali prove. Inoltre, deve avere la possibilità di presentare, in tempo stabilito, le prove che provano la sua innocenza⁴¹.

Se al reo viene applicata la pena medicinale *ferendae sententiae*, l'Ordinario deve fare prima l'ammonizione canonica, diretta ad ottenere che il reo receda dalla contumacia. Essa diventa una condizione necessaria per la validità dell'inflizione della pena (cfr. can. 1347). „L'ammonizione canonica è necessaria tanto nella procedura stragiudiziale quanto in quella giudiziale. Ed è uguale nell'una e nell'altra, tranne che nell'autore materiale, che nella stragiudiziale è l'Ordinario, nella giudiziale è il giudice”⁴².

Quanto alle cause giuste che impediscono la celebrazione di un processo giudiziario, riteniamo che si tratti veramente delle cause giuste che si oppongono alla celebrazione del suddetto processo e non soltanto di quelle che sono a favore della via amministrativa.

Infine c'è un'altra condizione per il processo penale amministrativo che esige l'osservanza delle norme prescritte dal diritto. Il codice precedente, nel can. 2225, prevedeva la doppia forma del decreto: per iscritto o orale in presenza di due testimoni. Dell'applicazione della pena in modo orale alla presenza di due testimoni, il Notaio era obbligato a fare una annotazione ufficiale, anche se questa non apparteneva alla sostanza dell'applicazione⁴³. La normativa vigente al riguardo, ci viene data nel can. 1720. Non viene più menzionata, in diretto, la forma scritta e quella orale, prevista per l'emanazione del decreto dichiaratorio o della condanna. I nn. 1 e 2 di questo canone racchiudono nella sostanza i momenti essenziali costitutivi di questo tipo di processo: il momento costitutivo del processo stesso (notifica al reo dell'accusa e delle prove), con la fase istruttoria e dibattimentale (l'interrogatorio e difesa da parte del reo), il momento valutativo e decisionale (valutazione e ponderazione delle prove e degli argomenti con i due assessori) ed emissione del decreto, con la parte *in iure* e *in facto*. L'osservanza di queste tappe del processo penale amministrativo viene svolta sotto la potestà esecutiva dell'Ordinario il quale si presenta come

⁴⁰ Cfr. T. Pawluk, *Z zagadnień kanonicznego postępowania karnego*, „Studia Warmińskie” 8(1971), pp. 296-297.

⁴¹ Cfr. T. Pawluk, *Kanoniczny*, p. 190.

⁴² A. Calabrese, *La procedura*, p. 277.

⁴³ Cfr. M. Myrcha, *Administracyjny wymiar kar*, pp. 128-129.

vero *dominus* del processo stesso. Inoltre, il numero 3 del suddetto canone prescrive che, per l'emanazione del decreto, l'Ordinario debba osservare le norme sostanziali date nei can. 1342-1350. È da considerare che, nel decreto, l'Ordinario deve esporre almeno brevemente le ragioni in diritto e in fatto, cioè le ragioni dalle quali ha attinto la certezza morale.

2. LE NORME PROCEDURALI

2.1. LA NOTIFICA DELL'ACCUSA E DELLE PROVE ALL'ACCUSATO

Il canone 1720 n. 1 stabilisce che l'Ordinario, il quale abbia decretato di seguire la via amministrativa, ha l'obbligo di notificare all'imputato le accuse mosse a suo carico e le prove relative (non le fonti d'informazione, che devono restare segrete), dandogli la facoltà di produrre le sue difese, a meno che egli, legittimamente citato, abbia trascurato di presentarsi⁴⁴.

Con la notifica all'imputato dell'accusa (*accusatio*) e delle prove (*probationes*) si inizia, dal punto di vista formale, il processo penale amministrativo. In questo tipo di processo la funzione dell'accusatore, la svolge l'Ordinario. Lo stesso Ordinario interviene come parte attrice nella controversia con l'accusato ed anche come giudice (sia pure con la partecipazione di due assessori), risolve la lite emanando il decreto, svolgendo in questo modo la doppia funzione dell'accusatore e del „giudice”⁴⁵.

Il suddetto cumulo di funzioni da parte dell'Ordinario nel processo penale amministrativo, costituisce un altro momento della differenza tra questo tipo di processo e quello giudiziale. Nel processo penale giudiziale appare evidentemente la differenza tra la posizione giuridica del giudice e delle parti. Il giudice è colui che cerca la composizione del conflitto di interessi tramite una attività decisoria, tipicamente sua: la sentenza o il decreto decisorio. Le parti invece,

⁴⁴ A proposito di alcuni diritti fondamentali dei fedeli nel codice rinnovato è stato osservato che „almeno uno dei diritti suddetti, cioè quello di conoscere chi sia l'accusatore non compare”, J. K o m a n c h a k, *Lo statuto dei fedeli nel Codice di diritto canonico rivisto*, „Concilium” 7(1981), p. 88. C'è da osservare che il principio direttivo 7 afferma di manifestare „recurrenti vel reo [...] omnes rationes quae contra ipsum invocantur” („Communicationes” 1(1969), p. 83); non vi si parla invece del nome. In Commissione se ne discusse: „Nonnulli proposuerunt ut in par. 1 praepiciatur iudici ut reo nomen accusatoris patefaciat. Suggestio non placet Consultoribus, quia manifestatio nominis accusatoris non videtur opportuna, imo aliquando potest esse nociva. Necessarium est enim ut investigationes fiant et probationes habeantur de delicto. Quod si accusatio habeatur uti probatio in processu, tunc accusator evadit testis et, qua testis, eius nomen patefieri debet” („Communicationes” 12(1980), p. 194). La motivazione data dai Consultori non sembra abbastanza convincente. Invece, il fatto di non conoscenza delle fonti d'informazione e di chi sia l'accusatore, in pratica, diventa spesso fonte della confusione e di molti abusi.

⁴⁵ Cfr. J. S y r y j c z y k, *Niektóre gwarancje*, p. 163.

sono coloro che tentano di ottenere il beneficio della sentenza, tramite l'attività probatoria e la discussione⁴⁶. Questa diversità delle posizioni giuridiche dei protagonisti del processo permette la piena imparzialità del giudice nell'emettere la sentenza. Non troveremo tale imparzialità nel processo penale amministrativo.

I rigori giuridici dell'inizio del processo penale amministrativo devono essere basati sul materiale probatorio completato durante l'indagine previa (cfr. can. 1717 § 1). In base a questa l'accusa notificata all'imputato deve prendere in considerazione le seguenti condizioni:

– L'inizio e lo svolgimento del processo penale amministrativo deve essere giuridicamente ammissibile (devono esistere le premesse processuali positive viceversa quelle negative devono essere direttamente escluse). Per l'ammissibilità giuridica del processo penale è necessario che il delitto appartenga alla giurisdizione della Chiesa e dell'Ordinario, inoltre, sia pubblico, non passato in *res iudicata*, non perdonato da parte dell'Autorità competente, attribuito ad un autore che sia vivo e in grado di scontare la pena e infine, l'azione criminale non sia estinta per prescrizione;

– Deve esistere una grande probabilità di applicazione della pena all'accusato;

– Non possono esistere le circostanze esimenti l'imputabilità dell'accusato;

– Nel caso di concorso delle persone in delitto, il processo può essere iniziato soltanto contro i partecipanti puniti *de lege lata*.

L'Ordinario, presentando all'imputato l'accusa (*accusatio*), deve rendere note a questi le prove (*probationes*) che motivano le tesi dell'accusa. Da questo si può dedurre che il suddetto atto di accusa nel processo penale amministrativo potrebbe essere paragonato al libello del processo giudiziale (cfr. can. 1504). In particolare in questo atto si deve descrivere, per quanto possibile nei dettagli, il delitto attribuito all'imputato, la sua classifica giuridica e, soprattutto, indicare le prove che durante il processo saranno utilizzate contro l'autore di tale atto. La rivelazione all'accusato delle prove non può essere trascurata in quanto essa costituisce la base per la preparazione della sua difesa.

L'Ordinario può iniziare il processo penale amministrativo contro l'accusato legittimamente citato, il quale abbia trascurato di presentarsi (cfr. can. 1720 n. 1 *in fine*), cioè il suddetto processo può avere luogo anche contro un assente.

La notifica della citazione all'imputato deve essere fatta tramite i servizi postali o in altro modo assolutamente sicuro. In base a questa l'accusato dovrebbe presentarsi alla curia. L'accusato che si rifiuta di ricevere la scheda di citazione o impedisce alla citazione di raggiungerlo, si consideri legittima-

⁴⁶ Cfr. M. J. Arroba Conde, *Diritto*, pp. 159-161.

mente citato. Se, invece, l'atto di accusa (o la citazione di presentarsi in curia), non fosse legittimamente notificata, gli atti del processo penale amministrativo sono nulli.

Nel caso in cui l'Ordinario inizia il processo penale amministrativo contro l'assente, la presentazione dell'accusa e delle prove *ipso facto* non ha luogo. In tal caso, l'imputato rinuncia a difendersi o almeno si comporta come se vi rinunciassse. Constatato questo, l'Ordinario, aiutato da due assessori, con molta più attenzione, deve valutare tutte le prove e gli argomenti (cfr. can. 1720 n. 2)⁴⁷.

Se l'esistenza del delitto è stata accertata e l'azione criminale non si è estinta a causa della prescrizione, l'Ordinario – nonostante l'assenza dell'accusato – deve emanare il decreto, a norma dei can. 1342-1350, esponendo almeno brevemente le ragioni in diritto e in fatto (cfr. can. 1720 n. 3).

2.2. L'INTERROGATORIO DELL'ACCUSATO E LA SUA DIFESA

L'osservanza del principio di giustizia nell'infliggere le pene esige che all'accusato sia dimostrata la colpevolezza avvenuta per *dolo*, ossia con atto deliberato, oppure per *colpa giuridica*, vale a dire, per omissione della debita diligenza, com'è chiarito nel can. 1321 § 2, perché soltanto una tale colpa può costituire la base della responsabilità penale (cfr. can. 1321 § 1). La presunzione dell'imputabilità, di cui al can. 1321 § 3, il legislatore l'ha fondata sull'esperienza quotidiana, che cioè l'uomo si comporti normalmente in modo cosciente e libero. Essa non si identifica con il dolo, che presuppone il cattivo proposito del reo il quale viola una legge penale. La presunzione dell'imputabilità nel CIC'83 non rappresenta un valore probatorio molto rilevante nelle cause penali e sia per il giudice ecclesiastico sia per l'Ordinario essa non è sufficiente per emanare la sentenza o il decreto di condanna. Questi, infatti, emanando la sentenza o il decreto devono avere la certezza morale circa la colpa dell'accusato: la sua specie ed il grado. Questa certezza non viene assicurata affatto dal principio espresso nel can. 1321 § 1. Inoltre la presunzione è talmente debole che cede sempre il posto allorché si verificano le prove (circostanze) dalle quali scaturisce il dubbio circa l'imputabilità dell'autore dell'atto punibile. Per questi motivi occorre dire che la presunzione dell'imputabilità è sufficiente soltanto per iniziare il processo penale e non per emanare la sentenza o il decreto⁴⁸. Si tratta, invero, della nuova configurazione e posizione giuridica che la persona „in ius vocata” assume nel processo penale: non più un *reo* che ha commesso un reato ma un *imputato* nei confronti del quale si deve provare la colpevolezza.

⁴⁷ Cfr. A. Calabrese, *La procedura*, p. 276.

⁴⁸ Cfr. J. Syryjczyk, *Niektóre gwarancje*, pp. 152-157.

„L'onere della prova si rovescia: non è più l'imputato che deve provare la propria incolpevolezza, come era nel precedente codice (cfr. can. 2200 § 2 del CIC'17), ma sarà la pubblica accusa a doverla provare; egli si porrà sulla difensiva”⁴⁹.

Per arrivare alla certezza morale e alla prova della colpevolezza del reo, nel processo penale amministrativo, è previsto l'interrogatorio dell'accusato e la possibilità di difendersi (cfr. can. 1720 n. 1).

Trattandosi di una causa penale è necessario garantire ogni diritto di difesa dell'accusato, pertanto, come già si è visto, l'Ordinario deve anzitutto notificare al presunto reo l'oggetto dell'accusa e le prove su cui essa si fonda. La notifica è in vista della possibile difesa da parte dell'accusato. Si comprende perché la norma aggiunga: „data facultate sese defendendi”. Si ha l'applicazione di quanto scritto nel principio direttivo n. 7⁵⁰, che affermava di doversi manifestare „in processu sive iudiciali sive amministrativo, recurrenti vel reo [...] omnes rationes quae contra ipsum invocantur”. Si tratta di un principio di diritto naturale, almeno nella sua formulazione generale⁵¹.

Stando alla lettera del can. 1720, sembrerebbe che l'imputato possa difendersi soltanto se si presenta nel momento o nell'interrogatorio in cui risponde. Se fosse così, crediamo che all'imputato non si darebbe la giusta possibilità di difendersi. Se egli viene a conoscere per la prima volta, nell'interrogatorio, le accuse che ci sono contro di lui e le prove, potrebbe non essere pronto a rispondere e potrebbe quindi chiedere tempo per preparare la sua difesa. In qual caso, dovrebbe avere per iscritto quel che è adottato contro di lui, accuse e prove. Tutto questo potrebbe richiedere un esame approfondito e, se si vuole concedere all'accusato una vera facoltà di difendersi, dovrebbe essergli concesso un tempo ragionevolmente sufficiente.

La congrua difesa dell'imputato non dovrebbe quindi esaurirsi nello spazio di un interrogatorio che, in certi casi, potrebbe essere sufficiente ma in altri potrebbe non esserlo. E allora, facendo un'analisi del canone, sembra di poter concludere che la dinamica è la seguente: „l'Ordinario convoca l'imputato, gli fa conoscere accuse e prove, anche se, in genere, le conosce già dalla notificazione dell'accusa, dandogli un tempo ragionevolmente sufficiente a preparare la difesa, se l'imputato la chiede; quindi, passato il tempo concesso, convoca nuovamente l'imputato per chiarire nell'interrogatorio quanto è emerso nel primo, sia di accusa sia di difesa. Gli interrogatori, in altre parole, potrebbero essere più di uno”⁵².

⁴⁹ G. Di Mattia, *Processo penale canonico e animazione pastorale*, „Apollinaris” 62(1989), pp. 502.

⁵⁰ Cfr. „Communicationes” 1(1969), p. 77 ss.

⁵¹ Cfr. V. de Paolis, *Il processo penale*, p. 491; G. Di Mattia, *Processo penale*, pp. 496-497.

⁵² A. Calabrese, *La procedura*, pp. 275-276.

Da quanto è stato detto si può affermare che l'Ordinario deve garantire all'accusato la possibilità di difesa a livello materiale, cioè la possibilità di contrapporsi all'accusa e alle prove su cui essa si fonda, presentando le prove contrarie allo scopo di abolire quanto viene ad essi rimproverato. Non è però ammessa la difesa tecnica, cioè gli avvocati, nel processo. La scelta di un avvocato, però, come consulente, o di altro esperto, dovrebbe essere la prima premura dell'accusato⁵³.

2.3. L'AMMONIZIONE CANONICA NEL CASO DELL'INFLIZIONE DI CENSURA

Per applicare le pene medicinali *ferendae sententiae*, l'Ordinario deve perseguire prima con l'ammonizione canonica, diretta ad ottenere la correzione del delinquente⁵⁴. La stessa natura medicinale della pena richiede che questa non venga irrogata se non dopo aver accertato la „malattia del paziente”, cioè, il suo delitto, anche dal punto di vista della colpevolezza e quindi di imputabilità, e la sua persistenza in esso. Tutto questo esige, per la validità stessa della pena, che l'Ordinario competente proceda previamente con l'ammonizione canonica, fatta in modo formale e con tutti i requisiti dell'ordinamento giuridico. Solo quando sia stata accertata la contumacia, si può irrogare la pena⁵⁵.

„L'ammonizione è un invito autoritario, fatto al soggetto dall'Ordinario o dal giudice, a recedere dalla contumacia, cioè da un comportamento delittuoso”⁵⁶. Essa è necessaria (*ad validitatem*) sia nella procedura amministrativa sia in quella giudiziale ed è uguale per tutte e due, tranne che nella figura dell'autore materiale che, nella stragiudiziale è l'Ordinario, nella giudiziale è il giudice (cfr. can. 1347 § 1). Va fatta quando si tratta di irrogare ma non di dichiarare la pena; nell'ammonizione si deve espressamente indicare al delinquente che nel caso di mancata recessione dalla contumacia, gli sarà applicata la pena prevista.

Chi impone l'ammonizione ha l'obbligo, come stabilisce lo stesso can. 1347 § 1, di assegnare al reo „un congruo spazio di tempo per ravvedersi”. L'ammonizione canonica, sempre a norma del can. 1347 § 1, può essere fatta più volte. Farla più volte è nello spirito, oltreché nella legge, ed è più consono alla natura delle censure, che sono dirette primariamente all'emendamento del reo senza escludere gli altri fini.

⁵³ Cfr. *ibidem*, p. 276.

⁵⁴ Questa va distinta dall'altro tipo di *monitio* che viene rivolto a colui che, da un indagine svolta, è sospettato di aver commesso il delitto (cfr. can. 1339 § 1), come anche dall'ammonizione canonica che deve essere fatta al religioso prima della dimissione dall'istituto, di cui al can. 697 n. 2-3.

⁵⁵ Cfr. V. De Paolis, *L'applicazione della pena*, p. 84.

⁵⁶ A. Calabrese, *La procedura*, p. 277.

Il codice non stabilisce quando, cioè in quale tempo o fase, prima dell'irrogazione della pena, l'ammonizione debba essere fatta. Certamente essa può avvenire sia ad espletamento dell'indagine previa, sia ad espletamento della procedura stragiudiziale, ma sempre prima dell'irrogazione della pena. Sembra comunque di poter concludere che l'Ordinario possa applicarla quando lo ritiene opportuno o più conveniente.

Se nell'arco di tempo stabilito dall'Ordinario il reo ha receduto dalla contumacia, a questi non può essere irrogata la pena. Giuridicamente il reo dimostra di aver receduto dalla contumacia se si dimostra realmente pentito del delitto commesso e, nello stesso tempo, se ha riparato convenientemente i danni e lo scandalo provocati col suo comportamento delittuoso o, almeno, abbia seriamente promesso di farlo⁵⁷.

2.4. LA VALUTAZIONE DELLE PROVE, L'EMANAZIONE E LA NOTIFICA DEL DECRETO

Il can. 1342 § 3 offre la normativa che dà all'Ordinario in un processo stragiudiziario gli stessi poteri del giudice nel processo giudiziale, a meno che non consti altrimenti né si tratti di disposizioni attinenti soltanto la procedura. In base a tale canone anche questi, dopo aver accertato con sicurezza l'esistenza del delitto e la sua punibilità, nell'emanare il decreto può, se la legge o il precetto danno al giudice la facoltà di applicare o di non applicare la pena, secondo coscienza e a sua prudente discrezione, applicare una pena mitigata o imporre, in luogo della pena, una penitenza (cfr. can. 1342). L'Ordinario, inoltre, a norma del can. 1344, ha la facoltà di differire la pena, di potersi astenere dall'applicarla o di sospenderla. Tutto questo è confermato dal can. 1720 n. 3, il quale stabilisce che l'Ordinario, nell'emanare il decreto, con il quale irroga o dichiara la pena, procede tenendo conto di quanto è prescritto nei can. 1342-1350. Le norme prescritte nei suddetti canoni devono essere osservate tanto dal giudice, che procede per via giudiziaria, quanto dall'Ordinario che procede per via amministrativa e sono di carattere sostanziale e non di procedura, procedura che nel processo penale amministrativo non viene né prescritta né seguita (cfr. can. 1342 § 3).

Partito dalla notizia verosimile verificata durante l'indagine previa e dopo aver deciso di avviare il processo penale amministrativo, basandosi sulle prove raccolte e sull'interrogatorio dell'accusato, dandogli la possibilità della difesa,

⁵⁷ Cfr. „Communicationes” 9(1977), p. 171, can. 42, lett. a: „Consultores animadvertunt recessionem a contumacia non consistere tantum in aliquo actu interno voluntatis, quia secumfert etiam observantiam quarumdam conditionum externarum, quibus positus iam habetur restauratio ordinis socialis”.

l'Ordinario deve proseguire con la valutazione delle prove. A lui spetta l'onere della prova e, in seguito, la valutazione di essa, in quanto non è più l'imputato che deve provare la propria innocenza, come avveniva nel precedente codice (cfr. can. 2200 § 2 del CIC'17), ma è l'Ordinario a doverla provare⁵⁸.

Il can. 1720 § 2 stabilisce che l'Ordinario deve ponderare accuratamente le prove e tutti gli argomenti con due assessori; tale norma ha una grande importanza. L'omissione di tale obbligo renderebbe nullo il decreto. Da un punto di vista formale si può addurre la norma irritante del can. 127 § 2 n. 1. Dal punto di vista sostanziale si deve osservare che è il minimo di garanzia che si possa dare all'accusato.

La presenza dei due assessori e il loro parere, anche se di carattere consultivo, servono per rendere più oggettiva la decisione finale dell'Ordinario. La disposizione di questo tipo è convergente sulla norma del can. 1424, anche se qui essa viene riferita al giudice unico. Va notato, tuttavia, che gli assessori di cui si tratta non devono essere necessariamente dei giudici, né gli esperti di cui al can. 1718 § 3, né membri del consiglio presbiterale o del collegio dei consultori. Va da sé, comunque, che dovrebbero avere una certa esperienza e competenza del diritto.

La valutazione delle prove e degli argomenti dovrebbe portare l'Ordinario alla convinzione che il delitto sussista con certezza e l'azione criminale non sia estinta per prescrizione (cfr. can. 1720 n. 3). Soltanto in questo caso, egli può emanare un decreto di condanna. Nel caso contrario, questi deve affermare con decreto l'innocenza dell'accusato o la non punibilità del fatto delittuoso.

Quando si parla di certezza del delitto si deve intendere sia nel suo elemento oggettivo di violazione esterna della legge, sia nel suo elemento soggettivo di imputabilità grave, sia per ciò che attiene alle circostanze che eliminano o il delitto stesso o la punibilità dello stesso. Trattando dell'estinzione dell'azione criminale per motivo della prescrizione, è da osservare la normativa data nel can. 1362, dove viene determinato il periodo di tempo dopo il quale l'azione criminale si estingue⁵⁹.

„Il can. 1720 n. 3 esige che il delitto debba constare con certezza, prima di irrogare o dichiarare la pena. La certezza è quella morale, secondo il can. 1608 § 1-2, che deve essere attinta dagli atti e da quanto è dimostrato (*ex actis et probatis*). Non basta un qualsiasi convincimento personale, né ragioni occulte o prove nascoste conosciute dall'Ordinario ma non addotte come prove, e tanto meno non contestate all'imputato”⁶⁰. Inoltre è da ricordare che nel processo penale amministrativo viene richiesto lo stesso grado di certezza che in quello giudiziario.

⁵⁸ Cfr. G. Di Mattia, *Processo penale*, p. 502.

⁵⁹ Cfr. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, vol. IV, pp. 382-383.

⁶⁰ A. Calabrese, *La procedura*, p. 279.

Infine il decreto deve avere la forma stabilita dalla legge per il decreto singolare e, cioè, viene dato per iscritto, esponendo, almeno sommariamente, le motivazioni, nel caso che si tratti di una decisione (cfr. can. 51). Nel caso esaminato, il decreto finale dell'Ordinario è una decisione, e per questo l'esposizione almeno in breve delle ragioni in diritto e in fatto diventa obbligatoria (cfr. can. 1720 n. 3)⁶¹. Le motivazioni esprimono la razionalità con cui veniva esercitata la potestà dell'Ordinario e conferiscono all'operato di questi dignità intellettuale e possibilità di comprensione da parte del destinatario⁶². La presenza della motivazione nel decreto viene richiesta non solo per evitare possibili atti di arbitrio ma anche perché il destinatario che se ne ritenga gravato e intenda ricorrere contro di esso sappia come redigere la sua istanza. Tali norme hanno lo scopo di garantire l'oggettività e la legalità del decreto, tutelando debitamente i diritti dei fedeli.

Il decreto, dunque, contenente le ragioni in diritto e in fatto che hanno ingenerato nell'Ordinario la certezza morale del delitto e della sua imputabilità al soggetto oppure il dubbio o la certezza morale del contrario che inducono l'Ordinario ad assolvere il reo; questo provvedimento somiglia ad una sentenza, anche se non si denomina in tal modo. Nonostante questa analogia e l'identità degli effetti che produce, esso sempre avrà carattere amministrativo. È per questo che non si applicano al decreto i canoni che stabiliscono i vizi sanabili e insanabili della sentenza ma quelli, invece, che riguardano gli atti amministrativi. Così, un decreto che avesse ommesso di esporre del tutto i motivi in diritto o in fatto o non avesse avuto forma scritta, risulta un decreto valido ma poiché sussiste una violazione della legge, ed è ammesso il ricorso gerarchico, tale decreto può essere inficiato e dichiarato illegittimo dal Superiore gerarchico.

Il decreto deve terminare con la parte dispositiva, con la quale il soggetto viene assolto, o gli si infligge la pena, o si dichiara che vi è incorso, oppure sospende la pena, e con la parte esecutiva, con la quale si ordina che il decreto stesso (come la sentenza) sia mandato ad esecuzione (can. 1651)⁶³. La mancanza della parte esecutiva del decreto fa sì che la pena non possa essere eseguita e osservando i termini prescritti nel can. 1362 e fa sì che l'azione intesa a far eseguire la pena si estingua per prescrizione (cfr. can. 1363 § 2).

È ovvio che tale decreto, una volta emesso, debba essere intimato al reo. La prassi di notificazione deve essere conforme alla normativa data nel can. 1509. Il decreto deve essere notificato anche alla parte che non si è presentata in giudizio. Esso si ritiene intimato se colui al quale è destinato, chiamato nel dovuto modo di ricevere o ad udire il decreto, senza giusta causa non è comparso o abbia ricusato di sottoscrivere (can. 56). La notificazione non esige

⁶¹ Cfr. „Communicationes” 14(1982), p. 137, can. 51.

⁶² Cfr. M. J. Arroba Conde, *Diritto*, p. 445.

⁶³ Cfr. A. Calabrese, *La procedura*, p. 280.

necessariamente la comunicazione alla comunità della decisione presa in decreto. Essa viene lasciata alla discrezione dell'Ordinario. Sembra che la decisione possa essere comunicata al pubblico nel caso in cui l'Ordinario voglia che gli effetti della pena siano osservati pubblicamente. Il motivo di questa decisione potrebbe essere la gravità o notorietà del delitto commesso che esige la riparazione dello scandalo o dell'ordine pubblico provocato dallo stesso delitto⁶⁴. Il fatto della esistenza della notifica e il modo in cui essa fu fatta deve risultare agli atti. La mancanza della notifica comporta la nullità del decreto stesso.

Notificato il decreto, cessa l'azione criminale *ad poenas applicandas* (cioè, quella iniziata allo scopo di irrogare o dichiarare la pena all'imputato). Da questo momento inizia l'azione penale diretta all'esecuzione della pena irrogata o dichiarata, nel caso in cui il soggetto sia stato condannato; essa spetta sempre alla competente Autorità esecutiva.

2.5. IL MEZZO DI IMPUGNAZIONE CONTRO IL DECRETO DELLA CONDANNA – RICORSO

A protezione dei diritti del fedele c'è la possibilità del ricorso o dell'appello contro il decreto dell'Ordinario o la sentenza del giudice (cfr. can. 1353). Il ricorso, nella procedura stragiudiziale, ha carattere gerarchico, ed è da svolgere secondo la normativa prevista nei can. 1732-1739. Il ricorso gerarchico, in genere, è ammesso contro tutti gli atti amministrativi singolari emessi in foro esterno, ad eccezione di quelli emanati direttamente dal Romano Pontefice o dal Concilio Ecumenico (can. 1732). Pertanto tali norme (cfr. can. 1732-1739), si applicano anche ai precetti singolari, ai rescritti, ai privilegi e alle dispense, e in generale a qualsiasi atto singolare emanato dall'autorità esecutiva. Non si applicano invece ai possibili ricorsi contro gli atti della potestà legislativa o giudiziale. Chi sostiene di essere onerato da uno di questi atti amministrativi può ricorrere al Superiore gerarchico di colui che ha emesso il decreto, per un motivo giusto qualsiasi (can. 1737 § 1). „Dunque il can. 1737 estende i motivi del ricorso oltre la legalità e l'equità, fino a terreno dell'opportuno o del conveniente, ossia fino a comprendere ogni motivo giusto”⁶⁵. L'oggetto del ricorso può essere la violazione dei diritti soggettivi, la legittimità dell'atto, il merito della questione, come pure l'opportunità dell'atto ed anche i danni derivati dal medesimo⁶⁶.

⁶⁴ Cfr. T. Pawluk, *Z zagadnień*, p. 298.

⁶⁵ E. Labandeira, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano 1994, p. 445.

⁶⁶ Cfr. F. D'Ostilio, *Il Diritto amministrativo della Chiesa*, Città del Vaticano 1995, p. 472; J. Herranz, *La giustizia amministrativa nella Chiesa dal Concilio Vaticano al Codice del 1983*, „Ius ecclesiae” 2(1990), p. 447; Z. Grocholewski, *Atti e ricorsi amministrativi*, in: AA.VV., *Il Nuovo Codice di Diritto Canonico*, Roma 1983, pp. 511-512.

Lo scopo del ricorso contro il decreto penale è la richiesta fatta al Superiore gerarchico di chi ha emanato il decreto, di ravvedere ulteriormente la causa e di revocare il decreto dell'Autorità inferiore o almeno di modificarlo. Il soggetto attivo di questo tipo di ricorso è la persona alla quale è stata applicata una pena che ritiene ingiusta o illegittima⁶⁷. Il ricorso è un mezzo giuridico che va contro il decreto con cui la pena è stata applicata ma non contro la legge o il precetto in cui è stata costituita la sanzione penale⁶⁸.

Il ricorso, conforme alla normativa vigente, ha l'effetto sospensivo nei confronti di tutte le pene, sia quelle espiatorie che quelle medicinali, a differenza dal CIC'17, dove tale carattere aveva solo nei confronti delle pene vendicative (cfr. can. 2287 del CIC'17). Nella normativa precedente, il ricorso contro le pene medicinali aveva soltanto effetto devolutivo (cfr. can. 2243 § 1 del CIC'17)⁶⁹. Semplificando e modificando detta legislazione, l'attuale codice dispone, con un senso di maggiore equità e anche di correttezza giuridica⁷⁰, che il ricorso eventualmente presentato dal reo contro il decreto amministrativo che gli ha irrogato o dichiarato la pena, abbia effetto sospensivo e non semplicemente devolutivo. Ciò significa che gli effetti della pena *ferendae sententiae* eventualmente irrogata, e, similmente, gli effetti ulteriori della pena *latae sententiae* confermata con il decreto declaratorio, restano sospesi, finché non si avrà la legittima notificazione del risultato finale del ricorso stesso. L'effetto sospensivo inizia nel momento in cui il soggetto presenta ricorso contro il decreto⁷¹.

Il can. 1738 contiene una disposizione di grande importanza a difesa dei diritti del ricorrente, affermando che questi ha sempre il diritto di valersi di un avvocato o procuratore, evitando però inutili ritardi; anzi, si provveda ad un patrono d'ufficio se il ricorrente non ha un patrono e il Superiore lo ritenga necessario⁷². Il Superiore può tuttavia sempre ordinare al ricorrente di presentarsi personalmente per essere interrogato.

Le facoltà del Superiore gerarchico nella materia in esame sono amplissime, in modo che possa essere resa piena giustizia. Egli può infatti, secondo i casi: confermare il decreto impugnato, dichiararlo nullo, rescinderlo o annul-

⁶⁷ Cfr. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, vol. IV, p. 387. Nel diritto amministrativo *in genere* il soggetto attivo del ricorso gerarchico „può essere una persona fisica o giuridica, pubblica o privata che sottostà alla potestà dell'autore dell'atto impugnato che appartiene all'Amministrazione” (E. Labandeira, *Trattato*, p. 447; Z. Grochowski, *Atti e ricorsi*, p. 505).

⁶⁸ Cfr. J. Stryjczyk, *Niektóre gwarancje*, pp. 159-160.

⁶⁹ Nel caso delle pene medicinali, posto il ricorso contro di essa, la pena applicata era sottoposta all'esecuzione fino al momento in cui il Superiore gerarchico di chi aveva emesso il decreto non lo avesse revocato.

⁷⁰ Cfr. „Communicaciones” 16(1984), p. 45, can. 1305.

⁷¹ Cfr. A. Calabrese, *La procedura*, p. 280.

⁷² Cfr. Z. Grochowski, *Atti e ricorsi*, p. 515.

larlo, revocarlo, modificarlo, sostituirlo con un altro o abrogarlo (cfr. can. 1739)⁷³.

Dal punto di vista tecnico, nel proporre il ricorso, è da seguire la seguente procedura: prima di presentare il ricorso gerarchico formale, l'interessato deve chiedere per iscritto la revoca o la correzione del decreto al suo autore⁷⁴ e si intende anche chiedere *eo ipso* la sospensione della sua esecuzione (can. 1734 § 1). Tale petizione deve essere fatta entro 10 giorni utili dalla legittima intimazione del decreto. L'obbligo di presentare all'autore la *petitio* cessa nei casi previsti nel can. 1734 § 3⁷⁵. Dopo il ricorso allo stesso Superiore che lo ha emanato (ricorso preventivo), e nel caso in cui respinga la petizione o non emetta alcun provvedimento entro il termine prescritto, è aperta la strada al ricorso gerarchico in senso stretto.

„Chi si considera danneggiato da un decreto – recita il can. 1737 § 1 – può ricorrere, per qualsiasi giusto motivo, al Superiore gerarchico di colui che ha emesso il decreto; tale ricorso può essere presentato allo stesso autore del decreto, il quale è tenuto a trasmetterlo immediatamente al Superiore gerarchico competente”. La presentazione del ricorso deve avvenire entro il termine perentorio di quindici giorni utili, che, nei casi di cui al can. 1734 § 3, decorrono dal giorno della notifica del decreto. Nei casi previsti nel can. 1734 § 1, invece, essi cominciano a decorrere, nel caso del nuovo provvedimento, dal giorno della sua notifica, e nel caso di silenzio, la decorrenza sia allo scadere del 30 giorno.

Nel caso di ricorso contro il decreto emesso dall'Ordinario, con cui si irroga o dichiara la pena, il Superiore gerarchico sarà il competente dicastero della Curia Romana⁷⁶. Il ricorso gerarchico contro il decreto amministrativo emanato dal Vescovo diocesano, o dal Vicario generale o episcopale⁷⁷ si può proporre alla Congregazione della Curia Romana. Contro il decreto dato

⁷³ Cfr. F. D'Ostilio, *Il Diritto*, pp. 473-475; E. Labandeira, *Trattato*, p. 473.

⁷⁴ Cfr. J. Herranz, *La giustizia*, p. 445.

⁷⁵ Il paragrafo 3 di questo canone stabilisce le eccezioni al requisito del ricorso: quando si ricorre al Vescovo contro gli atti dei suoi subordinati (n. 1); quando il decreto impugnato stabilisce un ricorso gerarchico, tranne che lo stabilisca il Vescovo (n. 2); quando s'impugna l'atto di revocazione o modifica come conseguenza di un precedente ricorso o si ricorre applicando la regola del silenzio amministrativo (n. 3). Il n. 1 rafforza l'autorità del Vescovo diocesano come capo della Chiesa particolare, configurando dinanzi allo stesso il ricorso gerarchico diretto e senza ritardi contro gli atti di tutte le autorità a lui subordinate (Vicario generale, Vicario episcopale, ufficiale di curia).

⁷⁶ Cfr. E. Labandeira, *Trattato*, pp. 448-449. La questione viene risolta diversamente nel CCEO, dove nel can. 1487 § 3 si stabilisce che contro la decisione del Superiore immediato, il ricorso non è possibile: „Contra decisionem auctoritatis superioris non datur ulterior recursus”.

⁷⁷ Nel caso del ricorso contro il decreto del Vicario generale o quello episcopale, presentato al Vescovo diocesano, ci troviamo di fronte a un vero e proprio ricorso gerarchico (cfr. can. 1734 § 3 n. 1) e non soltanto a quello preventivo. Il Vescovo diocesano è sempre Superiore gerarchico del Vicario, anche se quest'ultimo gode della stessa potestà esecutiva del Vescovo, potestà che sta esercitando in modo vicario.

dall'Ordinario personale, ad esempio dal Superiore maggiore provinciale dell'Istituto religioso o della Società di vita apostolica clericali di diritto pontificio, il ricorso può essere proposto ad un Superiore maggiore generale e soltanto dopo aver esaurito tutte le possibilità all'interno della gerarchia dell'Istituto o della Società esso può essere proposto davanti alla Congregazione per gli Istituti di Vita Consacrata e per le Società di Vita Apostolica. Il tipo di Congregazione viene indicato per la materia⁷⁸ e il tipo di delitto commesso; ad esempio, nel caso di delitto contro la fede può essere competente la Congregazione della Dottrina della Fede. I Dicasteri della Curia Romana resteranno come unici organi competenti a ricevere il ricorso gerarchico contro il decreto penale dato dall'Ordinario, anche nel caso in cui sotto il nome di Ordinario si intenda il Vicario generale o quello episcopale⁷⁹ o quando il decreto sia stato emanato da un'altra persona delegata dal Vescovo diocesano a svolgere il processo penale amministrativo.

Le cause amministrative presentate con il ricorso gerarchico alla Congregazione della Curia Romana devono essere esaminate in base alla procedura prevista nel *Regolamento Generale della Curia Romana* del 1968⁸⁰, nella Const. ap. *Pastor Bonus* del 1988⁸¹, come anche sulla base del cosiddetto stile della Curia⁸².

Una volta che il ricorso sia stato istruito e studiato, verrà deciso dall'Autorità superiore (dal Dicastero di Curia), a seconda della maggiore o minore difficoltà, nell'Adunanza Plenaria, Ordinaria o nel Congresso. L'atto amministrativo a questo punto definitivo va motivato per iscritto almeno sommariamente (can. 51). Il ricorso gerarchico si conclude infine con la notifica dell'atto fatta alla Pubblica Amministrazione ed all'interessato a cura del Segretario del Dicastero competente⁸³.

Se la decisione del Dicastero della Curia Romana non è soddisfacente, si ammette il ricorso contro questa (*il ricorso contenzioso-amministrativo*)⁸⁴ alla „Sectio altera” del Tribunale Supremo della Segnatura Apostolica⁸⁵. Essa

⁷⁸ Cfr. Joannes Paulus PP. II, Const. ap. *Pastor Bonus de Romana Curia*, 28 iunii 1988, AAS 80(1988), pp. 864-865. L'art. 19 § 1 dispone infatti che: „I ricorsi gerarchici sono ricevuti dal Dicastero competente per materia, fermo restando quanto prescritto dall'articolo 21 § 1”.

⁷⁹ Cfr. J. Krukowski, *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*, Lublin 1985, pp. 216-218.

⁸⁰ *Regolamento Generale della Curia Romana*, del 22 febbraio 1968, AAS 60(1968), pp. 129-176.

⁸¹ Cfr. Joannes Paulus PP. II, Const. ap. *Pastor Bonus de Romana Curia*, pp. 862-865, art. 11-23.

⁸² Cfr. J. Krukowski, *Administracja*, p. 217.

⁸³ Cfr. C. Gullo, *Il ricorso gerarchico: procedura e decisione*, in: AA.VV., *La giustizia amministrativa nella Chiesa*, Città del Vaticano 1991, p. 96.

⁸⁴ Cfr. E. Labandeira, *Trattato*, pp. 485-557.

⁸⁵ Per lo studio più approfondito sulle competenze e sul modo di procedere da parte di Segnatura Apostolica, cfr. Z. Grocholewski, *La Segnatura Apostolica nell'attuale fase di*

giudica dei ricorsi presentati entro il termine perentorio di trenta giorni utili contro singoli atti amministrativi, sia posti da Dicasteri della Curia Romana che da essi approvati. La Sectio Altera può a sua volta rigettarli oppure dichiarare che è stata commessa una *violatio legis in procedendo vel in decernendo*. In questi casi, oltre al giudizio di illegittimità, essa può anche giudicare, qualora il ricorrente, ritenendosi danneggiato, lo chieda, circa la riparazione dei danni arrecati con decreto illegittimo⁸⁶. Il codice vigente non prevede l'esistenza dei tribunali amministrativi di grado inferiore, che sono stati proposti nel progetto *De procedura administrativa*, cioè nel testo dei lavori di riforma del codice del diritto canonico, così, soltanto in quest'ultimo stadio del ricorso, esso viene esaminato da un tribunale⁸⁷.

A questo punto *l'iter* procedurale può dirsi concluso. Cessa anche l'azione penale affidata all'Ordinario, cioè l'esecuzione della pena.

IV. CONCLUSIONE

Il codice di diritto canonico non ha un processo penale autonomo distinto dal processo di tipo contenzioso. Esso s'inserisce nel processo canonico in genere. Nell'unico libro del codice dedicato ai processi si parla del processo penale nella parte IV, sbrigliandolo in pochi canoni (1717-1731) per indicarne alcune peculiarità. Il can. 1728 § 1 rimanda ai „canoni sui giudizi in genere e sul giudizio contenzioso ordinario, osservate le norme speciali per le cause riguardanti il bene pubblico”.

L'oggetto del processo penale riguarda l'irrogazione della pena, nel caso che si tratti di una pena *ferendae sententiae*, o la sua dichiarazione, nel caso che si tratti di una pena *latae sententiae* a punizione di un comportamento delittuoso che viola la norma penale data dall'autorità competente (cfr. can. 1401 n. 2).

Se guardiamo al provvedimento con cui il processo penale termina, nel caso che si riconosca la colpevolezza dell'imputato, si deve distinguere il processo

evoluzione, in: AA.VV., *Dilexit iustitiam. Studia in honorem Aurelii Card. Sabattani* (a cura di Z. Grocholewski, V. Cárcel Ortí), Città del Vaticano 1984, pp. 211-228; Z. Grocholewski, *I Tribunali*, in: AA.VV., *La Curia Romana nella Const. ap. Pastor Bonus* (a cura di P. A. Bonnet, C. Gullo), Città del Vaticano 1990, pp. 401-414; C. De Diego Lora, *I Tribunali della Sede Apostolica*, in: AA.VV., *Il processo matrimoniale canonico* (a cura di P. A. Bonnet, C. Gullo), 2ª ed., Città del Vaticano 1994, pp. 265-297.

⁸⁶ Cfr. Joannes Paulus PP. II, Const. ap. *Pastor Bonus de Romana Curia*, p. 891, art. 123. Vedi anche: J. Herranz, *La giustizia*, p. 447; Z. Grocholewski, *Atti e ricorsi*, p. 506; J. Llobell, *Il „petitum” e la „causa petendi” nel contenzioso-amministrativo canonico. Profili sostanziali ricostruiti alla luce della Const. ap. „Pastor Bonus”, „Ius ecclesiae”* 3(1991), pp. 119-150.

⁸⁷ Cfr. Z. Grocholewski, *Atti e ricorsi*, p. 516; J. Stryczyk, *Niektóre gwarancje*, p. 160.

penale che porta all'irrogazione di pene *ferendae sententiae* (processo penale condannatorio) e quello che porta alla dichiarazione di pene *latae sententiae* (processo penale declaratorio).

Nello spirito che anima tutto il diritto penale, la norma vuole che non si passi alla irrogazione o dichiarazione di pene se non dopo aver esperite le vie pastorali atte a riparare lo scandalo, a ristabilire la giustizia e a far emendare il reo (cfr. can. 1341). La decisione sulla necessità dell'avvio del processo, come quella riguardo alla via da seguire, spetta sempre all'Ordinario. Questi diventa la figura centrale di tutto il procedimento penale. In forza del suo ufficio deve vigilare sulla disciplina ecclesiastica e sulla sua osservanza (cfr. can. 392) e nei casi di necessità deve decidere sullo svolgimento del processo.

All'evoluzione del processo il codice dedica pochi canoni (1720-1728); sufficienti però ad evidenziare la duplice preoccupazione che il legislatore ha, nella normativa del processo in genere e del processo penale in particolare e, cioè, l'affermazione della giustizia e la salvaguardia dei diritti del fedele, anche se coinvolto in un delitto. Il legislatore intende assicurare questa duplice finalità, qualunque sia la strada procedurale che viene percorsa: quella amministrativa o quella giudiziale.

Se l'Ordinario ha deciso di seguire la via stragiudiziale, egli stesso è obbligato a proseguire l'azione personalmente oppure può delegare un altro. La competenza a pronunciare il decreto di condanna è da riconoscere all'Ordinario proprio e all'Ordinario del luogo in cui il delitto è stato commesso (cfr. can. 1408-1409 e 1412). Per questi valgono le stesse norme che regolano i poteri del giudice che procede in via penale giudiziaria, ad eccezione di quanto concerne le norme di procedura (cfr. can. 1342 § 3).

Il decreto può essere usato dall'Ordinario (cfr. can. 1341, 1718, 1720) illimitatamente, nel caso che sia da applicare un rimedio penale o una penitenza (can. 1342 § 1), se invece si tratta di irrogare o dichiarare una pena è necessario che sussistano giusti motivi per non servirsi della procedura giudiziaria, inoltre deve trattarsi di pene che non siano perpetue e per le quali la legge o il precetto che le costituiscono non vietino di applicarle per mezzo di decreto (can. 1342 § 1-2, 1718 § 1 n. 3, 1720).

Le norme prescritte per lo svolgimento del processo penale amministrativo (can. 1720) sono ridotte al minimo. Esse vanno integrate con le disposizioni contenute nei can. 48-58, relative ai decreti singolari in genere, e nel can. 1342.

L'Ordinario che ha stabilito di seguire la procedura amministrativa ha l'obbligo di notificare all'imputato le accuse mosse a suo carico e le prove relative, dandogli la facoltà e il tempo ragionevolmente sufficiente a preparare la sua difesa. Passato il tempo concesso, convoca nuovamente l'imputato per chiarire nell'interrogatorio quanto è emerso nel primo, sia di accusa sia di difesa.

Prima di emanare il decreto l'Ordinario deve esaminare attentamente, con l'assistenza di due assessori (cfr. can. 1720 n. 2), tutte le prove e gli elementi

raccolti e le difese dell'imputato. L'intervento degli assessori è precettivo *ad validitatem*.

L'azione penale cessa con l'emanazione e la notifica del decreto condannatorio o declaratorio, redatto a norma dei can. 1344-1350 se sul delitto commesso non sussistano dubbi e l'azione criminale non sia estinta ai sensi del can. 1362. Il decreto deve essere debitamente motivato, esponendo in esso, sia pure in forma sommaria, le ragioni in diritto e in fatto. Questo deve essere notificato per la validità. Contro tale decreto è ammesso il ricorso a norma dei can. 1732-1739; è un ricorso gerarchico. Esso ha sempre effetto sospensivo (cfr. can. 1353). Esaurita la strada del ricorso gerarchico, si ammette il ricorso *contenzioso-amministrativo* alla „Sectio altera” del Tribunale Supremo della Segnatura Apostolica.

WYMIERZANIE LUB DEKLAROWANIE KAR KANONICZNYCH Z ZASTOSOWANIEM PROCEDURY ADMINISTRACYJNEJ

Streszczenie

Po Soborze Watykańskim II w centrum zainteresowań ustawodawczych, jurysprudencji i nauczania kanonistów znajdował się temat pastoralnego wymiaru prawa kanonicznego, innymi słowy – relacja między pastoralną misją Kościoła i prawem w Kościele.

Pastoralny wymiar prawa kanonicznego znajduje także swoje potwierdzenie w kanonicznym prawie procesowym (kan. 221). Fundamentalne prawo wiernych w Kościele, aby być sądzonymi z zachowaniem przepisów prawa, stosowanych ze słusnością, stanowi równocześnie wymóg dobra publicznego w Kościele.

Konieczność procesu karnego w Kościele znajduje swoje uzasadnienie w samej naturze Kościoła i jego misji. Kościół wobec przestępstwa nie może pozostać obojętny. Przestępstwo, w rzeczywistości, ma charakter zachowania antykościelnego, uniemożliwia realizację samej misji Kościoła. Ponadto przestępstwo ma aspekty szczególnej odpowiedzialności przed Bogiem i wobec wspólnoty Kościoła.

W kanonicznym procesie karnym nie chodzi tylko o czysto zewnętrzną realizację materialnego prawa karnego. Postępowanie karne bowiem jest tak ukształtowane, aby można było osiągnąć cele właściwe karaniu, mianowicie cel szczególny, którym jest poprawa przestępcy, oraz cel ogólny, a więc naprawienie zgorzenia, zadośćuczynienie sprawiedliwości, przywrócenie porządku społecznego, zapobieżenie nowym przestępstwom, umocnienie poszanowania porządku prawnego.

Obowiązek dbania o utrzymanie karności wspólnej całemu Kościołowi i domaganie się od wiernych przestrzegania wszystkich przepisów kościelnych, spoczywa na każdym ordynariuszu, a w sposób szczególny na ordynariuszu miejsca, który ma

czuć przede wszystkim nad tym, aby do dyscypliny kościelnej nie wkradły się nadużycia (zob. kan. 392). Ordynariusz jawi się jako figura centralna, tak w przypadku procesu administracyjnego, jak i sądowego, i jego rola w tym procesie jest decydująca. Od niego rozpoczyna się jakiegokolwiek typ postępowania o charakterze karnym i jego decyzją zostaje przesłany do wykonania wyrok końcowy lub dekret karny skazujący. Na nim spoczywa obowiązek dania dekretu odnośnie do konieczności rozpoczęcia dochodzenia wstępnego (kan. 1717 § 1). Ten sam ordynariusz ma zdecydować o czasie zakończenia dochodzenia, kiedy elementy, według niego, wydają się wystarczająco zebrane, aby podjąć decyzję odnośnie do konieczności rozpoczęcia procesu karnego *sensu stricto* lub decyzję o archiwacji aktów tegoż dochodzenia (kan. 1718, 1719).

W przypadku stwierdzenia konieczności rozpoczęcia *sensu stricto* procesu karnego, ordynariusz musi zdecydować, czy należy zastosować proces sądowy, czy też należy się posłużyć dekretem pozasądowym (kan. 1718 § 1, n. 3). Wyżej wymieniona decyzja podjęta przez ordynariusza może być przez niego odwołana lub zmieniona, ilekroć na podstawie nowych elementów uzna, że należy postanowić inaczej.

Jeśli ordynariusz wybierze procedurę administracyjną, on sam pozostaje jako figura centralna w przeprowadzeniu tego procesu. W jego kompetencji leży: przedstawić oskarżonemu oskarżenie i dowody, dając mu równocześnie możliwość obrony; rozważyć dokładnie, z dwoma asesorami, wszystkie dowody i argumenty; i – jeśli przestępstwo zostało z pewnością stwierdzone, a skarga karna nie wygasła – powinien wydać dekret, według przepisu kanonów od 1342 do 1350, przedstawiając przynajmniej krótko uzasadnienie prawne i faktyczne swojej decyzji (kan. 1720).

Analiza przepisów prawnych dotyczących ordynariusza i jego roli w procesie karnym, prowadzi do ukazania prawno-pastoralnego charakteru działalności Kościoła w relacji do wymiaru kar w ogóle, jak i do samego przebiegu procesu karnego w szczególności. Widziany w ten sposób kanoniczny proces karny staje się narzędziem instytucjonalnym na usługach sprawiedliwości i prawdy i, w tym samym czasie, skutecznym narzędziem obrony praw wiernego.

Streścił Artur Miziński

EDWARD NOWAK

Rzym

BEATYFIKACJE I KANONIZACJE JANA PAWŁA II

Wielu ludzi zastanawia fakt, że Ojciec Święty Jan Paweł II dokonuje wielu beatyfikacji i kanonizacji. Niektórzy wyrażają nawet obawy, czy to nie spowoduje uszczerbku kultu Boga w Trójcy Świętej Jedyne go lub pogłębienia rozdziału z wyznaniem chrześcijańskimi odrzucającymi lub minimalizującymi kult świętych. Inni przyjmują fakt dokonania tak wielu beatyfikacji i kanonizacji przez Papieża z entuzjazmem i wdzięcznością. Dobrze więc będzie rozważyć to zagadnienie w aspekcie teologiczno-kanonicznym. Wydaje się, iż aby wyrobić sobie właściwy pogląd w tej kwestii, należy spojrzeć na kult świętych w świetle doktryny Kościoła, a w szczególności nauki Soboru Watykańskiego II.

I. POWSZECHNE POWOŁANIE DO ŚWIĘTOŚCI

Sprawę świętości w Kościele Sobór Watykański II zawarł głównie w konstytucji *Lumen gentium*. Znajdujemy tam przede wszystkim naukę o powszechnym powołaniu do świętości. Podczas trwania prac soborowych i przygotowywania wspomnianej konstytucji stawiano pytanie, czy teza o powszechnym powołaniu do świętości nie podważy tradycyjnej nauki o znaczeniu „rad ewangelicznych”. Z drugiej strony zastanawiano się, czy nie należy przewyciężyć tradycyjnej koncepcji o zarezerwowaniu praktyki tych „rad” tylko dla jednej powołanej do tego grupy ludzi, przywracając walor jedynemu przykazaniu ewangelicznemu miłości Boga i bliźniego, które jest skierowane do wszystkich jako jedyna droga do świętości. Czy należy zbyt mocno akcentować rozróżnienie między osobami zakonnymi, jako uprzywilejowanymi świadkami Ewangelii i ludźmi świeckimi, którzy realizują tę samą świętość, ale w odmiennych okolicznościach życiowych? Sobór stanął na stanowisku, że nie ma sprzeczności między przykazaniem i radami ewangelicznymi. Każde przykazanie jest prze-

cież zorientowane na realizację największego przykazania miłości i dlatego wyklucza jakikolwiek minimalizm. Także rady ewangeliczne rozważane same w sobie, nie przewyższają przykazania miłości. Rady nie są „zastrzeżone” dla osób zakonnych czy hierarchii, ale mogą być praktykowane we wszystkich stanach życia i zawodach. Można mówić o posłuszeństwie lub ubóstwie i czystości u osoby zakonnej i o posłuszeństwie, ubóstwie i czystości u świeckiego¹. Tak więc Sobór nawiązując do słów Chrystusa: „świętymi bądźcie”, przypomina naukę głoszoną w Ewangeliu o powszechnym powołaniu do świętości. Oto słowa soborowe: „Toteż dla wszystkich jasne jest, że wszyscy chrześcijanie jakiegokolwiek stanu i zawodu powołani są do pełni życia chrześcijańskiego i do doskonałości miłości; dzięki zaś tej świętości chrześcijan, także w społeczności ziemskiej rozwija się bardziej godny człowieka sposób życia”².

II. RÓŻNE DROGI DO ŚWIĘTOŚCI

Świętość może być realizowana w różnych okolicznościach życia i przez wszystkie osoby według właściwego im powołania. Chociaż wszyscy, tj. członkowie hierarchii, kapłani, osoby zakonne i ludzie świeccy winni rozwijać swą łączność z Chrystusem, którą Duch Święty dopełnia w Kościele i która to więź z Chrystusem jest istotowo jedna, to jednak każdy ma swoje powołanie dane od Ojca dla większej chwały Bożej. Dlatego jest rzeczą konieczną podkreślić, że świętość wiernych jest jedna, ale jest zdobywana i praktykowana przez każdego według warunków swego stanu, do którego przynależy³. Tekst soborowy podaje: „W rozmaitych rodzajach życia i powinnościach jedną świętość uprawiają wszyscy, którymi kieruje Duch Boży, a posłuszni głosowi Ojca i czcząc Boga Ojca w duchu i w prawdzie, podążają za Chrystusem ubogim, pokornym i dźwigającym krzyż, aby zasłużyć na uczestnictwo w Jego chwale. Każdy stosownie do własnych darów i zadań winien bez ociągania kroczyć drogą wiary żywej, która wzbudza nadzieję i działa przez miłość”⁴. Świętość jest jedna, jak jedno jest zjednoczenie z Bogiem w Chrystusie, ale „rozmaicie

¹ Zob. K. W o n s, *Rapporto „precetto” – „consiglio” nei capitoli V e VI della „Lumen gentium” alla luce degli interventi conciliari*, Pont. Univ. Greg., Roma 1993, s. 68-78.

² *Lumen gentium*, nr 40; Tł. pol.: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Poznań 1968.

³ P. G u m p e l, *La santità dei sacerdoti*, I, *La santità come unione al Cristo nel sacerdozio dei battezzati e in quello ministeriale*, II, *Santità sacerdotale nel ministero pastorale*, III, *Sanità sacerdotale secondo i consigli evangelici*, in: AA. VV., *La santità nel popolo di Dio. Costituzione del Vaticano II sulla Chiesa*, Bologna 1967, s. 64-65.

⁴ *Lumen gentium*, nr 41.

wyraża się ona u poszczególnych ludzi, którzy we właściwym sobie stanie życia dążą do doskonałości miłości”⁵. „Wszyscy więc chrześcijanie zachęceni są i zobowiązani do osiągnięcia świętości i doskonałości własnego stanu”⁶.

III. KOŚCIÓŁ ZE SWEJ NATURY JEST ŚWIĘTY

W tekstach soborowych czytamy o ontologicznej świętości Kościoła, tzn. że jest on ze swej natury święty: „Kościół, którego tajemnicę wykląda Sobór święty, uznawany jest przez wiarę za niezachwianie święty. Albowiem Chrystus, Syn Boży, który wraz z Ojcem i Duchem Świętym doznaje czci jako »sam jeden święty«, umiłował Kościół jako oblubienicę swoją, siebie samego zań wydając, aby go uświęcić (por. Ef 5, 25-26); złączył go też ze sobą jako ciało swoje i hojnie obdarzył darem Ducha Świętego na chwałę Bożą”⁷. Ontologiczna świętość Kościoła płynie z tego, że Chrystus „jest sam jeden święty”. On umiłował Kościół jako oblubienicę po to, aby go uświęcić. Poza tym Chrystus złączył ze sobą Kościół „jako ciało swoje”. Ta unia, czyli zjednoczenie Chrystusa z Kościołem, jest fundamentem ontologicznej świętości Kościoła. Wreszcie Chrystus obdarzył Kościół darem Ducha Świętego, który ożywia Ciało Mistyczne i jednoczy z Chrystusem. Cała struktura sakramentalna, a szczególnie gdy chodzi o chrzest i Eucharystię, ma prowadzić do zjednoczenia z Chrystusem⁸. Uświęcenie człowieka w wymiarze nie tylko społecznym, ale także indywidualnym dokonuje się w Kościele poprzez udzielanie sakramentów w kontekście liturgii⁹ i poprzez inne pozaliturgiczne obrzędy prowadzące do pełniejszego zjednoczenia z Jezusem Chrystusem.

IV. ŚWIĘTOŚĆ CZŁONKÓW KOŚCIOŁA

Z tekstu soborowego *Lumen gentium* (nr 39) wynika także dla każdego chrześcijanina moralny obowiązek dążenia do świętości: „Toteż wszyscy w Kościele niezależnie od tego, czy należą do hierarchii, czy są przedmiotem

⁵ Tamże, nr 39.

⁶ Tamże, nr 42.

⁷ Tamże, nr 39.

⁸ Zob. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 40-44.

⁹ Zob. *Sacrosanctum Concilium*, nr 59.

jej funkcji pasterskiej, powołani są do świętości, zgodnie ze słowami Apostoła: »Albowiem wolą Bożą jest uświęcenie wasze« (1 Tes 4, 3; por. Ef 1, 4)”. Wierny przynależy do Kościoła, który jest „niezachwianie święty”, i dlatego winien dorastać do świętości ontologicznej tegoż Kościoła poprzez realizację osobistej świętości moralnej. Natura ludzka przez wcielenie się Jezusa Chrystusa została uświęcona, bowiem On stał się ciałem „dla nas ludzi i dla naszego zbawienia”. W Nim „mamy życie i mamy je w obfitości” (J 10, 10). To wyniesienie natury ludzkiej nie pozbawia osobę ludzką wolności. Zachowuje ona możliwość wyboru grzechu lub zjednoczenia z Chrystusem. Stąd św. Paweł mając na uwadze, że chrześcijanin jest „święty”, bo przez chrzest zjednoczony z Chrystusem, zachęcał gorąco do ciągłego „nawracania” się do Niego. Chrześcijanie powołani są do świętości, czyli do pełnego zjednoczenia z Chrystusem, i dlatego nigdy nie mogą powiedzieć sobie: „już dość”. Równocześnie ci sami chrześcijanie, będąc powołani do świętości, są istotnie powołani do heroizmu, bowiem zjednoczenie z Chrystusem zobowiązuje do nieustannego świadczenia ofiary miłości i podejmowania wysiłku pełniejszego zjednoczenia.

V. ŚWIĘTOŚĆ – DOSKONAŁYM ZJEDNOCZENIEM Z CHRYSYSEM

Święci kanonizowani przez Kościół nie zostali wyniesieni na ołtarze z racji ich nadzwyczajnych darów, np. prorocstwa, cudów, życia mistycznego, ale z racji ich pełnego zjednoczenia z Bogiem w Chrystusie¹⁰. Kult świętych w Kościele katolickim wszystkich obrządków jest nierozdzielnie związany z historią tegoż Kościoła, a może nawet stanowi jeden z ważnych elementów eklesjalnych. Na przestrzeni wieków bywały różne formy kultu świętych, nieraz przesadne i wypaczone. Nie był on może zawsze właściwie rozumiany. Niektóre odłamy chrześcijaństwa, idąc albo za prawem Starego Testamentu, albo protestując przeciw nadużyciom, popadały w inne skrajności: zakazywały w ogóle kultu świętych, obrazów i relikwii lub ograniczały te kultury do symbolicznego tylko rozumienia ich właściwej treści.

Sobór Watykański II opisowo podał w szerszym sensie definicję świętości, mówiąc, iż świętość to nic innego, jak doskonałe zjednoczenie z Chrystusem¹¹. Tak rozumiana świętość nie zagraża kultowi Jedyne Boga ani nie prowadzi do pomniejszenia Jego chwały.

¹⁰ P. Molinari, *Il „santo” nella teologia dogmatica. Miscellanea Amato Pietro Frutaz*, Roma 1978, s. 286-292.

¹¹ Sobór w *Lumen gentium*, nr 50 mówi: „[...] poznajemy najpewniejszą drogę, po której wśród zmienności świata, stosownie do właściwego każdemu stanowi i warunków będziemy mogli dojść do doskonałego zjednoczenia z Chrystusem, czyli do świętości”.

Mówiąc o kulcie świętych nie sposób milczeć o Maryi, którą nazywamy Królową Wszystkich Świętych. Jej życie było tak ściśle związane z życiem Chrystusa, iż weszła Ona w misterium Wcielenia. Chrystus przyjmując ciało z Maryi, włączył Ją w misterium Wcielenia. Została Ona wybrana przez Boga i zjednoczyła się z Chrystusem w sposób szczególny; tym samym stała się „obrazem” całego Kościoła¹². Sobór Watykański II w konstytucji *Lumen gentium*, w jej końcowej części, podaje syntezę kultu Matki Bożej i stwierdza, iż Kościół czci Ją jako Matkę najmiłszą, wzór wiary, nadziei i miłości¹³. Papież Paweł VI w encyklice *Christi Matri*, w adhortacjach apostołskich: *Signum magnum* i *Marialis cultus* (o należyтым rozwijaniu kultu NMP)¹⁴, a Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris Mater*¹⁵ – wskazują na rolę Maryi w Odkupieniu świata przez Chrystusa¹⁶. Kościół kroczy śladami Maryi, naśladowując Ją w wierze i w drodze za Chrystusem aż do Jego śmierci krzyżowej¹⁷. Matka Najświętsza w Kościele ma swoje miejsce w liturgii, nabożeństwach ludowych i prywatnych¹⁸.

W konstytucji *Lumen gentium* czytamy:

Kościół pielgrzymów od zarania religii chrześcijańskiej czcił [...] Apostołów i Męczenników Chrystusowych, którzy przelawszy krew swoją dali największe świadectwo wiary i miłości [...] Kościół zawsze wierzył, że są oni ściślej złączeni z nami w Chrystusie, okazywał im jak i Błogosławionej Maryi Dziewicy i świętym Aniołom cześć szczególną i pobożnie modlił się o pomoc ich wstawiennictwa. Do nich wszystkich dołączeni zostali niebawem także inni, którzy dokładniej naśladowali dziewictwo i ubóstwo Chrystusa, a w końcu i ci, których znamienite praktykowanie cnót chrześcijańskich i boskie charyzmaty zalecały pobożnej czci i naśladowaniu wiernych (nr 50).

¹² Szerzej na ten temat zob.: *Il culto di Maria oggi, teologia – liturgia – pastorale*, a cura di W. Beinert, Edizioni Paoline, Roma 1985, s. 47 nn.

¹³ Nr 66-67.

¹⁴ Encyklika *Christi Matri* (15 sept. 1966), AAS 58(1966), s. 745-749; Adhortacja apostołska *Signum magnum* (13 maii 1967), AAS 59(1967), s. 465-475; Adhortacja apostołska *Marialis cultus* (2 feb. 1974), AAS 66(1974), s. 113-168.

¹⁵ Encyklika *Redemptoris Mater Ojca Świętego Jana Pawła II o Błogosławionej Maryi Dziewicy w życiu pielgrzymującego Kościoła*, Watykan 1987.

¹⁶ „Kościół bowiem w liturgii pozdrawia Maryję z Nazaretu jako swój początek, gdyż w Niepokalanym Poczęciu widzi zapowiedź zbawczej łaski paschalnej, przewidzianej dla najsłabiej z jego członków, a nade wszystko, ponieważ we Wcieleniu spotyka nierozłącznie zjednoczonych Chrystusa i Maryję: Tego, który jest jego Panem i Głową, i Tę, która wypowiedziawszy pierwsze fiat Nowego Przymierza, jest jego prawozorem jako oblubienicy i matki” (tamże, nr 1).

¹⁷ „Kościół wzmocniony obecnością Chrystusa (por. Mt 28, 20) pielgrzymuje w czasie do końca wieków, idąc na spotkanie Pana, który przychodzi; ale na tej drodze – pragnę to wyraźnie podkreślić – kroczy śladami wędrówki odbytej przez Maryję Dziewicę, która »szła naprzód w pielgrzymce wiary i utrzymała wiernie swe zjednoczenie z Synem aż do Krzyża«” (tamże, nr 2).

¹⁸ Tamże, nr 2, s. 6. Nie sposób podsumować wywodów tak głębokich, natchnionych wiarą i wypływających z wielowiekowej nauki i Tradycji Kościoła w tym krótkim studium. Szerzej o kulcie NMP w tekście encykliki, zwłaszcza w cz. II: *Bogurodzica w pośrodku pielgrzymującego Kościoła*.

Z powyższego tekstu oraz innych na ten temat można stwierdzić, że święty kanonizowany to przede wszystkim członek Kościoła, który odpowiedział na wezwanie Boże i żył w ścisłej więzi z Chrystusem, praktykując cnoty chrześcijańskie. Jest on przedstawiony przez Kościół, po potwierdzeniu przez Boga cudami, jako szczególny członek Mistycznego Ciała, który wstawia się za żyjącymi na świecie. Jest godny kultu publicznego (oczywiście niższego, aniżeli należny jest on samemu Bogu i tylko w relacji z Bogiem) i jest przedstawiony jako *przykład życia* prawdziwie chrześcijańskiego. W takim rozumieniu w kulcie świętych odczytujemy dwie idee: ścisłego zjednoczenia osoby kanonizowanej z Chrystusem i znaczenia społecznego czy eklezjalnego danego świętego; chodzi o jego wstawiennictwo i przykład do naśladowania¹⁹.

Historia Kościoła poucza, że Bóg powołuje w różnych okolicznościach i epokach świętych ze wszystkich stanów, zawodów, ludzi o różnych charyzmatkach. Można mówić o jednej świętości, ale w różnych rodzajach (świętość jest jedna, ale różnorodna). Ciekawe, że w momentach bardziej trudnych dla Kościoła Chrystus powołuje w społeczności wiernych mężczyzny i kobiety, którzy odznaczają się wyjątkową świętością i swym przykładem pobudzają innych do prowadzenia życia chrześcijańskiego. Ten fakt powoduje ciągły rozwój Mistycznego Ciała²⁰. Wystarczy wspomnieć tylko dla ilustracji św. Benedykta i ruch benedyktyński, św. Franciszka i zakony franciszkańskie, kontemplację karmelitańską ze św. Teresą Wielką i św. Janem od Krzyża, św. Ignacego z Loyoli i działalność jezuitów, św. Jana Bosko i ruch salezjański, a w naszych czasach – Sługę Bożą Teresę z Kalkuty i poświęcenie się na rzecz „ostatnich”, i tyle jeszcze innych wspaniałych postaci.

VI. KULT ŚWIĘTYCH NIE JEST PRZECIWNY TEOCENTRYZMOWI

W rozumieniu teologii katolickiej kult świętych jest aktem uznania, dziękczynienia i chwały Bogu, który w nich działa („Błogosławiony jesteś Boże w swoich świętych”). Kult świętych nie przeczy więc teocentryzmowi kultu katolickiego, ale poszerza jego rozumienie, ponieważ Boga się podziwia i czci w jeszcze jednej opcji, tj. poprzez Jego świętych²¹.

Nie ulega wątpliwości, iż liczba świętych i błogosławionych za pontyfikatu ostatnich papieży ciągle rośnie²². Nie można negocjować, iż w kulcie świętych

¹⁹ P. Molinari, *I santi e il loro culto*, Roma 1962, s. 25-26.

²⁰ Zob. Pius XII, Encyklika *Mystici Corporis Christi*, AAS 35(1943), s. 16.

²¹ Molinari, *I santi*, s. 29.

²² *Il culto di Maria*, s. 11-14.

dochodziło i może dochodzić do różnego rodzaju możliwych nadużyć, ale przecież nie możemy też negować dogmatu Świętych Obcowania. Teologiczne uzasadnienie kultu świętych przyczyni się z pewnością do zmniejszenia obaw o inklinację do jednej lub drugiej skrajności²³.

Oddając cześć świętym, nie oddajemy czci człowiekowi jako takiemu, ale Chrystusowi, do którego on prowadzi²⁴. Powodem „zgorszenia” wielu braci w wierze jest cześć świętych ze względu na wstawienniczą rolę, jaką spełniają przed Nieskończonym Bogiem²⁵. Bóg nie jest pomniejszany przez cześć oddawaną świętym. Czczymy ich ze względu na Niego. Autentyczna cześć oddawana świętym nie oznacza kultu ich własnej osoby niezależnie od Chrystusa. Modlący się za wstawiennictwem świętego jest świadomy, że chodzi tu o spełnienie się woli Bożej, a nie świętego, którego prosi o wstawiennictwo u Boga. Kto wzywa świętego, wzywa przez niego samego Boga. W świętych Kościół znajduje potwierdzenie także swojej świętości i przedstawia ich do naśladowania w życiu, które prowadził Chrystus²⁶.

VII. UKAZANIE „OWOCÓW ŚWIĘTOŚCI”

Naukę soborową o kulcie świętych i powszechnym powołaniu do świętości podkreślił na nowo papież Paweł VI w motu proprio *Sanctitas clarior*, nazywając ją dokonaniem soborowym. Następnie Jan Paweł II w liście apostolskim *Tertio millennio adveniente* wzywając Kościół, aby obchody 2000 roku stały się „wielką modlitwą uwielbienia i dziękczynienia, zwłaszcza za dar Wcielenia Syna Bożego oraz za dar Odkupienia dokonanego przez Niego”, prosił też, aby ten rok stał się okazją dziękczynienia Bogu za „owoce świętości, jakie dojrzały w życiu tak wielu mężczyzn i kobiet, którzy we wszystkich pokoleniach i w każdej epoce umieli w pełni przyjąć dar Odkupienia” (nr 32).

Podobnie jak Kościół pierwszego tysiąclecia zrodził się z krwi męczenników, tak właśnie w drugim tysiącleciu wrócili męczennicy. Papież poleca Kościołom lokalnym zbierać konieczną dokumentację dla zachowania o nich pamięci. Ojciec Święty pisze o „ekumenizmie świętych”, który mówi głośniejsz anizeli podziały.

Duża liczba beatyfikacji i kanonizacji w naszych czasach – w rozumieniu Papieża – „świadczy o żywotności Kościołów lokalnych, których jest dziś na

²³ Tamże, s. 21-24.

²⁴ Tamże, s. 41-42.

²⁵ *Sacrosanctum Concilium*, nr 104.

²⁶ *Il culto di Maria*, s. 43-45.

świecie o wiele więcej, aniżeli w pierwszych wiekach i w pierwszym tysiącleciu”. Ukazanie ich światu jest właśnie według Papieża „największym hołdem dla Chrystusa ze strony wszystkich Kościołów na progu trzeciego tysiąclecia”. Dlatego należy nie tylko uzupełniać *martyrologia*, ale zwrócić szczególną uwagę na tych, którzy poprzez praktykę cnót w stanie świeckim zrealizowali swoje powołanie. Jan Paweł II mówi o „owocach wiary, nadziei i miłości złożonych przez ludzi tyłu języków i ras”²⁷.

1. UNIWERSALIZM KOŚCIOŁA

Istotnie, liczba „ukazanych światu” nowych świętych i błogosławionych jest wysoka. Nie licząc tych, którzy zostaną wyniesieni w Roku Jubileuszowym 2000, na 591 świętych kanonizowanych przez Kościół od papieża Klemensa VIII (1592-1605), na pontyfikat papieża Jana Pawła II przypada 295 osób. Na ogólną liczbę 1742 beatyfikowanych od papieża Pawła V (1605-1621) 934 osób wyniósł na ołtarze Jan Paweł II. W tym 36 osób było najpierw beatyfikowanych przez Papieża, a następnie kanonizowanych i 4 osoby otrzymały potwierdzenie kultu (*confirmatio cultus*) oraz jedna osoba zezwolenie na mszę św. i oficjum (*concessio missae et officii*). W tym okresie (ściśle od Urbana VIII: 1623-1644) w 1430 wypadkach miało miejsce oficjalne potwierdzenie przez Stolicę Apostolską kultu „od niepamiętnych czasów” (*ab immemorabili tempore*)²⁸.

Biorąc pod uwagę aspekt geograficzny, tzn. różne kontynenty, Jan Paweł II kanonizował do końca 1999 r. 53 osoby z Europy, 7 z Ameryki i 235 z Azji. Jedynie Afryka i Australia za tego pontyfikatu do 2000 r. nie miały kanonizacji. Beatyfikacje objęły wszystkie kontynenty. I tak: Ojciec Święty Jan Paweł II do 1999 r. włącznie beatyfikował 884 osoby z Europy, 20 – z Ameryki, 30 – z Azji, 5 – z Afryki i jedną z Australii²⁹.

2. BEATYFIKACJE I KANONIZACJE JANA PAWŁA II W UJĘCIU CHRONOLOGICZNYM

Dokonując podsumowań powyższych refleksji, zwróćmy uwagę na wymowną statystykę kanonizacji i beatyfikacji dokonanych przez Jana Pawła II, które przedstawione zostaną w porządku chronologicznym. Ukazemy tutaj w zwięzłej syntezie dane z poszczególnych lat, zwracając uwagę na postacie bardziej charakterystyczne w określonym środowisku.

²⁷ List apostolski *Tertio millennio adveniente*, nr 37.

²⁸ Zob. „L'Osservatore Romano” 19 XII 1999, s. 6.

²⁹ Zob. Congregatio de Causis Sanctorum, *Index ac status Causarum*, Typ. Pol. Vat. 1999.

W pierwszym roku swojego pontyfikatu, 24 lutego 1979 r., Ojciec Święty dokonał potwierdzenia kultu „od niepamiętnych czasów” Małgorzaty Ebner z zakonu dominikańskiego, a 31 maja zezwolił na kult liturgiczny Jadwigi Królowej Polski. W tymże roku, 29 kwietnia, beatyfikował ponadto dwóch kapłanów: Franciszka Colla, dominikanina, i Jakuba Lavalę ze Zgromadzenia Ducha Świętego i Niepokalanego Serca Maryi.

W roku 1980 Papież beatyfikował 8 osób, w tym jednego biskupa, Franciszka de Montmemorency-Lavalę z Quebecku (22 czerwca), dwóch kapłanów: Józefa de Anchieta, jezuitę z Brazylii (22 czerwca), i Alojzego Orione, założyciela orionistów (26 października), i dwie osoby zakonne: Piotra od św. Józefa z Betancur (22 czerwca) i Marię Annę Sala z Mediolanu (26 października). W tymże roku Jan Paweł II wyniósł na ołtarze trzy osoby świeckie. Były to: Katarzyna Tekakwitha, pierwsza błogosławiona Indianka ze szczepu Irokezów (22 czerwca), Bartłomiej Longo, wielki społecznik i założyciel sanktuarium w Pompei (26 października), oraz Maria od Wcielenia (w stanie świeckim Maria Guyart), wdowa – założycielka sióstr urszulanek w Quebecku (22 czerwca). Ponadto 9 grudnia 1980 r. Papież zezwolił na mszę św. i oficjum brewiarzowe ku czci Jana Saziariego.

Rok 1981 przyniósł 21 beatyfikacji, w tym jednego biskupa, 10 kapłanów, 7 osób zakonnych i 3 osoby świeckie. W roku 1982 obok 15 osób beatyfikowanych (2 kapłanów, 6 osób zakonnych i 7 osób świeckich) miały miejsce także 4 kanonizacje: jednego kapłana i 3 osób zakonnych. Również w tym roku, 3 października, Papież udzielił zezwolenia na mszę św. i oficjum ku czci „błogosławionego Angelico” z zakonu dominikańskiego. Rok 1983 przyniósł 10 beatyfikacji (jednego biskupa i 9 osób zakonnych). Ponadto 15 października tego roku został kanonizowany bł. Leopold z Castronuovo.

Rok 1984 był obfity w beatyfikacje (108), wyniesiono na ołtarze Wilhelma Repina i 97 towarzyszy męczeństwa, którzy oddali życie za wiarę w Angers; dokonano 105 w kanonizacji (105), w tym bł. Andrzeja Kim i 102 towarzyszy męczenników koreańskich. W 1985 r. Papież beatyfikował 15 osób, w tym Anuaritę Marię Klementynę Nengapeta, pierwszą męczenniczkę z Zairu, i Tytusa Brandsmę, karmelitę, męczennika obozu koncentracyjnego w Dachau. Rok 1986 przyniósł 4 beatyfikacje i 2 kanonizacje. W roku 1987 beatyfikowano 106 osób, w tym Grzegorza Haydocka i 84 towarzyszy męczenników angielskich, oraz kanonizowano 17 osób.

W roku 1988 wśród największej podczas pontyfikatu liczby 125 kanonizowanych znaleźli się m.in.: Andrzej Dung Lac i 116 innych męczenników wietnamskich. W tym też roku Jan Paweł II beatyfikował 22 osoby. Rok 1989 przyniósł 48 beatyfikacji i 6 kanonizacji w przeważającej liczbie osób zakonnych. Na szczególne podkreślenie zasługuje beatyfikacja 29 kwietnia 1989 r. wdowy Wiktorii Rasoamanarivo z Madagaskaru, która potrafiła przez wiele lat utrzymać chrześcijaństwo na wyspie w okresie prześladowań i wydalania mi-

sjonarzy. Z nowych świętych tego roku zasługuje na uwagę Agnieszka Czeska, kanonizowana 12 listopada 1989 r. W 1990 r. Ojciec Święty dokonał 23 beatyfikacji i jednej kanonizacji oraz potwierdził kult „od niepamiętnych czasów” Juan Diego z Meksyku. W roku następnym beatyfikował 10 osób oraz wpisał do katalogu świętych polskiego karmelitę Rafała od św. Józefa (Józefa Kalinowskiego). W tym też roku dokonał potwierdzenia kultu Jana Dunsza Scota.

W roku 1992 zostały wyniesione na ołtarze 173 osoby, wśród nich męczennicy hiszpańscy z lat wojny domowej (1936). W tym też roku Ojciec Święty kanonizował 2 osoby i dokonał potwierdzenia kultu „od niepamiętnych czasów” Stanisława Kazimierczyka. Rok 1993 przyniósł 23 beatyfikacje i 3 kanonizacje, a 1994 – 14 beatyfikacji.

W roku 1995 beatyfikowano 127 oraz kanonizowano 6 osób. Rok 1996 przyniósł 29 nowych beatyfikacji i 3 kanonizacje. W następnym roku Ojciec Święty beatyfikował 17 osób i 2 wpisał do grona świętych, zaś w 1998 r. – 29 beatyfikował i jedną kanonizował.

W roku 1999 wyniesiono na ołtarze 128 osób. Liczba ta zawiera 108 męczenników II wojny światowej w Polsce. Ten rok, poprzedzający Wielki Jubileusz Roku 2000, zaowocował też 16 kanonizacjami³⁰.

W Roku Jubileuszowym 2000 miały już miejsce niektóre z przewidzianych na Jubileusz beatyfikacji. 5 marca Ojciec Święty wyniósł do chwały ołtarzy 44 męczenników. Byli wśród nich pierwsi męczennicy brazylijscy, kapłani – Andrzej de Soveral i Ambroży Franciszek Ferro oraz 28 towarzyszy; tajlandzki kapłan Mikołaj Bunker Kitbamrung; polskie nazaretanki – Maria Stella Mardosewicz i 10 towarzyszek; dwaj młodzi katechiści świeccy: z Filipin Piotr Calungsod i z Wietnamu Andrzej z Phu Yen. Miesiąc później, 9 kwietnia, została beatyfikowana grupa wyznawców: Marian od Jezusa Euse Hoyos z Kolumbii; Franciszek Ksawery Seelos ze Stanów Zjednoczonych; Anna Róża Gattorno z Włoch; Maria Teresa Chiramel Mankidiyan z Indii oraz Maria Elżbieta Hesselblad ze Szwecji. 3 maja w Fatimie (Portugalia) Jan Paweł II beatyfikował Franciszka i Hiacyntę Marto, dzieci fatimskie znane z objawień Matki Bożej. Oprócz wyżej wspomnianych, na 3 września wyznaczona jest beatyfikacja papieży – Piusa IX (Włochy) i Jana XXIII (Włochy) razem z Tomaszem Reggio (Włochy), Wilhelmem Józefem Chaminade (Francja) i Kolumbem Józefem Marmion (Belgia).

Oдноśnie do kanonizacji w Roku Jubileuszowym to 30 kwietnia Jan Paweł II wpisał w poczet świętych bł. Marię Faustynę Kowalską, apostołkę Miłosierdzia Bożego, a 21 maja, podczas meksykańskiej pielgrzymki jubileuszowej do Rzymu, kanonizował bł. Krzysztofa Magallanesa i 24 towarzyszy męczenników, bł. Józefa Marię Yermo y Parres i bł. Marię Venegas de la Torre. 1 października przewidziana jest kanonizacja bł. Augustyna Tchao i innych

³⁰ Zob. tamże.

119 towarzyszy, którzy ponieśli śmierć męczeńską w Chinach, bł. Marii Józefy od Serca Jezusa Sancho de Guerra z Hiszpanii, bł. Katarzyny Marii Drexel ze Stanów Zjednoczonych oraz bł. Józefiny Bakhita z Sudanu.

3. POLSCY ŚWIĘCI I BŁOGOSŁAWIENI

Szczególne miejsce w tej intensywnej działalności Jana Pawła II na polu spraw kanonizacyjnych miała i ma nadal jego Ojczyzna, Polska. Wymienimy tutaj, dla przypomnienia, świętych i błogosławionych polskich z okresu tego pontyfikatu, podając równocześnie datę i miejsce odpowiednich aktów papieskich.

Na przestrzeni prawie 22 lat na stolicy św. Piotra siedmiu Polaków i Polek ogłosił świętymi: św. Maksymiliana Marię Kolbego (1894-1941), beatyfikowanego w Rzymie 17 X 1971 i kanonizowanego również w Rzymie 10 X 1982; św. Alberta Chmielowskiego (1845-1916), beatyfikowanego w Krakowie 22 VI 1983, kanonizowanego w Rzymie 12 XI 1989; św. Rafała Kalinowskiego (1835-1907), beatyfikowanego w Krakowie 22 VI 1983 i kanonizowanego w Rzymie 17 XI 1991; św. Jadwigę (1374-1399), na której kult zezwolono 31 V 1979 i kanonizowaną w Krakowie 8 VI 1997; św. Jana z Dukli (1414-1484), którego kult „od niepamiętnych czasów” został potwierdzony 21 I 1733, kanonizowanego 10 VI 1997 w Krośnie; św. Kingę (1224-1292), której kult „od niepamiętnych czasów” potwierdzono 11 VI 1690, kanonizowaną w Starym Sączu 16 VI 1999; św. s. Faustynę Kowalską (1905-1938), beatyfikowaną w Rzymie 18 IV 1993 i kanonizowaną również w Rzymie 30 IV 2000. Należy tutaj wspomnieć o dwóch innych świętych: św. Melchiorze Grodzieckim (1584-1616), beatyfikowanym 14 I 1905 w Rzymie i kanonizowanym w Koszycach na Słowacji 2 VII 1995 razem z Markiem Krizevcaninem (Chorwat) i Stefanem Pongraczem (Węgier), oraz o św. Janie Sarkandrze (1576-1620), beatyfikowanym w Rzymie 6 V 1860 i kanonizowanym 21 V 1995 w Ołomuńcu (Republika Czeska). Są oni związani również z innymi, sąsiadującymi z Polską, narodami.

Sto pięćdziesiąt innych Polaków i Polek wyniósł do chwały ołtarzy poprzez akty beatyfikacji: bł. Urszulę Ledóchowską (1865-1939), beatyfikowaną w Poznaniu 20 VI 1983; bł. Karolinę Kózkę (1898-1914), beatyfikowaną w Tarnowie 10 VI 1987; bł. Michała Kozala (1893-1943), beatyfikowanego w Warszawie 14 VI 1987; bł. Honorata Koźmińskiego (1829-1916), beatyfikowanego w Rzymie 16 X 1988; bł. Franciszkę Siedliską (1842-1902), beatyfikowaną w Rzymie 23 IV 1989; bł. Józefa Pelczara (1842-1924), beatyfikowanego w Rzeszowie 2 VI 1991; bł. Bolesławę Lament (1862-1946), beatyfikowaną w Białymstoku 5 VI 1991; bł. Rafała Chylińskiego (1694-1741), beatyfikowanego w Warszawie 9 VI 1991; bł. Anielę Salawę (1881-1922), beatyfikowaną w Krakowie 13 VIII 1991; bł. Marię Angelę Truskowską (1825-1899), beatyfikowaną w Rzymie 18 IV

1993; bł. Stanisława Kazimierczyka (1433-1489) poprzez stwierdzenie ciągłości kultu „od niepamiętnych czasów” 18 IV 1993 w Rzymie; bł. Joannę Kolumbę Gabriel (1858-1926), beatyfikowaną w Rzymie 16 V 1993; bł. Marię Marcelinę Darowską (1827-1911) oraz bł. Wincentego Lewoniuka (1849-1874) i 12 towarzyszy, męczenników podlaskich, beatyfikowanych w Rzymie 6 X 1996; bł. Bernardynę Jabłońską (1878-1940) i bł. Marię Karłowską (1865-1935), beatyfikowane w Zakopanem 6 VI 1997; bł. Wincentego Frelichowskiego (1913-1945), beatyfikowanego w Toruniu 7 VI 1999; bł. Antoniego Juliana Nowowiejskiego (1858-1941) i 107 towarzyszy męczenników, beatyfikowanych w Warszawie 13 VI 1999; bł. Edmunda Bojanowskiego (1814-1871) i bł. Reginę Protmann (1552-1613), beatyfikowanych w Warszawie 13 VI 1999; bł. Marię Stellę Mardosewicz (1888-1943) i 10 towarzyszek męczenniczek, beatyfikowanych w Rzymie 5 III 2000. Wśród błogosławionych można na tym miejscu wspomnieć również bł. Jerzego Matulewicza-Matulaitisa (1871-1927), Litwina związanego z Polską, beatyfikowanego w Rzymie 28 VI 1987.

Mając na uwadze te dane można stwierdzić, że ważnymi momentami odnośnie do uroczystości beatyfikacyjnych i kanonizacyjnych były pielgrzymki Jana Pawła II do Polski: w 1983 r. (16-23 VI 1983) 3 beatyfikacje, w 1987 r. (8-14 VI 1987) 2 beatyfikacje, w 1991 r., podczas dwóch wizyt apostolskich (31 V – 9 VI 1991; 13-16 VIII 1991), 4 beatyfikacje, w 1997 r. (31 V – 10 VI 1997) 2 kanonizacje i 2 beatyfikacje, a podczas ostatniej podróży do Polski w 1999 r. (6-17 VI 1999) Ojciec Święty wpisał do katalogu świętych św. Kingę i ogłosił 111 błogosławionych, w tej liczbie 108 męczenników z okresu II wojny światowej.

4. OPCJE W AKTACH PAPIESKICH

Jest powszechnie znane, że w poprzednich stuleciach procesy beatyfikacyjne i kanonizacyjne trwały długie lata i były powoli prowadzone. W czasie Soboru Watykańskiego II niektórzy Ojcowie Soborowi sygnalizowali również sprawę reformy tego sektora działań kościelnych, lecz na jej realizację trzeba było poczekać. Podczas pontyfikatu obecnego Ojca Świętego wiele czynników złożyło się na możliwość szybszego zakończenia wielu spraw w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych. Na pierwszym miejscu należy postawić uproszczenie procedury kanonizacyjnej poprzez nowe ustawodawstwo Jana Pawła II z roku 1983. Do tego uproszczenia przyczyniło się zniesienie procesu apostolskiego nie tylko w sprawach historycznych, ale także w sprawach nowych i zmiana charakteru *nihil obstat* Kongregacji. Nowe ustawodawstwo dało większe uprawnienia biskupom diecezjalnym i tym samym możliwości pełniejszego zaangażowania się Kościołów lokalnych. Ustawodawstwo Jana Pawła II daje również możliwości wykorzystania różnych dziedzin nauki w postępowaniu

kanonizacyjnym, choćby poprzez obowiązkowe powoływanie biegłych z różnych dziedzin wiedzy, np. biegłych w historii i archiwistyce we wszystkich sprawach, a nie tylko historycznych.

Niektóre postępowania kanonizacyjne zostały przeprowadzone w krótkim czasie z uwagi na działalność misyjną i apostolską Jana Pawła II. Papież pielgrzymując nie tylko do krajów tradycyjnie katolickich czy chrześcijańskich, ale także do państw, gdzie Kościół jest w diasporze, nie unikał najtrudniejszych problemów tych krajów, nie bał się poruszać spraw skomplikowanych. Dlatego zostawiał m. in. przesłania świętych synów i córek tamtej ziemi, którzy są najlepszymi wzorcami umiejętności podążania za Chrystusem wśród tamtych konkretnych okoliczności³¹.

Szczególne zwrócenie uwagi na niektóre postacie wynikało z nauki Soboru Watykańskiego II o powszechnym powołaniu do świętości. Dobrze przygotowane i zaawansowane procesy biskupów, zakonników i zakonnice toczyły się normalnym trybem, o czym świadczy duża liczba zakończonych spraw pozytywnymi decyzjami. Niemniej w związku z nauką Soboru i Synodu Biskupów z 1987 r. oraz adhortacją *Christifideles laici* o roli świeckich w Kościele, Jan Paweł II ogłosił do 2000 r. 187 błogosławionymi i 159 świętymi spośród osób świeckich³².

*

Trudno ocenić i przecenić dzieło ukazania światu przez papieża Jana Pawła II tak licznych świętych Kościoła. Do tej liczby należy dodać wiele osób o dużym heroizmie chrześcijańskim, które nie zostały wyniesione do chwały ołtarzy oficjalnym aktem Kościoła. 7 maja 2000 r. podczas specjalnego nabożeństwa w Koloseum miało miejsce szczególne przypomnienie i uczczenie „nowych męczenników”. Ojciec Święty zachęcił Kościoły lokalne do uzupełnienia w szerszym rozumieniu „martyrologium” Kościoła, zwanego „Katalogiem”. Zebrały one i udokumentowały wykaz „świadców wiary”, chociaż nie zostali oni zaliczeni w poczet błogosławionych czy świętych Kościoła poprzez akt beatyfikacji czy kanonizacji³³. W kontekście wypowiedzi papieskich i dokumentu Międzynarodowej Komisji Teologicznej pt. *Memoria e riconciliazione: La Chiesa e le colpe del passato*³⁴, warto chyba wspomnieć o tych bohate-

³¹ Por. dla przykładu przesłania Jana Pawła II przy okazji beatyfikacji i kanonizacji Polek i Polaków. Zob. H. Mi s z t a l, *Mówią święci*, Lublin–Sandomierz 1999.

³² Zob. Mons. E. N o w a k, Segretario della Congregazione delle Cause dei Santi, *Bollettino della Sala Stampa*, 489/99 – 17.12.1999, s. 3-4.

³³ Zob. Congregatio de Causis Sanctorum, *Nota* z 28 grudnia 1999 r.

³⁴ Zob. Commissione Teologica Internazionale, *Memoria e riconciliazione: La Chiesa e le colpe del passato*, Vaticano, Marzo 2000.

racz życia ewangelicznego i tych, którzy oddali życie za Chrystusa, za braci, za czystość obyczajów, wierność Ewangelii. Są oni jasnymi punktami w historii, jakby drogowskazami dla ruchu i perłami wśród wielu rzeczy bez wartości. Mimo wad, win, grzechów i upadków ludzi Kościoła, jest on niezachwianie święty nie tylko świętością ontologiczną płynącą z Głowy tj. Chrystusa, ale także świętością moralną płynącą z powszechnego powołania do świętości ludzi wszystkich stanów, zawodów i kontynentów; chodzi o świętość już kanonizowaną, a równocześnie też o świętość niekanonizowaną zrealizowaną w życiu ogromnej liczby osób, a znaną tylko samemu Bogu.

BEATIFICATIONS AND CANONIZATIONS BY JOHN PAUL II

Summary

The question of the beatification and canonizations of John Paul II is presented in its theological-canonical aspect. The doctrine of the Church has been considered broadly, in particular the doctrine of Vatican Council II. Having discussed the universal vocation for sanctity and various way to its accomplishment, the paper addresses the issue of the sanctity of the Church and the sanctity of her particular members. Then sanctity has been shown as a perfect unity with Christ. Beatification and canonizations, performed by John Paul II, have been presented in the context of the need to show the fruits of sanctity. The options we find in papal acts have also been discussed: simplification of the canonization procedure, a wider range of entitlement for diocesan bishops, the application of the effects of scientific research, the binding of the canonization acts with a missionary and apostolic activity of John Paul II (pilgrimages), higher evaluation of the canonization process of lay people (until 2000 the pope proclaimed 187 people to be blessed and 159 as saints). Eventually, the role of non-canonized sanctity has been stressed, that kind of sanctity that has been realized by a large number of Christians of whom only God knows.

Translated by Jan Kłós

STANISŁAW PAŹDZIOR

Lublin

POWODY SKŁANIAJĄCE PRZEŁOŻONEGO KOŚCIELNEGO DO TOLERANCJI LUB DYSYMUŁACJI

W życiu Kościoła, podobnie jak w innych społecznościach, zdarzają się sytuacje, że prawo nie jest zachowywane. Przełożony, do którego obowiązków należy troska, aby istniejące prawo było respektowane, nie w każdej sytuacji stara się za wszelką cenę nakłonić podwładnych do jego przestrzegania. W tego rodzaju przypadkach przełożony kościelny nie tylko, że powstrzymuje się od wymierzania kar przewidzianych w prawie kościelnym za takie wykroczenia, ale również rezygnuje z innych sposobów, które mogłyby skłonić podwładnych do przestrzegania naruszonego prawa.

W dokumentach Stolicy Apostolskiej, jak i w nauce kanonistów spotykamy różne terminy określające sytuacje, w których przełożony nie wyciąga konsekwencji wobec podwładnych naruszających prawo, zajmując postawę bierną. W dokumentach urzędowych najczęściej występuje pojęcie „tolerancja” (*tolerantia*) i „dysymulacja” (*dissimulatio*).

I. POJĘCIE TOLERANCJI

Polski termin „tolerancja” pochodzi od wyrazu łacińskiego *tolerantia*. W tłumaczeniu na język polski czasownik *tolero*, *-are* ma wiele znaczeń: znoś, cierpieć, wytrzymać¹, cierpliwie znosić², być wyrozumiałym dla czyjegoś zachowania, postępowania (choć uważa się je za niewłaściwe), pobłażać komuś³, nie przeciwdziałać czyjemuś zachowaniu się (mimo iż uważa się je za niewłaściwe), godzić się na nie⁴, patrzeć na coś przez palce⁵.

¹ A. J o u g a n, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Poznań 1958, s. 688.

² *Słownik łacińsko-polski*, ułożony przez F. Bobrowskiego, t. II, Wilno 1910, kol. 1712.

³ *Słownik wyrazów obcych PWN*, Warszawa 1980, s. 763.

W dokumentach kościelnych dopuszczających tolerancję spotyka się różnorodne wyrażenia. Najczęściej jednak spotykamy formułę *tolerari potest*⁶. W obowiązującym KPK Jana Pawła II tylko raz spotykamy się z instytucją tolerancji, kiedy prawodawca porusza kwestię zwyczajów stuletnich lub niepamiętnych przeciwnych obowiązującym przepisom. Znajdujemy tam wyrażenie *tolerari possunt*⁷.

Pojęcie tolerancji w prawie kanonicznym ma specyficzne znaczenie. W opracowaniach kanonistycznych mówiących bardziej szczegółowo spotykamy stwierdzenie, iż w postawie tolerancji kryje się usposobienie pobłażliwego i dobrotliwego ducha, z którego wypływa osąd rozumu nakazujący z powodu słusznych racji cierpliwie znosić pewne stany uciążliwe, a nawet przeciwne naszym poglądom. Ma to miejsce wówczas, gdy sytuacjom tym nie można się przeciwstawić, lub też należy z tego zrezygnować ze względu na inne poważne przyczyny⁸. Ponieważ w pojęciu tolerancji ma miejsce sąd rozumu, który taką sytuację aprobuje, stąd też – jak zaznaczają kanoniści – każda tolerancja zakłada wiedzę i wolę⁹. Słusznie zauważa św. Augustyn, a za nim i inni, że tolerancja odnosi się i związana jest z jakimś złem¹⁰. Tolerancja – jak podkreśla F. Cappello – jest to negatywne dopuszczenie zła¹¹.

II. POJĘCIE DYSYMULACJI

Łaciński termin *dissimulatio* pochodzi od czasownika *dissimulare*, który ma wiele znaczeń. Oznacza on: udawać jak gdyby czegoś nie było¹², maskować, udawać, że się czegoś nie widzi, nie zważać na coś, pobłażać, odkładać, zwlekać,

⁴ *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. IX, Warszawa 1967, s. 177.

⁵ *Słownik wyrazów obcych*, red. Z. Rysiewicz, Warszawa 1962, s. 668.

⁶ *Fontes*, ed. P. Gasparri, vol. IV, Romae 1951, n. 809, 1028, 1144, 1233.

⁷ CIC, can. 5 § 1: „Vigentes in praesens horum praescripta canonum consuetudines sive universales sive particulares, quae ipsius canonibus huius Codicis reprobantur, prorsus suppressae sunt, nec in posterum reviviscere sinantur; ceterae quoque suppressae habeantur, nisi expresse Codice aliud caveatur, aut centenariae sint vel immemorabiles, quae quidem, si de iudicio Ordinarii pro locorum ac personarum adiunctis submoveri nequeant, tolerari possunt”.

⁸ J. Ch., *Tolerancja*, w: *Encyklopedia Kościelna*, red. M. Nowodworski, t. XXVIII, Warszawa 1905, s. 537.

⁹ N. Nilles, *Tolerari potest. De iuridico valore decreti tolerantiae*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 17(1893), s. 247.

¹⁰ S. Augustinus, *Enarratio in ps. XXXI* n. 20. PL, t. XXXVI, kol. 271; P. Palazzini, *Tolerantia*, w: *Dictionary morale et canonicum*, t. IV, Romae 1968, s. 518.

¹¹ *Summa iuris publici ecclesiastici*, Romae 1928, nr 269.

¹² A. Forcellini, *Totius latinitatis lexicon*, t. II, Prati 1941, s. 755.

przeciągać, uchylać się od czegoś, wzbraniać się, patrzeć na coś przez palce, nie chcieć¹³, nie dać poznać po sobie, przemilczeć, nie zwracać uwagi, lekceważyć, pomijać¹⁴, udawać niewinnego, przeoczyć, być obojętnym¹⁵.

Przełożony kościelny, gdy mówi o dysymulacji, używa różnych formuł. Najczęściej występuje formuła: *dissimulare poteris*¹⁶. Oprócz niej spotykamy i inne, takie jak: *sub silentio et dissimulatione poteris preterire*¹⁷, *sub dissimulatione transire*¹⁸, *sub dissimulatione poteris sustinere*¹⁹, *esse dissimulanda*²⁰, *patienter solet dissimulare*²¹, *dissimulandum*²², *dissimulent*²³, a nawet *conniventibus oculis toleramus*²⁴. Należy w tym miejscu zaznaczyć, iż nie przy każdej dysymulacji, która jest zalecana przez przełożonego, konieczne jest odpowiednie wyrażnie określające ją wyrażenie. Zalecenie dysymulacji może też być odczytane z ogólnego tonu dekretu²⁵.

Michiels w następujący sposób określa dysymulację: dysymulacja to taka postawa przełożonego kościelnego, który w konkretnym przypadku z powodu niemożności sprzeciwu lub bardzo wielkich trudności dopuszcza w sposób negatywny przekraczanie prawa w celu uniknięcia większego zła, chociażby ono obowiązywało z prawa Bożego naturalnego lub pozytywnego. Udaje wówczas, iż tego przekroczenia nie widzi, kiedy nie może lub nie powinien udzielić dyspensy²⁶.

¹³ *Słownik łaciny średniowiecznej w Polsce*, red. M. Plezia, t. III, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk 1969-1974, kol. 704.

¹⁴ *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. II, Warszawa 1962, s. 207.

¹⁵ J o u g a n, *Słownik*, s. 204.

¹⁶ C. 3, Comp. I, IV, 6: „Si autem antea dissolutae citae fuerint aut illis, quas tenet dimissis, in deteriora lapsuri creduntur et plures pro una frequentare tu id dissimulare poteris et pro graviori lapsu vitando, quod insimul maneant sustinere”.

¹⁷ C. 1, Comp. I, IV, 14: „Verum super eo, quod in quinto gradu consanguinitatis in provincia tua quidem dicuntur coniuncti, propter duritiam populi matrimonia licet sint contra sacrarum canonum institutionem contracta, sub silentio et dissimulatione poteris preterire”.

¹⁸ C. 15, X, III, 39: „Gravis admotum et correctione dignissima super querela in audientia nostra est proposita, quod salva conscientia sub dissimulatione transire non possumus”.

¹⁹ C. 3, X, III, 15: „Si vero ex culpa ciri hoc provenit, licet non sint tantum indulgeri ei, ut aliam accipiat: tamen sub dissimulatione poteris sustinere, quia totius est unam tamquam uxorem habere, quam cum multis peccare”.

²⁰ Instr. S. C. de Prop. Fide, 1858, ad Epp. Graeco-Rumenos, w: Coll. S. C. de Prop. Fide, vol. I, Romae 1907, n. 1154.

²¹ Instr. ad Arch. et Ep. Austriae, 22 V 1841, w: A. R o s k o v a n y, *De matrimoniis mixtis inter catholicae et protestantes*, t. II, Typis Lycei Episcopalis 1842, n. 406.

²² CIC/1917, can. 647 § 2 n. 2.

²³ CIC/1917, can. 2413 § 1.

²⁴ C. 2, Comp. II, I, 9.

²⁵ A. D i P a u l i, *Dissimulare poteris*, „Archiv für katcholisches Kirchenrecht” 92(1912), s. 254, nota 1.

²⁶ G. Michiels, *Normae generales iuris canonici*, vol. II, Parisiis–Tornaci–Romae 1949, s. 680.

Na podstawie powyższej definicji, jak również i dociekań innych kanonistów można wydobyć istotne cechy pojęcia dysymulacji w dziedzinie prawa kanonicznego. Na pierwszym miejscu zwraca się uwagę na to, iż dysymulacja jest bierną postawą przełożonego kościelnego²⁷, który ze słusznych racji nie manifestuje na zewnątrz swojej woli odnośnie do sytuacji nagannej. Ponieważ dysymulacja jest bierną i milczącą postawą przełożonego kościelnego, przeto może mieć miejsce w odniesieniu do działania, zabronionego przez prawo naturalne lub Boże pozytywne²⁸. Przedmiotem dysymulacji jest zatajenie prawdy (*subreptio veri*), a nie podanie fałszu (*obreptio seu expositio falsi*)²⁹. Dlatego różni się ona od symulacji; termin „symulacja” pochodzi od czasownika łacińskiego *simulare* – udawać. Jest to fałszywe przedstawienie rzeczywistości w celu wprowadzenia kogoś w błąd, np. udawanie objawów nie istniejącej choroby³⁰.

Pojęciu „dysymulacja” bardzo bliski jest inny termin łaciński – *conniventia*. W języku polskim oznacza on: uwzględnienie, przychylność, pobłażanie³¹. Michiels nawet uważa, że gdy pozwala się na coś „pobłażliwymi oczyma”, to nie jest to nic innego, jak tylko zajęcie postawy dysymulacyjnej³². Jakkolwiek pojęcia *dissimulatio* i *conniventia* różnią się od siebie, to jednak z kontekstu, w jakim będzie użyty termin *conniventia*, może wynikać, że zawiera w sobie zalecenia dysymulacji.

Zbliżonym pojęciem do terminu „dysymulacja” jest określenie „epikija”. „Epikija to taka interpretacja ustawy, która wbrew jasnym słowom ustawy, a według przypuszczalnej woli (intencji) ustawodawcy wyjmuje jakiś wypadek niezwykły i wyjątkowy spod działania ustawy; to takie tłumaczenie, które słusznie przypuszcza, że w danym wypadku ustawodawca nie mógł i nie chciał obowiązywać z całą ścisłością”³³. Pomiedzy epikiją a dysymulacją istnieje istotna różnica. Dysymuluje przełożony, z epikiji korzysta podwładny. Epikiji towarzyszy subiektywne założenie, że prawo w konkretnym przypadku nie obowiązuje. Gdy natomiast korzysta się z pomocy dysymulacji, nie ma wątpliwości odnośnie do obowiązywalności prawa.

²⁷ Ch. Lefebvre, *La dissimulation et la dispense tacite*, „Ephemerides iuris canonici” 4(1947), s. 625; Michiels, *Normae*, vol. II, s. 680; J. Cheodi, P. Ciprotti, *Ius canonicum de personis*, Vincenza 1942, s. 144, nota 3.

²⁸ H. Cicogniani, *Commentarium ad Librum I Codicis*, Romae 1925, s. 317.

²⁹ B. Ojetti, *Synopsis rerum moralium et iuris pontifici*, vol. II, Romae 1911, n. 1831.

³⁰ *Słownik wyrazów obcych*, s. 637.

³¹ Jougan, *Słownik*, s. 145.

³² Zob. przyp. 13.

³³ F. Bączkowicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne*, t. I, Opole 1957, s. 211.

III. RACJE NATURY OGÓLNEJ KORZYSTANIA Z TOLERANCJI LUB DYSYMULACJI

Najbardziej ogólną, a jednocześnie podstawową racją uzasadniającą istnienie omawianych instytucji jest prawda o Bożej dobroci i miłosierdziu³⁴. Divus opierając się na powyższej zasadzie, głęboko zakorzenionej w nauce Kościoła, twierdzi, iż niektóre postanowienia kościelne, z racji przeznaczenia dla różnych ludzi i mających zastosowanie w różnych czasach, winny być oparte na miłosierdziu, a niektóre na sprawiedliwości³⁵. Papież Leon XIII w encyklice *Libertas* z 20 VI 1898 r. wyraźnie naucza, że Bóg chociaż jest najbardziej przewidujący i wszystko może, będąc nieskończenie dobry, dopuszcza na świecie zło, aby nie przeszkodzić w osiągnięciu większego dobra albo nie dopuścić do większego zła³⁶.

Każda władza, która pośrednio pochodzi od Boga, winna w zarządzaniu mieć na uwadze tę naczelną zasadę. Ponieważ Kościół pochodzi od Chrystusa, stąd też musi kierować się takimi zasadami, jakimi kierował się jego Założyciel. W postawie i nauce Chrystusa znajdujemy uzasadnienie i zalecenie, aby przełożeni w Kościele w stosunku do swoich podwładnych w pewnych okolicznościach zachowali postawę tolerancyjną. Za przykład można wziąć postawę Chrystusa wobec św. Piotra, który po zaparciu nie został przez Niego potępiony³⁷. Św. Piotr otrzymał najwyższą władzę w Kościele i w rządzeniu winien kierować się także miłosierdziem, a następnie w podobny sposób winni postępować jego następcy i wszyscy, którzy w Kościele Chrystusowym piastują władzę.

Można również wskazać na inny fakt wzięty z Ewangelii. Dotyczy postępowania Chrystusa wobec Judasza. Chrystus jako Bóg wiedział, kim w rzeczywistości był ten apostoł, a mimo wszystko zachowywał się wobec niego tak, jak gdyby wszystko było w porządku. Nie znajdujemy na kartach Ewangelii wzmianki, aby Chrystus upominał Judasza, groził mu czymś czy w jakiś sposób za kradzież ukarał.

Argumentem uzasadniającym tolerancyjną postawę przełożonego kościelnego jest również przypowieść Chrystusa o kąkolu i pszenicy³⁸. Chrystus chciał w tej przypowieści powiedzieć, iż Bóg dopuszcza, aby w Jego królestwie obok dusz świętych i wiernych byli także grzesznicy. Tych ostatnich, choć godni są zatracenia, nie pozbawia doczesnego bytu, cierpliwie ich znosi. Jego postępo-

³⁴ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Taurini 1932, II-II qu. 10.

³⁵ A. Divus, *Liber de misericordia et iustitia*, PL, t. CDXXX, col. 857.

³⁶ Leon XIII, *Libertas. Actes de Leon XIII*, t. II, Paris (brw.), s. 204.

³⁷ Mt 26, 74.

³⁸ Mt 13, 24-30.

wanie z grzesznikami podyktowane jest zasadą, że Bóg nie chce śmierci grzesznika, lecz pragnie, aby się nawrócił i żył³⁹.

Rozwijając dalej argumentację uzasadniającą tolerancyjną postawę przełożonego kościelnego, wypada mocno podkreślić, iż w Kościele największym przykazaniem jest przykazanie miłości. Przykazanie miłości musi być także uwzględniane przez tych, którzy stoją na czele społeczności kościelnych. Nakaz miłości w pewnych okolicznościach będzie skłaniał przełożonych, aby nie karać tam, gdzie naruszane jest prawo. Na przykazanie miłości zwraca uwagę Hildebert de Le Mans, omawiając kwestię, kiedy i dlaczego przełożony kościelny może w stosunku do pewnych zdarzeń zająć postawę dysymulacyjną lub tolerancyjną⁴⁰.

Ojcowie Kościoła, a także postanowienia niektórych synodów poruszając omawianą kwestię, powołują się na postawę Chrystusa. Ojcowie synodu Triburiensi (895) z postawy Chrystusa wobec św. Piotra wysnuwają nawet wniosek, że Chrystus dlatego przebaczył Piotrowi, aby później tolerował braki u innych⁴¹. Św. Augustyn jest zdania, że człowiek dobry powinien tolerować zło, ponieważ i sam Chrystus tolerował zło u Judasza. Wiedział, że Judasz był złodziejem, a jednak cierpliwie to znosił⁴². Św. Hieronim argumentując potrzebę tolerancji, wskazuje na przypowieść Chrystusa o kąkolu i pszenicy⁴³.

Kolejną racją przemawiającą za łagodnym traktowaniem ludzi, którzy znaleźli się w kolizji z prawem kościelnym, jest stan ludzkiej natury. Natura ludzka na skutek grzechu pierworodnego została w poważnym stopniu skażona. Na ten fakt zwracają szczególną uwagę dokumenty papieskie. Papieże rozstrzygając konkretne problemy czy też wskazując drogę biskupom podkreślali, iż trzeba mieć na względzie słabość ludzkiej natury. Papież Leon XIII zwraca uwagę na schorzenie ludzkości⁴⁴, natomiast papież Jan XXII wyraźnie podkreśla, że prawo winno brać pod uwagę zmienność, podstęp, chytrość, niezrozumiałość ludzkiej natury⁴⁵.

Oczywistą jest rzeczą, iż żadna władza ludzka nie może przeszkodzić wszelkiemu złu. Z tego powodu na pewne stany powinna się zgadzać, a także pozostawić je niekarałymi⁴⁶. W dokumentach kościelnych zezwalających na zajęcie przez przełożonego kościelnego postawy tolerancyjnej bądź dysymulacyjnej spotykamy zwrot *ad maiora mala vitanda*. Na ten aspekt bardzo wyraź-

³⁹ A. Jankowski, K. Romaniuk, L. Stachowiak, *Komentarz praktyczny do Nowego Testamentu*, Poznań–Warszawa 1975, s. 74.

⁴⁰ Hildebert de Le Mans, *Epistolae*, lib. II ep. XXII, PL, t. CDXXI, Paris 1893, col. 236.

⁴¹ C. 53, D. 50.

⁴² C. 2, C. XXIII, qu. 4.

⁴³ C. 22, C. XI, qu. 3.

⁴⁴ *Libertas*, s. 204.

⁴⁵ Jan XXII, *Wstęp do Klementyn*, Corpus Iuris Canonici, t. II, Graz 1955, s. 1130.

⁴⁶ Leon XIII, *Libertas*, s. 204.

nie zwracają uwagę kanoniści⁴⁷. Niekiedy racją uzasadniającą korzystanie z pomocy omawianych instytucji jest osiągnięcie większego dobra⁴⁸.

Ważnym uzasadnieniem, dlaczego przełożony kościelny nie zmusza za wszelką cenę swoich podwładnych, aby ściśle zachowywali prawo, jest dobro dusz. Zdarza się bowiem często, że ci, którzy nie dostosowują się do obowiązujących norm prawnych, pozostają w dobrej wierze uważając, iż ich postępowanie jest właściwe. Dobra wiara może mieć miejsce w przypadku małżeństwa nieważnie zawartego z racji przeszkody zrywającej, gdy nie jest ona znana małżonkom oraz nie jest ogłoszona publicznie⁴⁹. Dobra wiara jest także wtedy, gdy ktoś przekraczając przepisy prawa, nie zdaje sobie z tego sprawy⁵⁰, lub gdy wierni postępując niezgodnie z normami kościelnymi, są przekonani, że przełożony udzielił dyspensy⁵¹.

Ponadto zasadą Kościoła jest to, aby w karaniu wybierać odpowiednią chwilę i wówczas usuwać zło, gdy jest nadzieja, że będzie ono usunięte, a nie wówczas, kiedy na skutek różnych okoliczności sytuację można tylko pogorszyć i spowodować jeszcze większą szkodę⁵². Dlatego jak długo trwają niekorzystne warunki, tak długo przełożony kościelny winien zrezygnować z rygorystycznego przestrzegania przepisów kościelnych. Jako przykład podaje się, że jakkolwiek Kościół nie może uznać państwowego rozwodu jako rozwiązanie małżeństwa w znaczeniu nauki katolickiej, to jednak w wielu przypadkach nie dostrzega faktu, iż katolicy się rozwodzą, że współpracują przy tym katolicycy adwokaci, że katolicycy sędziowie wydają wyroki rozwodowe⁵³. Potępienie takiego stanu w danej chwili nie tylko nie naprawiłoby sytuacji, ale wprost przeciwnie – mogłoby spowodować odwrotne skutki.

IV. RACJE SZCZEGÓŁOWE KORZYSTANIA Z TOLERANCJI

Na początku należy zaznaczyć, iż szczegółowe wyliczenie jest niemożliwe. Powody te są tak różnorodne, jak okoliczności, które przynosi życie. Zostaną ukazane jedynie te racje, które występują najczęściej. Są one najbardziej istot-

⁴⁷ Ch. Berutti, *Institutiones iuris canonici*, vol. I, Taurini–Romae 1936, s. 168; Michiels, *Normae*, vol. II, s. 680; B. Ojetti, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, lib. I, Romae 1927, s. 324.

⁴⁸ P. Palazzini, *Tolerantia*, w: *Dictionarium morale et canonicum*, t. IV, Romae 1968.

⁴⁹ M. Coronata, *Institutiones iuris canonici*, vol. III, Taurini–Romae 1951, s. 932.

⁵⁰ T. Vlaming, *Praelectiones iuris matrimonii*, t. II, Bussum 1921, s. 344.

⁵¹ D. Bouix, *Tractatus de iure liturgico*, Parisiis 1873, s. 369.

⁵² J. Wiślicki, *Zwyczaj w prawie kanonicznym*, Lublin 1924, s. 44.

⁵³ E. Eichmann, K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, t. I, Paderborn 1954, s. 175.

ne, często na nie powołują się papieże, znajdujemy je również w dokumentach kongregacji rzymskich.

Iwo z Chartres zajmując się korzyściami, jakie można niekiedy osiągnąć w przypadku łagodzenia rygoru kanonów, czyni dość ciekawą wzmiankę, iż wiele rzeczy toleruje się ze względu na konieczność, która pojawia się w jakimś okresie (*pro temporum necessitate*). Postawę dysymulacyjną zajmuje się natomiast ze względu na korzyść osób (*pro personarum utilitate*)⁵⁴.

Należy podkreślić, iż w przypadku, gdy przełożony kościelny korzysta z tolerancji, w głównej mierze ma na względzie racje natury kościelnej, rozumianej jako dobro wspólnoty kościelnej. Dobro społeczności kościelnej może występować jako interes Kościoła w konkretnym państwie. Tego rodzaju uzasadnienie tolerancji znajdujemy w liście apostolskim papieża Grzegorza XVI oraz w instrukcji św. Kongregacji Rozkrzewiania Wiary z 1858 r., skierowanej do biskupów greko-rumuńskich. Dokumenty te dotyczyły sprawy małżeństw mieszanych. Taką konkretną szkodą wyrządzoną Kościołowi lokalnemu byłyby rozłamy, jaki mógłby nastąpić przy rygorystycznym egzekwowaniu obowiązujących postanowień⁵⁵.

Oczywistą jest rzeczą, iż Kościół w poszczególnych krajach ma inne warunki swego działania. Często musi się liczyć z przepisami państwowymi, które są sprzeczne z normami kościelnymi. Niedostosowanie się katolików do tego rodzaju ustaw państwowych może się przyczynić do powstania wielkich szkód. Może to dotyczyć hierarchii kościelnej, która byłaby nękana przez władzę świecką i nie mogłaby należycie na pewnym odcinku w zupełności realizować swoich zadań. Wierni natomiast, przekraczający ustawy państwowe, byłiby narażeni na ponoszenie sankcji świeckich. Wyraźnie o tym mówi papież Grzegorz XVI w liście apostolskim z 30 IV 1891 r. skierowanym do biskupów węgierskich⁵⁶.

Miejscem, gdzie tolerancja często ma zastosowanie, są tereny pracy misyjnej. W tych krajach Kościół spotyka się z różnorodnymi sytuacjami, odmiennymi od tych, w których działalność Kościoła jest utrwalona. Warunki panujące na tych obszarach będą nakazywały przełożonemu kościelnemu, aby odstąpił od niektórych ustaw kościelnych, przyczyniając się przez to do osiągnięcia większych korzyści. Św. Kongregacja Rozkrzewiania Wiary w piśmie z 23 XI 1665 r. zezwoliła wikariuszowi apostolskiemu w Chinach na tolerowanie handlu przez duchownych, który wówczas był zakazany⁵⁷.

Mogą zdarzyć się przypadki, iż bezpośrednią przyczyną tolerancji jest dobro państwa, a w szczególności zachowanie pokoju. Ci sami ludzie są jedno-

⁵⁴ PL, t. CDXII, Parisiis 1889, kol. 67.

⁵⁵ C. 3, C. XXIII, qu. 4.

⁵⁶ *Collectanea Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, vol. II, Romae 1907, n. 920.

⁵⁷ Tamże, vol. I, n. 163.

ceśnie obywatelami państwa i członkami Kościoła. Na powyższą rację zwraca już uwagę św. Augustyn w księdze *O słowach Pana*⁵⁸.

Jakkolwiek tolerancja najczęściej chroni interes Kościoła, niekiedy czerpie swoje uzasadnienie z innych okoliczności. W dokumentach kościelnych spotykamy przypadek, kiedy Stolica Apostolska pozwoliła tolerować cudzołóstwo, żeby nie doszło do zabójstwa⁵⁹. Racją dla tolerancji była złość ludzka⁶⁰, niemożność czyjejś poprawy⁶¹ czy też uzasadniona wyrozumiałość przełożonego⁶².

V. RACJE SZCZEGÓŁOWE KORZYSTANIA Z DYSYMULACJI

Jak już wspomniano, głównym powodem korzystania z tej instytucji jest korzyść konkretnej osoby ludzkiej. Omawiając pojęcie dysymulacji podkreślono, iż w jej przypadku nie chodzi o pochwalenie, uznawanie kłamstwa, lecz o ukrycie prawdy. Św. Tomasz z Akwinu zaznacza, że kierując się roztropnością wolno zataić prawdę pod postacią dysymulacji⁶³. Jest to możliwe dlatego, iż nakaz moralny zobowiązujący do ujawniania prawdy nie zawsze obowiązuje⁶⁴.

Głównym powodem uzasadniającym potrzebę korzystania z pomocy dysymulacji jest uniknięcie zgorzenia, na które byłyby narażone pewne osoby w przypadku ścisłego respektowania ustaw kościelnych. Na zgorzenie jako rację dysymulacji wskazuje już papież Innocenty III, który jako wybitny prawnik wiele razy w swoich dokumentach dopuszczał możliwość dysymulacji. Papież zezwolił biskupowi na „przymykanie oczu” na nieważne małżeństwo z powodu pokrewieństwa, gdyż z faktu separacji powstałoby wielkie zgorzenie⁶⁵.

Następnym powodem przemawiającym za potrzebą korzystania z pomocy tej instytucji jest owocność pracy duszpasterskiej. W każdym okresie, a zwłaszcza w dzisiejszych czasach, wiele osób żyje w konkubinacie. Roztropność będzie nakazywała, aby duszpasterz, w pewnych sytuacjach, w obecności takich osób nie poruszał wprost tej sprawy, ale czynił to pośrednio, np. poprzez kazania o niemoralności⁶⁶. Gdyby duszpasterz wprost zaatakował tego rodzaju osoby, mógłby wyrządzić nieprzewidziane szkody w swej pracy duszpasterskiej.

⁵⁸ Fragment ten znajdujemy w *Dekrecie Gracjana*, c. 1, C. XXIII, qu. 4.

⁵⁹ C. 9, C. XXIII, qu. 2.

⁶⁰ C. 33, C. XXIV, qu. 1.

⁶¹ C. 1, C. XXIII, qu. 8.

⁶² C. 15, C. XXIII, qu. 4.

⁶³ *Summa*, qu. 110.

⁶⁴ P. L a y m a n, *Theologia moralis*, Monachii 1625, lib. IV, tract. III, cap. XIII, n. 10.

⁶⁵ C. 6, X, IV, 14.

⁶⁶ Ch. L e f e b v r e, *La dissimulatio et la dispense tacite*, „Ephemerides iuris canonici” 4(1947), s. 608.

Ważnym powodem dla skorzystania z dysymulacji jest długość czasu trwania faktu niezgodnego z prawem kościelnym. Upływ czasu ma łagodzący wpływ na sprzeczne z prawem stosunki w tym sensie, że po upływie pewnego czasu nie zawsze przysługuje prawo zaskarżenia. Długość czasu odgrywa dużą rolę szczególnie w dziedzinie prawa małżeńskiego. Rację tę znajdujemy w liście papieża Innocentego III, skierowanym do biskupa Urbeventano⁶⁷.

Kolejną racją skłaniającą do skorzystania z pomocy dysymulacji jest ludzka zatwardziałość. Papież Lucjusz III zezwolił objąć dysymulacją małżeństwa zawarte w V stopniu pokrewieństwa, właśnie ze względu na zatwardziałość⁶⁸.

Innym powodem dla dysymulacji sygnalizowanym przez kanonistów, a mającym swoje odniesienie również do małżeństwa jest to, gdy wyjaśnienie stanu prawnego danego związku małżeńskiego wydaje się niemożliwe, albo też z powodu pewnego jego niepowodzenia nie wydaje się godne polecenia⁶⁹.

Wyliczając przyczyny, które skłaniają, że dysymulacja ma rację swego bytu, podaje się takie, jak niepewność przyszłości, niezrozumienie przez wiernych, nie podtrzymywanie za wszelką cenę przez przełożonego istniejącego stanu rzeczy, niemożność przeciwstawienia się sytuacji sprzecznej z prawem, niemożność powzięcia sankcji wobec osób naruszających ustawy kościelne⁷⁰.

Można jeszcze wskazać, iż zwyczaj pod pewnymi względami stanowi rację istnienia dysymulacji. Nie można naturalnie w tym miejscu mówić o prawie zwyczajowym, gdyż prawo to nie potrzebuje zaistnienia dysymulacji. Dysymulacja z tego powodu może mieć zastosowanie wtedy, kiedy dotyczy stosunków, stanów albo faktów, które powstały na podstawie zwyczajów, którym jednak z różnych powodów zawsze odmawiano uznania ze strony prawodawcy⁷¹.

*

Kończąc należy zauważyć, iż w praktyce na skutek różnych okoliczności nie zawsze jest możliwe zajęcie przez przełożonego stanowiska w sytuacji, gdy prawo kościelne jest naruszane. Mają miejsce przypadki, iż przełożony musi się godzić z takim stanem rzeczy. Korzysta wówczas z pomocy tolerancji lub dysymulacji. Gdy zajmuje taką postawę mając na względzie powyższe racje, tego rodzaju stanowisko nie może być oceniane jako wyraz bezradności czy słabości, ale jako rozsądne wyjście, które w historii Kościoła miało bardzo wiele razy zastosowanie.

⁶⁷ C. 2, Comp. III, IV, 13.

⁶⁸ C. 1, Comp. I, IV, 14.

⁶⁹ R. Scherer, *Handbuch des Kirchenrechts*, t. II, Graz 1898, s. 527.

⁷⁰ Lefebvre, *La dissimulatio*, s. 607.

⁷¹ Di Pauli, *Dissimulare poteris*, s. 400-401.

MOTIVI INDUCENTI IL SUPERIORE ECCLESIASTICO
ALLA TOLLERANZA O ALLA DISSIMULAZIONE

S o m m a r i o

E da notare che nella pratica della Chiesa, come conseguenza delle diverse circostanze, non sempre e possibile, da parte del superiore, prendere una posizione nella situazione della violazione della legge della Chiesa. In questi casi, egli spesso si rivolge al principio di tolleranza o di dissimulazione. Il superiore non potendo eliminare ogni specie del male, si comporta in questo modo perché si fa guidare dalla carità e dalla misericordia, tenendo in considerazione la debolezza della natura umana. Nel caso di tolleranza il motivo per cui spesso lo fa è il bene della comunità ecclesiale nei singoli paesi, in modo particolare nei territori delle missioni, in altri casi lo fa a motivo di bene dello stato. Quanto alla posizione di dissimulazione si deve dire che i più frequenti motivi che provocano a prendere questo tipo della posizione sono: la volontà di evitare lo scandalo, fruttuosità, lunghezza della durata del fatto incompatibile con la legge, contumacia dell'uomo, l'impossibilità di chiarire lo stato giuridico, l'incomprensione dei fedeli, la fruttuosità del lavoro pastorale. Quando il superiore prende tale decisione, avendo davanti agli occhi le sopra dette ragioni, la posizione che prende (di tolleranza o di dissimulazione) non può essere giudicata come una sua incapacità o debolezza, ma come prudente modo di uscire dalla situazione, modo che molte volte è stato adoperato nella storia della Chiesa.

Traduzione di Artur Miziński

ZBIGNIEW PODLECKI

Lublin

KANONICZNE ASPEKTY EWANGELIZACJI W ŚWIELE KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO Z 1983 R.

WSTĘP

Kościół z natury swej jest misyjny, ponieważ swoje powstanie wywodzi z posłania Syna i z posłania Ducha Świętego zgodnie z planem zbawczym Boga Ojca (por. DM 2). Chrystus został posłany na świat jako prawdziwy pośrednik między Bogiem i ludźmi. To co ogłosił i czego dokonał dla zbawienia ludzkości, należy obwieszczać i rozpowszechniać aż po krańce ziemi (por. DM 3). Na Kościele spoczywa ów obowiązek rozkrzewiania wiary. Jezus Chrystus bowiem powierzył swojemu Kościołowi prawdę objawioną. Cały Kościół jest zatem odpowiedzialny za jej nieskazitelne zachowanie i przekazanie oraz realizowanie. W działalności Kościoła „szczególne miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii” (KK 25), czyli ewangelizacja.

Papież Paweł VI w adhortacji apostołskiej *Evangelii nuntiandi* podkreślił, że głównym postulatem Soboru Watykańskiego II była i jest troska o to, żeby Kościół XX wieku stał się bardziej zdalny do głoszenia Ewangelii ludziom tegoż stulecia, a wszyscy jego członkowie uświadomili sobie jasno, że Chrystusowy nakaz głoszenia Ewangelii wszystkim ludziom jest pierwszym i naturalnym posłannictwem Kościoła, oraz że Kościół jest dla ewangelizacji (a 14). Z kolei papież Jan Paweł II w przemówieniu do uczestników VI Synodu Biskupów Europejskich w Rzymie stwierdził: „stałym punktem odniesienia dla dzieła ewangelizacji [...] winien pozostać Sobór Watykański II, który położył podwaliny i zapoczątkował gigantyczne dzieło ewangelizacji współczesnego świata”¹.

Ewangelizacja zawsze była przedmiotem szczególnej troski Kościoła. Sprawa ta na przestrzeni historii była regulowana licznymi przepisami kościelnymi,

¹ Jan Paweł II, *Sekularyzacja i ewangelizacja w dzisiejszej Europie*, „L'Osservatore Romano” 6(1985), nr 10-12, s. 6.

zaś ostatnio normami prawa kanonicznego zawartymi w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Niektóre z tych norm będą przedmiotem naszych rozważań. Należy jednak zaznaczyć, że wiele uregulowań prawodawca powszechny pozostawia prawodawcy partykularnemu. W naszych rozważaniach ograniczymy się tylko do pewnego aspektu ewangelizacji, a mianowicie do nauczycielskich zadań Kościoła, zaś punktem odniesienia będą normy Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów posoborowych odnoszących się do zagadnienia ewangelizacji.

I. POJĘCIE EWANGELIZACJI²

Termin „ewangelizacja” pochodzi od greckiego rzeczownika *euangelia* (dobra nowina) lub czasownika *euangelidzein* (głosić dobrą nowinę, ewangelizować)³. Ewangelizacja łączy się ściśle z posłannictwem Kościoła, gdyż bierze on swój początek z ewangelizacji prowadzonej przez Jezusa Chrystusa i Apostołów⁴.

W teologicznym obiegu językowym termin „ewangelizacja” pojawia się w drugiej połowie XIX w. i wywodzi się z protestanckiego Ruchu Erweckungsbewegung (Przebudzenie). Przez ewangelizację rozumiano „systematyczną działalność protestanckich kaznodziejów wędrownych, a także popularyzację tekstów Biblii celem pozyskania nowych wyznawców dla religii protestanckiej”⁵. Z czasem pojęcia „ewangelizacja” zaczęto używać również w Kościele katolickim. Czyniono to jednak z dużą ostrożnością, co być może wynikało – jak zauważa A. Lewek⁶ – z nastawienia antyprotestanckiego. Pojęcie to bowiem kojarzyło się przede wszystkim z działalnością ewangelizacyjną protestantów. W Kościele katolickim termin ten kojarzono przeważnie z misjami i używano go na oznaczenie głoszenia Chrystusa tym ludziom, którzy jeszcze Go nie znają. Mówiło się więc o ewangelizacji ludów niechrześcijańskich.

² Na ten temat zob. m.in.: W. Przyczyna, *Teologia ewangelizacji*, Kraków 1992, s. 16-35; A. Lewek, *Nowa ewangelizacja w duchu Soboru Watykańskiego II*, t. I, Katowice 1995, s. 21-35. Autor ukazuje pojęcie ewangelizacji w świetle Biblii, w dokumentach Magisterium Kościoła, jak również u współczesnych teologów. K. Pawlina, *Nowa ewangelizacja i jej realizacja w Polsce po 1989 roku*, Warszawa 1995, s. 15-31.

³ Por. Hergesel, *Ewangelizacja w Biblii*, w: *W kręgu Dobrej Nowiny*, red. J. Szłaga, Lublin 1984, s. 87-88.

⁴ Por. W. Łodyka, *Ewangelizacja*, w: *Słownik teologiczny*, t. I, Katowice 1985, s. 183.

⁵ Por. J. Krucina, *Wprowadzenie*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 5.

⁶ Por. *Nowa ewangelizacja*, t. I, s. 25.

Znaczny wpływ na rozwój pojęcia „ewangelizacja” w teologii wywarł Sobór Watykański II. W jego oficjalnych dokumentach pojawia się to określenie wielokrotnie i obejmuje coraz większy zakres działalności⁷. W dokumentach soborowych występuje około 40 razy, ale w różnych znaczeniach, zależnie od kontekstu, nie podając ścisłej definicji ewangelizacji⁸. Dokładniejszego określenia tego terminu dokonał Synod Biskupów z 1974 r., stwierdzając w schemacie przygotowawczym, że termin „ewangelizacja jest na ogół używany w czterech znaczeniach, jako:

1. Wszelka działalność Kościoła wpływająca na przeobrażenie świata zgodnie z planem Boga Stwórcy i Odkupiciela;
2. Spełnianie misji kapłańskiej, prorockiej, oraz wykonywanie władzy w Kościele celem budowania go zgodnie z intencją Chrystusa;
3. Głoszenie i wyjaśnianie Ewangelii, zmierzające do rozbudzenia wiary wśród niechrześcijan oraz pielęgnowanie jej wśród chrześcijan;
4. Wstępne głoszenie Ewangelii niechrześcijanom”⁹.

Autorzy schematu stwierdzają, że najczęściej tego terminu używa się w trzecim znaczeniu. Podsumowaniem całości prac i osiągnięć Synodu Biskupów z 1974 r. jest adhortacja apostolska Pawła VI *Evangelii nuntiandi*. Znajdują się w niej najbardziej autorytatywne określenia pojęcia „ewangelizacja”. Papież wyraźnie stwierdza, że ewangelizacja jest całościowym posłannictwem Kościoła¹⁰, i można ją określić jako „pokazywanie Chrystusa tym, którzy Go nie znają, jako kaznodziejstwo, katechizację, chrzest i udzielanie innych sakramentów” (EN 17). Jednocześnie papież zauważa, iż ewangelizacja jest tak „bogata, wielostronna i dynamiczną rzeczywistością”, że nie można jej w pełni i doskonale zdefiniować, a każda próba zdefiniowania tej bogatej rzeczywistości, jaką jest ewangelizacja, może prowadzić do jej zubożenia czy nawet wypaczenia¹¹. Pomimo to Paweł VI decyduje się na jej określenie: „Ewangelizacja jest tym samym, co zanoszenie Dobrej Nowiny do wszelkich kręgów rodzaju ludzkiego, aby przenikając je swą mocą od wewnątrz, tworzyła z nich nową ludzkość” (EN 18).

Można zatem powiedzieć, że adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi* pojmuje ewangelizację jako całą działalność zbawczą Kościoła we współczesnym świecie skierowaną do wiernych (*ad intra*) i do wszystkich ludzi (*ad extra*). Zawiera więc całokształt działalności zbawczej Kościoła¹². W tym właśnie

⁷ Por. M. Rzepkowski, *Komentarz do „Evangelii nuntiandi”*, w: *Misje po Soborze Watykańskim II*, red. W. Kowalak, Płock 1981, s. 306-308.

⁸ Por. Lewek, *Nowa ewangelizacja*, t. I, s. 25-27; Pawlina, *Nowa ewangelizacja*, s. 24-27. Autorzy ukazują różne znaczenia pojęcia „ewangelizacja” w dokumentach soborowych.

⁹ Por. Schemat przygotowawczy do Synodu Biskupów 1974, „Życie i Myśl” 1974, nr 2, s. 2.

¹⁰ Por. Paweł VI, Adhortacja apostolska *Evangelii nuntiandi*, nr 14. W. Przyczyna zauważa, że całokształt działania Kościoła określa się dziś słowem „ewangelizacja”.

¹¹ Por. EN 17.

duchu ewangelizację ujmując większość współczesnych teologów¹³. W tym też znaczeniu rozumie ją Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.¹⁴ Definicję ewangelizacji, w której zintegrowane są główne jej elementy, podaje A. Szafranski i F. Zapłata w *Encyklopedii Katolickiej*: „Ewangelizacja to przepowiadanie światu Jezusa Chrystusa i jego Ewangelii w celu realizacji zbawienia człowieka; w sensie ścisłym oznacza przekazywanie chrześcijańskiego Objawienia Bożego niechrześcijanom przez misje w celu chrystianizacji całej ludzkości (Dz 21, 5; 2 Kor 5, 17; Ga 6, 15) i przemiany jej mentalności (GS 53); w znaczeniu szerszym – działalność apostołską całego Kościoła pośredniczącą w przekazywaniu całej rzeczywistości nadprzyrodzonej w sensie werbalnym (posłannictwo Słowa Bożego) i realnym (udzielanie sakramentów w ramach kapłaństwa wspólnego i hierarchicznego) poparte świadectwem własnego życia chrześcijańskiego i stosowaniem różnych form oddziaływania duszpasterskiego”¹⁵. Aktualnie, od pamiętnego przemówienia papieża Jana Pawła II podczas Konferencji Biskupów Ameryki Łacińskiej 9 marca 1979 r., nie przestaje się mówić o konieczności nowej ewangelizacji. To wyrażenie stało się motywem wiodącym wielu papieskich przemówień: „Nowemu pogaństwu – mówi Papież – należy przeciwstawić nową ewangelizację; nową w swojej żarliwości, w swoich metodach, w swoim wyrazie”¹⁶. Nowa ewangelizacja nie polega na głoszeniu jakiejś nowej Ewangelii, na przekazywaniu nowej treści, jakoby dotychczas nikomu nie ujawnionej. Jest tylko powtórny wezwaniem do głoszenia Ewangelii światu, który na skutek ateizacji, sekularyzacji i laicyzacji nie zna już w pełni orędzia Chrystusowego zbawienia. Nie polega ona również na usuwaniu z Ewangelii wszystkiego, co wydaje się trudne do pogodzenia ze współczesną mentalnością człowieka¹⁷. Nazywa się ją nową, ponieważ Duch Święty ukazuje nowość słowa Bożego i duchowo ma ożywić ludzi¹⁸. Jest ona przede wszystkim przypomnieniem i powtórny głoszeniem Ewangelii Chrystusowej,

¹² Por. Przyczyna, *Teologia*, s. 29-32; zob. J. Krucina, *Ewangelizacja – odnowione imię całej działalności Kościoła*, w: *Ewangelizacja*, red. J. Krucina, Wrocław 1980, s. 55-76; J. H. Rovira Belloso, *La primacia de la ewangelizacion en la pastoral*, „Pastoral misionera” 16(1980), s. 351-352.

¹³ Por. R. Zerfaß, *Die kirlichen Grundvollzüge – im Horizont der Gottesherrschaft*, w: *Konferencja bawarskich pastoralistów. Das Handeln der Kirche in der Welt von heute*, Monachium 1994, s. 47.

¹⁴ Por. J. Dyduch, *Misja przepowiadania w powszechnym prawodawstwie kościelnym*, w: *Śługa Słowa*, red. W. Przyczyna, Kraków 1997, s. 23-24; zob. L. De Echeverria, *Wstęp do komentarza do III księgi Kodeksu Prawa Kanonicznego i do kan. 747*, w: *Codigo de Derecho Canónico. Edición bilingüe anotada*, Salamanca 1992, s. 391-392; E. Tejero, *Komentarz do kan. 747*, w: *Codigo de Derecho Canónico. Edición bilingüe anotada*, Pamplona 1984, s. 469-470.

¹⁵ A. Szafranski, F. Zapłata, *Ewangelizacja*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, kol. 1436.

¹⁶ Jan Paweł II do Zgromadzenia Biskupów Ameryki Łacińskiej (9 III 1979), „Ecclesia” 21(1979), s. 415.

¹⁷ Por. Lewek, *Nowa ewangelizacja*, t. I, s. 44.

¹⁸ Por. A. Baczyński, *Telewizja jako środek ewangelizacji*, Kraków 1997, s. 26.

a jej nowość polega na tym, że nie jest związana na stałe z żadną określoną cywilizacją, lecz jest otwarta na wszystkie kultury. Nowa ewangelizacja stara się ukazać drogi, którymi Chrystus chce dotrzeć z Ewangelią do wszystkich ludzi, a zwłaszcza do potrzebujących nawrócenia oraz osłabłych w wierze.

Wezwanie do nowej ewangelizacji spotkało się z pozytywnym przyjęciem w Kościołach Trzeciego Świata, wzbudza tam ono bowiem nadzieję odpowiedzi na krzyk tych narodów domagających się integralnego wyzwolenia. We wspólnotach zaś europejskich ogólnie zauważa się postawę raczej zimną, pewien dystans do tego projektu.

Być może ową oziębłość rodzi podejrzenie co do celów tej nowej ewangelizacji. Mianowicie pojawiają się głosy wyrażające obawy, czy ów projekt nie jest jakimś romantycznym usiłowaniem wskrzeszenia nieświeżego, przebrzmiałego ustroju chrześcijaństwa, by wrócić do czasów, gdy Kościół – w sojuszu z ziemskimi potęgami – decydował o kształcie Europy, czasem nawet z użyciem siły¹⁹. Jezus, odrzucając na pustyni pokusę ewangelizowania w oparciu o władzę tego świata, wskazał Kościołowi drogę, którą winien on kroczyć aż do końca czasów. Rzeczywiście, żadne dobro, które zostaje narzucone siłą, nie jest dla człowieka prawdziwym dobrem, gdyż przemoc sprzeciwia się godności ludzkiej. Nowy człowiek – nowa ewangelizacja – nie może być wytworem władzy i potęgi²⁰. Tak więc nikomu, kto przeczytał Ewangelię, nie powinna przyjść na myśl pokusa ustanowienia dzisiaj chrześcijańskiej jedności polityczno-religijnej na wzór Iranu Ajatollaha Chomeiniego.

Jak już powiedziano, pojęcie ewangelizacji obejmuje całokształt działalności zbawczej Kościoła. W dalszych rozważaniach skoncentrujemy się na jednym aspekcie tej działalności, a mianowicie na nauczycielskim zadaniu Kościoła. Dlatego też pojęcie ewangelizacji będzie odnosiło się do tej sfery zbawczej działalności Kościoła.

II. MIEJSCE EWANGELIZACJI W OBECNYM USTAWODAWSTWIE KOŚCIOŁA

Nauczanie ludu Bożego należy do podstawowych posług, jakie Kościół spełnia i musi spełniać aż do końca świata. Nauczanie nie jest uboczną czy

¹⁹ Por. D. A. Gonzales, *Una nueva Iglesia para una nueva evangelización*, „Proyección” 37(1990), s. 88-89; zob. Deklaracja końcowa specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie, „L'Osservatore Romano” (wersja polska) 13(1992), nr 1, s. 47.

²⁰ F. J. I. Gonzales, *La Humanidad Nueva*, Santander 1984, s. 177.

tylko towarzyszącą funkcją kapłana wyposażonego w autorytet Kościoła, lecz jest jedną z funkcji zasadniczych. Jest posłannictwem, a więc zleconą misją. Dlatego odnowione prawo kanoniczne stanowi, że kapłani i diakoni *facultate ubique praedicandi gaudent*. Do głoszenia słowa Bożego wystarcza nawet domniemane pozwolenie rządcy kościoła, chyba że władzę tę ograniczył ordynariusz bądź inaczej stanowi prawo partykularne (kan. 764)²¹.

Mandat nauczania ludu Bożego Kościół otrzymał od samego Chrystusa Pana. Słowa Chrystusowe zawierające pozwolenie głoszenia prawdy objawionej wszystkim narodom nie budzą wątpliwości. Ewangelisci opisując wybór Apostołów, zwrócili uwagę na znaczenie przepowiadania w pracy apostołskiej: „I ustanowił Dwunastu, aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki” (Mk 2, 14). Sam Chrystus Pan zaraz po powołaniu Apostołów oświadczył, że posługa nauczania nie będzie marginesowa, lecz istotnie związana z powołaniem apostołskim. Ważność tej posługi wynikała z zapowiedzi sankcji, jakie poniosą ci, którzy nie przyjmą Apostołów i odrzucą słowa o królestwie niebieskim: „Ziemi sodomskiej i gomorskiej lżej będzie w dzień sądu niż temu miastu” (Mt 10, 15).

Mandat nauczania nie mógł odnosić się tylko do Apostołów, których Chrystus miał przy sobie. Nie miał też na uwadze ludów mieszkających tylko w Palestynie. Jest wolą Boga, aby Objawienie dane dla zbawienia człowieka było przekazywane wszystkim pokoleniom, po wszystkie czasy. Dlatego Apostołowie z nowiną ewangeliczną wyszli poza Jerozolimę i poza granice Palestyny, a przed swoją śmiercią zatroszczyli się o swoich następców, którzy przejęli od nich powierzoną im przez Chrystusa misję. Z ustanowienia Bożego następcami Apostołów stali się biskupi razem z następcą św. Piotra, którzy po dzień dzisiejszy, przy pomocy kapłanów, prowadzą i umacniają na całym świecie dzieło rozpoczęte przez Apostołów. Aby lepiej zrozumieć kapłański udział w biskupiej władzy przepowiadania i płynący stąd obowiązek sprawowania posługi nauczania, trzeba uświadomić sobie, że kapłani są współpracownikami biskupa nie na wzór asystentów czy adiunktów, lecz na zasadzie uczestniczenia wraz z biskupem w jednym kapłaństwie Chrystusa, na zasadzie braterstwa sakramentalnego.

Posłannictwo przepowiadania to posłannictwo zbawienia, a więc najwyższej rangi. „Idźcie na cały świat – polecił Chrystus – i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu. Kto uwierzy i chrzest przyjmie, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony” (Mk 16,15-16). Nauczanie ma więc doprowadzić do wiary, a wiara – do przyjęcia chrztu, który jest warunkiem zbawienia.

²¹ Por. L. De Echeverria, *Komentarz do kan. 764*, w: *Código Derecho Canónico. Edición bolingüe comentada*, Salamanca 1992. Autor zauważa, że wyraźne zezwolenie na głoszenie słowa Bożego może być wymagane przez Konferencję Episkopatu, biskupa bądź przez prawo wewnętrzne instytutu zakonnego.

Wysoką rangę posługi słowa Bożego przypomniał Sobór Watykański II. On to nakazał, aby obficie zastawić dla wiernych stół słowa Bożego i szerzej otworzyć skarbiec biblijny. „Trzeba więc, aby całe nauczanie kościelne, tak jak sama religia chrześcijańska żywiło się i kierowało Pismem świętym”²². Widowym tego znakiem jest odnowiona struktura mszy św., w której wyodrębniono liturgię słowa Bożego.

Ogromną rolę posługi słowa Bożego zaakcentowało również odnowione prawo kanoniczne. W obecnym Kodeksie Prawa Kanonicznego znalazła się osobna księga zatytułowana *De Ecclesiae munere docendi*. Tłumaczymy to bardzo łagodnie: „O posłudze nauczania w Kościele”, tymczasem słowo *munus* czyni tę posługę obowiązkową i odpowiedzialną. Słowo *munus* oznacza, że posługa słowa Bożego jest zleconą misją. W KPK z 1917 r. problematyka Urzędu Nauczycielskiego Kościoła i w ogóle misji nauczania stanowiła tylko jedną część (IV) III księgi *De rebus*. Obecny Kodeks poświęca temu zagadnieniu całą trzecią księgę. Stało się to niewątpliwie pod wpływem pogłębionej refleksji nad Kościołem i jego rolą na Soborze Watykańskim II. Widać to między innymi w zastosowaniu w księdze III KPK terminologii inspirowanej dokumentami Soboru.

III. PRAWO I OBOWIĄZEK KOŚCIOŁA DO EWANGELIZACJI

Głoszenie Ewangelii jest obowiązkiem i prawem całego Kościoła. Dlatego też prawodawca w pierwszym kanonie księgi III KPK z 1983 r. stwierdza: „Kościół, któremu Chrystus powierzył depozyt wiary, aby z asystencją Ducha Świętego strzegł w świecie prawdy objawionej, wnikliwie badał, wiernie głosił i wykladał, ma obowiązek i wrodzone prawo przepowiadania Ewangelii wszystkim narodom, niezależnie od jakiegokolwiek ludzkiej władzy, także zgodnie z zastosowaniem właściwych sobie środków przekazu” (kan. 747 § 1). „Kościołowi przysługuje prawo głoszenia zawsze i wszędzie zasad moralnych również w odniesieniu do porządku społecznego, oraz wypowiedzenia oceny o wszystkich sprawach ludzkich, na ile wymagają tego fundamentalne prawa osoby ludzkiej i zbawienie człowieka” (kan. 747 § 2).

Kanon ten potwierdza, że prawo Kościoła do przepowiadania Ewangelii ma charakter wrodzony, tzn. wynika z samej jego natury. Winno być zatem uznane przez każdą społeczność religijną i przez każdą osobę ludzką²³. Prawo

²² Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, nr 21.

²³ Por. DWR 2.

to należy do niezbywalnych praw stanowiących o tożsamości Kościoła, a zatem niezależnych od jednostkowej władzy ludzkiej. W ten sposób prawodawca chciał podkreślić, że w przepowiadaniu słowa Bożego Kościół jest niezależny od władzy świeckiej i nigdy nie może rezygnować z tej niezależności²⁴. Ewangelizacja jest zadaniem i obowiązkiem nałożonym przez Chrystusa Pana, ażeby ludzie mogli wierzyć i dostąpić zbawienia. Ewangelizacja zatem staje się nie tylko podstawowym obowiązkiem chrześcijan, ale jest warunkiem ich zbawienia²⁵. Głoszona przez Kościół Ewangelia Chrystusa uświadamia człowiekowi jego wielką godność, ukazuje warunki i perspektywy osiągnięcia nowej egzystencji i eschatologicznej pełni zjednoczenia z Bogiem. Ewangelizacja czyni człowieka bardziej ludzkim, doskonalszym, otwartym na świat i ludzi. Kształtuje osobistą kulturę jednostek i narodu. Cała ewangelizacja, powodując wewnętrzną przemianę, kształtuje u ludzi postawę miłości i sprawiedliwości, inspirowuje i mobilizuje do rozwijania pozytywnych cech osobowości²⁶.

Nikomus jednak, jak twierdzi prawodawca, nie wolno zmuszać ludzi do przyjmowania wiary katolickiej wbrew ich sumieniu (kan. 748 § 2). Od strony moralnej wszyscy mają obowiązek szukania prawdy religijnej i z prawa Bożego poznaną prawdę przyjąć i zachować. Ten obowiązek moralny nie upoważnia jednak do stosowania przymusu. Żaden człowiek nie może być zmuszony do przyjęcia wiary katolickiej wbrew własnemu sumieniu. Ta zasada zawsze była głoszona przez Kościół, chociaż nie zawsze wprowadzana w życie²⁷.

Obecny Kodeks akcentuje moment całkowitej dobrowolności w dochodzeniu do prawdy religijnej i jej przyjmowaniu. Wolność ta musi być jednak dobrze rozumiana. Otóż nie przeciwstawia się ona temu, by Kościół poprzez normy regulował funkcję nauczania.

Władza kościelna może na mocy władzy udzielonej przez Chrystusa nie tylko nauczać, ale również nakazywać, organizować i ogłaszać to, w co należy wierzyć. Tego jednak nie wolno traktować jako przymus, który ogranicza wolność innych, lecz jako służbę, która ułatwia im osiągnięcie zbawienia. Obowiązku głoszenia Ewangelii odpowiada obowiązek przyjmowania jej przez tych, którym jest głoszona²⁸. Ma to być jednak wybór świadomy i dobrowolny²⁹.

Kanon 747 bierze zatem pod uwagę całość nauki Soboru Watykańskiego II zarówno gdy chodzi o dynamikę własną depozytu wiary w jej przekazie, jak i rolę urzędu nauczycielskiego, który – nie wymieniony wyraźnie w kanonie –

²⁴ Por. Dyduch, *Przepowiadanie*, s. 25-26.

²⁵ Por. A. Zuberbier, *Perspektywy ewangelizacji w świetle dzisiejszej teologii*, w: *Maria Teresa Ledóchowska i misje*, Warszawa 1975, s. 113.

²⁶ Por. A. Lewek, *Kulturotwórcza funkcja ewangelizacji*, w: *Chrześcijaństwo a kultura polska*, Lublin 1989.

²⁷ Por. L. De Echeverria, *Komentarz do kan. 748*, w: *Codico de Derecho Canonico*, s. 392.

²⁸ Por. KPK/1983, kan. 748 § 1.

²⁹ Por. KPK/1983, kan. 748 § 2; DWR 2.

został powołany do spełniania istotnej powinności w zachowaniu, przekazie oraz interpretacji samego depozytu. Konstytucja soborowa *Dei Verbum* stwierdza, że „urząd nauczycielski nie jest ponad słowem Bożym, lecz jemu służy, nauczając tylko to co zostało przekazane. Z rozkazu Bożego i przy pomocy Ducha Świętego słucha on pobożnie słowa Bożego, święcie go strzeże i wiernie wyjaśnia. I wszystko, co podaje do wierzenia jako objawione przez Boga, czerpie z tego jedyne depozytu wiary” (nr 10)³⁰.

Kościółowi przysługuje jednocześnie prawo głoszenia – zawsze i wszędzie – zasad moralnych, również w odniesieniu do porządku społecznego, oraz wydawania oceny w jakichkolwiek sprawach ludzkich, o ile wymagają tego podstawowe prawa osoby ludzkiej lub zbawienie dusz (kan. 747 § 2). Sformułowanie to pozostaje w ścisłej zależności od fragmentu konstytucji *Gaudium et spes*: „Kościół winien mieć jednak zawsze i wszędzie prawdziwą swobodę w głoszeniu wiary, w nauczaniu swojej nauki społecznej, w spełnianiu nieskrępowanie wśród ludzi swojego obowiązku, a także wydawania oceny moralnej nawet w kwestiach dotyczących spraw politycznych, kiedy domagają się tego podstawowe prawa osoby lub zbawienie dusz” (nr 76).

Deklaracja o wolności religijnej podkreśla, że „Kościół domaga się dla siebie wolności także jako społeczność ludzi, którym przysługuje prawo do życia w społeczeństwie świeckim według nakazu wiary chrześcijańskiej”. Poza tym porządek kanoniczny, nie zaprzeczając wolności człowieka, zobowiązany jest ukazać ważność tego, że Kościół winien mieć taką wolność działania, jakiej wymaga troska o zbawienie ludzi. „Jest to bowiem święta wolność, którą jednorodzony Syn Boży obdarzył Kościół nabyty przez Niego własną krwią. Wolność ta tak dalece przysługuje Kościołowi, że ci, którzy ją zwalczają, sprzeciwiają się woli Bożej. Wolność Kościoła jest podstawową zasadą zawartą w stosunkach między Kościołem a władzami publicznymi oraz całym porządkiem cywilnym” (DWR 13).

Oprócz działania świeckich i ogólnie rzecz biorąc – wszystkich wiernych, także hierarchia Kościoła może i powinna wpływać nie tylko na chrześcijan, lecz na wszystkich ludzi, gdyż wszystkim głosi Ewangelię i również do wszystkich kierowane są orzeczenia moralne dotyczące spraw doczesnych. Ten sposób działania Kościoła ogłoszono na Soborze Watykańskim II³¹ i przyjmuje go obecny Kodeks: „Kościółowi przysługuje prawo głoszenia zawsze i wszędzie zasad moralnych również w odniesieniu do porządku społecznego oraz wypowiedzenia oceny o wszystkich sprawach ludzkich, na ile wymagają tego fundamentalne prawa osoby ludzkiej i zbawienie człowieka” (kan. 747 § 2). Tego działania hierarchii nie należy interpretować jako systemu rządzenia odgórnego światem doczesnym, ponieważ „Kościół w żadnym wypadku nie chce się

³⁰ Zob. J. A. Fuentes Alonso, *Manual de Derecho Canónico*, Pamplona 1984, s. 430-431.

³¹ Por. KDK 76; DA 24.

wtrącać w rządy ziemskiego państwa. Nie żąda dla siebie żadnej innej prerogatywy prócz tej, aby z pomocą Bożą mógł służyć ludziom miłością i wiernym posługiwaniem” (DM 12). Poza tym oceny dokonywane przez hierarchię nie są kierowane tylko do chrześcijan, lecz do wszystkich ludzi. Dlatego też chrześcijanin winien zwracać szczególną uwagę na wszelkie orzeczenia władzy kościelnej w tej sprawie, ale nie może w swoim działaniu doczesnym czuć się zmuszonym przez te orzeczenia. Oceny moralne w sprawach doczesnych należą do misji ewangelizacyjnej Kościoła³².

W kan. 747 § 2 nie chodzi o relacje hierarchia–wierni, lecz Kościół–świat. Poza tym w tym kanonie nie rozważa się, w jakim stopniu wiążą owe orzeczenia czy oceny chrześcijan. Daje się ogólną normę, wartość zaś ocen i ich charakter wiążący zależeć będzie od każdego orzeczenia i woli władzy, która wydaje ocenę. Kanon powyższy ustanawia również pewne granice w działaniu hierarchii. Poza tymi granicami interwencja hierarchii pozbawiona byłaby mocy wiążącej. Otóż działanie hierarchii będzie usprawiedliwione, na ile wymagają tego fundamentalne prawa osoby ludzkiej i zbawienie człowieka. Na przykład nadużyciem byłaby chęć nauczania przez władzę tego, co jest dyskutowane czy niepotrzebne. Inną granicę w działaniu hierarchii stanowią słowa „o wszystkich sprawach ludzkich”. Chodzi tu o wydanie w tych sprawach roztropnej oceny i dla konkretnego przypadku. Wobec tego nie można dokonać oceny przez podanie jakiegoś stałego programu czy pewnych zasad politycznych.

Podsumowując możemy powiedzieć, że odnośnie do porządku nadprzyrodzonego hierarchia Kościoła nie tylko naucza, lecz również sprawuje funkcję społeczną we wspólnocie wierzących. Odnośnie do porządku naturalnego podaje zasady ogólne, jak również może podawać pewne konkretne oceny moralne nawet w celu ograniczenia określonego działania doczesnego wiernych, które przeciwstawia się zbawieniu człowieka. Hierarchia Kościoła nie jest jednak kompetentna, by oceniać sprawy, które dotyczą dobra wspólnego doczesnego. Istnieje zatem różnica między kierowaniem porządkiem doczesnym a troską, by on nie był przeszkodą w misji Kościoła i zbawieniu człowieka³³.

IV. PRZEDMIOT I CEL EWANGELIZACJI

Przystępując do omówienia nauczycielskiego zadania Kościoła, prawodawca rozpoczyna od przypomnienia, że Chrystus Pan powierzył Kościołowi „depozyt wiary” (por. kan. 747 § 1). Trzeba zatem najpierw przybliżyć pojęcie

³² Por. A. Fuenmayor, *El juicio moral de la Iglesia sobre materias temporales*, „Ius canonicum” 12(1972), nr 24, s. 106-120.

³³ Por. Fuentes Alonso, *Manual*, s. 437.

depozytu wiary. Najogólniej rzecz ujmując, należy mieć na uwadze objawienie Boże. Tej sprawie został poświęcony jeden z dokumentów ostatniego Soboru, mianowicie Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym *Dei Verbum*. Czytamy w niej m.in.: „Bóg postanowił najłaskawiej, aby to co dla zbawienia wszystkich narodów objawił, pozostało na zawsze zachowane w całości i przekazywane było wszystkim pokoleniom. Dlatego Chrystus Pan [...] polecił Apostołom, by ewangelię głosili wszystkim [...]. Polecenie to zostało wiernie wykonane przez Apostołów, którzy nauczaniem ustnym, przykładem i instytucjami przekazywali to, co otrzymali z ust Chrystusa [...] albo czego nauczyli się od Ducha Świętego” (nr 7).

Nauczanie apostoelskie, które w sposób szczególny wyrażone jest w Księgach natchnionych, miało być zachowywane w ciągłym następstwie aż do czasów ostatecznych. Stąd Apostołowie przekazując to, co sami otrzymali, upominają wiernych, by trzymali się tradycji, którą poznali czy to przez naukę ustną, czy też przez list. „A co przez Apostołów zostało przekazane, obejmuje wszystko to, co przyczynia się do prowadzenia świętego życia przez Lud Boży i pomnożenia w nim wiary. I tak Kościół w swej nauce, w swym życiu i kulcie uwiecznia i przekazuje wszystkim pokoleniom to wszystko, czym on jest, i to wszystko, w co wierzy. Tradycja ta, wywodząca się od Apostołów, rozwija się w Kościele pod opieką Ducha Świętego [...] Dzięki tej tradycji Kościół rozpoznaje cały kanon Ksiąg świętych, a i samo Pismo święte w jej obrębie głębiej jest rozumiane” (KO 8). Dalej czytamy: „Tradycja święta i Pismo święte ściśle się ze sobą łączą i komunikują. Obydwie bowiem wypływają z tego samego źródła Bożego, zrastają się jakoś w jedno i zdążają do tego samego celu. Albowiem Pismo święte jest mową Bożą, utrwaloną pod natchnieniem Ducha Świętego na piśmie; a święta Tradycja, Słowo Boże, przez Chrystusa Pana i Ducha Świętego powierzone Apostołom, przekazuje w całości ich następcom” (KO 9). „Święta Tradycja i Pismo Święte stanowią jeden święty depozyt słowa Bożego powierzony Kościołowi” (KO 10). Treścią ewangelizacji będzie zatem głoszenie Dobrej Nowiny, którą Chrystus powierzył Apostołom i Kościołowi, a dokładnie samej jej istoty zawartej w Starym Testamencie, w nauczaniu Jezusa Chrystusa i przepowiadaniu Apostołów. Przepowiadanie ma być dostosowane do potrzeb i mentalności człowieka. Jednak Ewangelia ta powinna być przepowiadana w sposób wierny i bez zniekształceń, tak jak była dotąd przekazywana przez Tradycję i Magisterium Kościoła³⁴. Dlatego też treść Ewangelii pozostaje zawsze ta sama, gdyż Bóg, którego ona dotyczy, nigdy się nie zmienia. Widzimy to chociażby w Liście do Hebrajczyków, gdzie jest powiedziane: „Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki” (13, 8), a święty Paweł mówi w Liście do Galatów: „Gdyby wam kto głosił Ewangelię różną od tej, którą od nas otrzymaliście – niech będzie przeklęty!” (1, 9). Dlatego prawodawca żąda od

³⁴ Por. Pawlina, *Nowa ewangelizacja*, s. 38.

głosiciela słowa Bożego: „w posłudze słowa, które winno się opierać na Piśmie świętym, Tradycji, liturgii, Nauczycielskim Urzędzie i życiu Kościoła, należy przedstawiać w całości i wiernie tajemnicę Chrystusa”³⁵.

Przez ewangelizację – jak już wspomnieliśmy – rozumie się głoszenie Chrystusa tym wszystkim, którzy Go jeszcze nie znają, jak również przepowiadanie, katechezę, udzielanie chrztu i pozostałych sakramentów. Żadna jednak definicja nie wyczerpuje tego, co oznacza słowo „ewangelizować”. Ewangelizowanie to nie tylko działanie ludzkie, ale również nadprzyrodzone, które usiłuje zanieść Dobrą Nowinę do wszystkich krańców ziemi i przemienić od wewnątrz całą ludzkość³⁶. Celem ewangelizacji jest zatem przekazywanie ludziom ewangelicznego orędzia Chrystusa i Jego łaski, jak również „przepajanie i doskonalenie duchem ewangelicznym porządku spraw doczesnych” (DA 5). W tym tekście soborowym, jak również w kan. 747 rozważa się funkcję nauczania (*munus docendi*) jako działanie, którego celem jest doprowadzenie do wiary tych, którzy jeszcze nie wierzą, podtrzymywanie w wierze tych, którzy należą do ludu Bożego, i ukazywanie, że cała ludzkość osiąga swą doskonałość w Chrystusie³⁷.

Funkcja nauczania, funkcja ewangelizowania osiąga zatem swój pełny cel, gdy ludzie oświeceni wiarą w sposób pełny wcielają się do Kościoła. Realizuje swój cel również wtedy, gdy pomaga wszystkim ludziom w dążeniu do doskonałości w społeczności bardziej sprawiedliwej.

Ten nadprzyrodzony i ludzki charakter funkcji nauczania przyjmuje również obecny Kodeks, podkreślając, że Kościołowi została powierzona misja zbawiania ludzi, która obejmuje również troskę o człowieka, o to, co ludzkie, o wszystkie sprawy doczesne. Akcentuje to wyraźnie kan. 768, gdzie podkreśla się, że przede wszystkim należy nauczać tego, „w co należy wierzyć i co trzeba czynić dla chwały Bożej i zbawienia ludzi”. Równocześnie zaznacza się, że należy przekazywać wiernym naukę, „jaką urząd nauczycielski Kościoła głosi o godności i wolności osoby ludzkiej, o jedności i trwałości rodziny oraz o jej zadaniach, o obowiązkach ludzi żyjących w społeczeństwie, jak również o układaniu spraw doczesnych zgodnie z porządkiem ustanowionym przez Boga”³⁸. Wydaje się, że prawodawca słusznie przypomniał obowiązek głoszenia całokształtu prawd wiary i moralności.

To samo podkreśla kan. 787, który mówiąc o działalności misyjnej, wskazuje, że obejmuje ona pouczenia o prawdach wiary, jak również „nawiązanie dialogu z niewierzącymi w Chrystusa, ażeby w sposób przystosowany do ich

³⁵ KPK/1983, kan. 760.

³⁶ Por. EN 17, 18.

³⁷ Por. Tejero, *Komentarz do kan. 747*, s. 469-470; zob. Fuentes Alonso, *Manual*, s. 373-374.

³⁸ Por. J. Manzanares, A. Mostaza, L. Santos, *Nuevo Derecho Parroquial*, Madrid 1988, s. 87-88.

mentalności i kultury, otworzyć im drogi, na których mogliby poznać orędzie ewangeliczne”.

Szczególnie ważny jest kan. 795, gdzie podkreśla się, że prawdziwe wychowanie katolickie powinno objąć pełną formację osoby ludzkiej zarówno w odniesieniu do celu ostatecznego, jak i do dobra wspólnego społeczności. Dlatego dzieci i młodzież tak winny być wychowywane, ażeby harmonijnie mogły rozwijać swoje przymioty fizyczne, moralne oraz intelektualne, zdobywać coraz doskonalszy zmysł odpowiedzialności, właściwie korzystać z wolności i przygotowywać się do czynnego udziału w życiu społecznym.

Kościół spełnia swoją misję ewangelizacyjną przez głoszenie Słowa i udzielanie sakramentów: „ewangelizacja nie wyczerpuje się w przepowiadaniu ani w nauczaniu. Musi dotrzeć do życia – czy to do życia naturalnego, któremu nadaje nowe znaczenie u tych, co otwierają się na Ewangelię; czy to do życia nadprzyrodzonego, które nie ma w pogardzie życia naturalnego, ale je oczyszcza i wywyższa” (EN 47). Błędem zatem jest przeciwstawianie ewangelizacji i sakramentów lub oddzielanie ewangelizacji od sakramentów. Sam Duch Święty używa słów i sakramentów, aby udzielić człowiekowi łaski i posługuje się funkcją nauczania nie tylko po to, by przekazywać ludziom treść Objawienia, lecz również po to, by oni mogli uwierzyć: „Przeto wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa” (Rz 10,17).

Wiary nie można ograniczyć do obiektywnych treści, jakie się przekazuje, lecz trzeba ją uznać za bezpośrednie działanie Boga w sercach, „która rodzi się i żywi słowem”. „Przez zbawcze bowiem słowo rodzi się wiara w sercach niewierzących, a w sercach wierzących rozwija; dzięki niej powstaje i wzrasta wspólnota wiernych, według słów Apostoła: Wiara ze słuchania, a słuchanie przez słowo Chrystusowe” (DK 4).

Nie wolno również oddzielać funkcji nauczania i uświęcania. Tym bardziej nie można twierdzić, że funkcja nauczania służy do tego, by przekazywać wiarę, jakoby ta funkcja była środkiem do zdobycia wiary, a funkcja uświęcania do jej wyrażania. Obie funkcje należy traktować jako środki oddziaływania Boga w sercach ludzkich. Obu funkcji, mimo że można je rozróżniać, nie wolno rozdzielać, ponieważ ukazują zjednoczenie w życiu Kościoła. Obecny Kodeks wyraźnie podkreśla, że funkcji nauczania nie wolno identyfikować z „przekazywaniem wiary” (darem wiary), nauczanie katechetyczne jest środkiem służącym do tego, by „wiara stawała się żywa, wyraźna i czynna” (kan. 773). Celem ewangelizacji jest przede wszystkim dążenie do tego, aby człowiek osiągnął dojrzałą wiarę i aby ona nieustannie się rozwijała. Wiara dojrzała jest zawsze wiarą czynną, stałym źródłem obiektywnych motywacji pobudzających do działania i nie pozwala na bierność i defetyzm³⁹.

³⁹ Por. A. Lewek, *Poczucie odpowiedzialności za ewangelizację u młodych księży*, „Homo Dei” 34(1965), s. 229-236.

Drugim po wierze celem działalności ewangelizacyjnej Kościoła jest nawrócenie⁴⁰. Cała ewangelizacja ma być nastawiona na spowodowanie wewnętrznej przemiany człowieka, który winien zrozumieć na nowo sens i znaczenie bycia dzieckiem Bożym⁴¹. Ważnym celem ewangelizacji jest również dążenie do budowania Kościoła jako wspólnoty, w której więź z Chrystusem ma owocować i promieniować w postaci miłości i służby⁴². Celem ewangelizacji będzie zarówno zakładanie Kościoła, jak i troska o jego ciągły wzrost przez zakładanie małych wspólnot. Mają one być wspólnotami miłości realizującymi w swoim życiu głoszenie Ewangelii i przykazanie miłości. Ważnym więc celem ewangelizacji jest angażowanie osób świeckich w głoszenie Ewangelii. Jest to bowiem ich powołanie i zadanie, które mają wypełnić w Kościele na mocy przyjętego chrztu świętego, o czym wspomina Sobór Watykański II: „Nigdy nie może w Kościele zabraknąć apostołstwa świeckich, które wypływa z samego ich powołania chrześcijańskiego” (DA 1). Celem ostatecznym ewangelizacji jest zbawienie⁴³. Zbawienie, do którego zmierza ewangelizacja, zakłada również pełny rozwój człowieka i świata, dlatego wierni zmierzający do osiągnięcia zbawienia są zobowiązani do kształtowania oblicza ziemi lub – jak wspomina Sobór Watykański II – „do czynienia życia ludzkiego bardziej ludzkim” (KDK 40)⁴⁴. Tak więc ewangelizacja chce być prawdziwą drogą prowadzącą każdego człowieka do Jezusa Chrystusa. W ten sposób chce skutecznie służyć w dotarciu do człowieka potrzebującego nieustannie Boga.

V. PODMIOT I ADRESACI EWANGELIZACJI

Podmiotem pierwszorzędym ewangelizacji jest Bóg, działający przez Chrystusa w Duchu Świętym. Podmiotem drugorzędym jest natomiast Kościół wraz z licznymi podmiotami kościelnymi, do których zalicza się papieża, biskupów, kapłanów i świeckich. Można jeszcze wyróżnić inne podmioty wchodzące w ramy Kościoła, a mianowicie wspólnotowo-instytucjonalne, jak rodzina, zwana Kościołem domowym, parafia, szkoła katolicka, organizacje i stowarzyszenia kościelne, zgromadzenia zakonne, uczelnie teologiczne i inne⁴⁵.

⁴⁰ Por. *L'evangelizzazione del mondo contemporaneo. Documento dell'Episcopato italiano per la III Asambly generale del Sinodo dei Vescovi*, Torino 1983, s. 27-28.

⁴¹ Por. EN 18.

⁴² Por. A. Zuberbier, *Współodpowiedzialność świeckich w zbawczym posłannictwie Komunii Kościoła*, „Ateneum Kapłańskie” 3(1990), s. 392.

⁴³ Por. KPK/1983, kan. 1752; KK 48; EN 27.

⁴⁴ Zob. K. Wojtyła, *Ewangelizacja w świecie współczesnym*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. VIII, red. B. Bejze, Warszawa 1976, s. 39.

⁴⁵ Por. L e w e k, *Nowa ewangelizacja*, t. I, s. 111.

Według nauczania Soboru Watykańskiego II, adhortacji *Evangelii nuntiandi* i obecnego KPK ewangelizacja nie jest przywilejem tylko pewnych grup ludzi czy poszczególnych osób, ale bierze w niej udział cały lud Boży⁴⁶. „Cały Kościół jest wspólnotą ewangelizującą i ewangelizowaną, która przechowuje i przekazuje słowo Boże”⁴⁷. „Kościół, któremu Chrystus Pan powierzył depozyt wiary, aby z asystencją Ducha Świętego strzegł święcie prawdy objawionej, wnikliwie badał, wiernie głosił i wykładał, ma obowiązek i wrodzone prawo przepowiadania Ewangelii wszystkim narodom, niezależnie od jakiegokolwiek ludzkiej władzy, także z zastosowaniem właściwych sobie środków społecznego przekazu” (kan. 747 § 1). Podmiotem ewangelizacji jest więc cały Kościół, gdyż on jako taki jest kontynuatorem misji Chrystusa. Od samego Zbawiciela otrzymał pełnomocnictwo do nauczania o zasięgu powszechnym.

Obecny Kodeks, opierając się na dokumentach soborowych, podkreśla, że „dzieło ewangelizacji winno być uznane za fundamentalny obowiązek Ludu Bożego, stąd wszyscy wierni, świadomi swojej odpowiedzialności, winni wnieść swój udział w dzieło misyjne” (kan. 781). Udział w ewangelizacji całego ludu Bożego modyfikuje się w zależności od wykonywanej w Kościele funkcji i zajmowanej pozycji. W realizację misyjnego modelu Kościoła włączeni są zatem wszyscy ochrzczeni, przy czym prawodawca ukazuje różnicę odpowiedzialności papieża, Kolegium Biskupów, biskupów, kapłanów i wiernych świeckich⁴⁸. Mając na uwadze zasadę równości, wszystkim wiernym został przekazany depozyt wiary, który to wierni mają strzec i przekazywać światu w jedność ze swoimi pasterzami „tak, iż szczególnie zaznacza się jednomyślność przełożonych i wiernych w zachowywaniu przekazywanej wiary, w praktykowaniu jej i wyznawaniu” (KO 10).

Depozyt wiary powierzony Kościołowi rodzi pewną relację między ludem Bożym a hierarchią. To jednak nie świadczy o wyższości, i chociaż jedni są autentycznymi nauczycielami wiary, a inni nie, to wszyscy zależą jedni od drugich i służą tej samej prawdzie. W Kościele jest tylko jedna nauka, którą się żyje i głosi w różny sposób. Różne są natomiast kompetencje, zadania, ale wszyscy działają zgodnie, by zachować, podtrzymać i rozwijać depozyt wiary. Wierny daje świadectwo swojej wiary, będąc w jedność z pozostałymi wiernymi.

Autentycznymi nauczycielami wiary są: papież, Kolegium Biskupów i poszczególni biskupi w stosunku do wiernych powierzonych ich pieczy duszpasterskiej; wierni są przy tym zobowiązani do religijnego posłuszeństwa owemu autentycznemu przepowiadaniu swoich biskupów⁴⁹.

⁴⁶ Por. KK 5; DM 1; EN 5, 33.

⁴⁷ Dyduch, *Przepowiadanie*, s. 24.

⁴⁸ Por. W. Góralski, *Nauczycielskie zadania Kościoła*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III, Lublin 1983, s. 17-18; zob. A. Lewek, *Funkcja kerymatyczna Kościoła w świetle Vaticanum II*, Warszawa 1984, z. 1, s. 130.

⁴⁹ Por. KPK/1983, kan. 753.

W odniesieniu do całego Kościoła zadanie głoszenia Ewangelii zostało powierzone głównie Biskupowi Rzymskiemu i Kolegium Biskupów. W odniesieniu do powierzonego sobie Kościoła partykularnego zadanie to sprawują poszczególni biskupi (por. kan. 756). Oni są też w diecezjach kanonikami głoszenia słowa Bożego. Sobór Watykański II stwierdza, że „wśród głównych obowiązków biskupich szczególne miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii. Biskupi są zwiastunami wiary, prowadzącymi nowych uczniów do Chrystusa i autentycznymi, czyli uposażonymi przez Chrystusa nauczycielami, którzy powierzonemu sobie ludowi głoszą prawdy wiary, aby w nie wierzył i w życiu je stosował, i którzy w świetle Ducha Świętego, treść wiary wyjaśniają ze skarbcza Objawienia dobywając rzeczy stare i nowe (por. Mt 13, 52), przyczyniają się do jej owocowania i od powierzonej sobie trzody czujnie oddalają grożące jej błędy” (KK 25). Według *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym* pierwszą funkcją ewangelizacyjną biskupów jest nauczanie prawd wiary; drugą uświęcanie, które realizuje się przede wszystkim przez sprawowanie Eucharystii i posługę innych sakramentów; trzecią zaś wykonywanie władzy rządzenia.

Kodeks Prawa Kanonicznego mając na uwadze naukę Soboru Watykańskiego II postanawia: „Biskup diecezjalny ma obowiązek przedstawiać wiernym i wyjaśniać prawdy wiary, w które należy wierzyć i stosować w obyczajach, sam często przepowiadając. Powinien równocześnie troszczyć się o to, by pilnie wypełniano przepisy kanonów, dotyczące posługi słowa, zwłaszcza homilii” (kan. 836 § 1). Wszystkim biskupom prawodawca przyznaje prawo przepowiadania w całym Kościele, nie wykluczając kościołów i kaplic instytucji zakonnych, bez jakiegokolwiek uprzedniego zezwolenia. Jedynie biskup danej diecezji może w konkretnym wypadku sprzeciwić się uprawnieniu biskupa⁵⁰.

W ramach apostołstwa hierarchicznego działają również prezbiterzy. Są oni razem z biskupami odpowiedzialni za dzieło ewangelizacji współczesnego świata. „Ponieważ nikt nie może być zbawionym, jeśli by w pień nie uwierzył, prezbiterzy jako współpracownicy biskupa mają przede wszystkim obowiązek opowiadania Ewangelii Bożej, aby wypełniając nakaz Pana: idąc na cały świat głóście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (Mk 16,15), tworzyli i pomnażali Lud Boży” (DK 4). Podstawą odpowiedzialności prezbiterów za dzieło ewangelizacji jest ich uczestnictwo w kapłaństwie Chrystusa (por. DK 2; EN 68). Każdy, kto przyjmuje święcenia kapłańskie, przyjmuje na siebie obowiązek kontynuowania Jezusowej misji udostępniania ludziom Ewangelii zbawienia. Zadania ewangelizacyjne prezbiterów sprowadzają się do posługi Słowa, sprawowania sakramentów i kierowania wspólnotami⁵¹. By te zadania zostały przez

⁵⁰ Por. kan. 763; zob. Manzanares, Mostaza, Santos, *Nuevo Derecho*, s. 92-93, 100-101.

⁵¹ Por. KK 28; EN 68; zob. Przyczyna, *Teologia*, s. 171-172.

nich odpowiednio zrealizowane, powinni być oni należycie przygotowani i winni odznaczać się odpowiednimi kwalifikacjami duchowymi, moralnymi oraz intelektualnymi. Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores dabo vobis* skierowanej do biskupów, duchowieństwa i wiernych pisze, że istnieje „absolutna konieczność, by nowa ewangelizacja znalazła w kapłanach nowych zwiastunów Dobrej Nowiny [...] Dziś, kiedy Kościół staje w obliczu wielkich trudności i wyzwań nowej epoki historycznej, potrzeba dobrze uformowanych kapłanów, którzy będą przekonanymi i gorliwymi sługami nowej ewangelizacji” (nr 2,10).

Podstawowym zatem zadaniem prezbiterów jest posługa słowa Bożego. Ostatnio podkreśla to *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, mówiąc: „Prezbiterzy, pamiętając, że »wiarą rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa« (Rzym 10, 17), powinni zaangażować wszystkie swoje siły, by odpowiedzieć na to posłanie, które zajmuje pierwszorzędne miejsce w ich posłudze. Oni nie tylko są więc świadkami, lecz także głosicielami i przekazicielami wiary”⁵². Kapłan ma być zarówno świadkiem i głosicielem słowa Bożego. Dlatego na mocy prawa powszechnego kapłani otrzymują upoważnienie do przepowiadania w całym Kościele. Ta ogólna zasada ma jednak pewne restrykcje wyrażone w kan. 764 i 765 KPK. Są one następujące:

1) do przepowiadania potrzebna jest przynajmniej domyślna zgoda rządcy Kościoła;

2) powyższe upoważnienie nie może być ograniczone lub odwołane przez kompetentnego ordynariusza miejsca jak i zakonnego;

3) prawo partykularne może wprowadzić wymóg wyraźnego zezwolenia;

4) do przepowiadania zakonnikom w ich kościołach lub kaplicach wymagana jest zgoda kompetentnego przełożonego według ich konstytucji.

Po uwzględnieniu powyższej normy wydaje się, że biskup diecezjalny nie powinien ustanawiać zakazu głoszenia Słowa w stosunku do wszystkich obcych kapłanów, gdyż zakaz taki byłby sprzeczny z myślą prawodawcy. Prezbiterzy nie są już na mocy prawa powszechnego zobowiązani do uzyskania od kompetentnego ordynariusza niezbędnego zezwolenia na przepowiadanie, jak to było w KPK z 1917 r.⁵³

Ta zmiana nastąpiła dzięki nowym kierunkom doktrynalnym. Funkcja bowiem nauczania nie może być traktowana jako przejaw władzy rządzenia – jak to utrzymywano do Soboru Watykańskiego II. Kapłani bowiem mocą swojej funkcji są przeznaczeni do przepowiadania Ewangelii i tym samym uzyskują już wówczas upoważnienie do głoszenia wszędzie Ewangelii⁵⁴.

⁵² Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium o posłudze i życiu kapłanów*, z 31 I 1994 r. a. 45.

⁵³ Por. KPK/1917, kan. 1337, 1341.

⁵⁴ Por. KK 28; zob. D y d u c h, *Przepowiadanie*, s. 25-26.

W posłudze Słowa we wspólnocie z biskupem i jego prezbiterium uczestniczą również diakoni (por. kan. 757). Także członkowie instytutów życia konsekrowanego na mocy własnego poświęcenia się Bogu w sposób szczególnie dają świadectwo Ewangelii i są w odpowiedni sposób powoływani do świadczenia pomocy w głoszeniu Ewangelii (kan. 758). Na osobach zakonnych ciąży więc obowiązek ewangelizowania, który wypływa z istoty życia konsekrowanego. Do najbardziej podstawowych sposobów ewangelizacji prowadzonej przez osoby zakonne należy: świadczenie życiem, działalność własna i działalność zlecona⁵⁵.

W głoszeniu Ewangelii bardzo mocno akcentuje się rolę wiernych świeckich⁵⁶. Poprzez chrzest stali się oni pełnoprawnymi członkami wspólnoty ewangelizującej, a Kościół liczy na ich posługę jako głosicieli słowa Bożego, w roli katechistów, przewodników nabożeństw, kierowników śpiewu, pracowników charytatywnych, przełożonych małych wspólnot, animatorów małych grup formacyjnych i modlitewnych oraz innych tego rodzaju funkcji⁵⁷. Według dekretu *Apostolicam actuositatem*: „Świeccy powinni podjąć trud odnowy porządku doczesnego, jako własne zadanie spełniać je, kierując się światłem Ewangelii i duchem Kościoła”⁵⁸. Wobec tego apostołstwo własne ludzi świeckich dotyczy odnowy porządku doczesnego, na którego treść składają się: „dobra osobiste i rodzinne, kultura, sprawy gospodarcze, sztuka i zajęcia zawodowe, instytucje polityczne, stosunki międzynarodowe” (DA 7). Zaangażowanie się więc świeckich w dzieło ewangelizacji winno objąć różne dziedziny życia. Ludzie świeccy powinni świadczyć o Ewangelii Chrystusa poprzez świadectwo życia w świecie. Ich zaangażowanie się w głoszenie Ewangelii ma być widoczne w życiu politycznym, gospodarczym i społecznym, w kulturze, nauce i sztuce, w stosunkach międzynarodowych, w mass mediach, w rodzinie, w wychowaniu dzieci i młodzieży, w pracy zawodowej, miłości i cierpieniu ludzkim. Wśród tych terenów działań ludzi świeckich dokumenty Kościoła na pierwszym miejscu wymieniają rodzinę⁵⁹.

Niemniej świeccy powinni zaangażować się w środowiskach parafialnych, sąsiedzkich i towarzyskich⁶⁰. *Dekret o apostołstwie świeckich* stwierdza, że „ich zaangażowanie ewangelizacyjne w parafii jest do tego stopnia konieczne, iż bez

⁵⁵ Por. E. Weron, *Apostolski wymiar instytutów życia konsekrowanego*, w: *Apostolskie postannictwo zakonów*, Poznań 1987, s. 152-153.

⁵⁶ Zob. na ten temat m.in.: J. Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kraków 1985; J. A. Martinez Perez, *La predicacin de los laicos en la legislacin actual*, w: *Cuadernos doctorales*, 11, Pamplona 1993, s. 15-76.

⁵⁷ Por. J. Szymborski, *Biskup i prezbiter wobec nowej ewangelizacji*, „Dobry Pasterz” 12(1993), s. 121.

⁵⁸ DA 7; zob. KK 31.

⁵⁹ Por. DA 11; EN 71.

⁶⁰ Por. Lewek, *Nowa ewangelizacja*, t. II, s. 344.

niego apostołstwo samych pasterzy nie może zwykle być w pełni skuteczne” (nr 10). Świeccy powinni być widoczni ze swoim zaangażowaniem także w życiu politycznym⁶¹. Do zaangażowania się ludzi świeckich w politykę zachęca Jan Paweł II w adhortacji *Christifideles laici*, mówiąc, że „świeccy nie mogą rezygnować z udziału w polityce, czyli z różnego rodzaju działalności gospodarczej, społecznej i prawodawczej, która w sposób organiczny służy wzrastaniu wspólnego dobra. Mają oni prawo i jednocześnie obowiązek aktywnego uczestniczenia w polityce, aby ją ożywić duchem chrześcijańskim” (nr 9).

Głoszenia Ewangelii nie może zabraknąć także w kulturze⁶². Do tego zachęca również Jan Paweł II we wspomnianej adhortacji *Christifideles laici*, aby „z odwagą i twórczą inteligencją byli obecni w uprzywilejowanych miejscach kultury, jakimi są szkoły i uniwersytety, ośrodki badań naukowych i technicznych, środowiska twórczości artystycznej i humanistycznej refleksji” (nr 44). Wobec tego świeccy, podobnie jak duchowni, chociaż na swój sposób, uczestniczą w posłannictwie ewangelizacyjnym Kościoła i za realizację tego posłannictwa są odpowiedzialni. Wyraźnie to stwierdza obecny Kodeks Prawa Kanonicznego, który oparł się na nauce Soboru Watykańskiego II: „Wierni świeccy na mocy chrztu i bierzmowania są świadkami ewangelicznego orędzia przez słowo i przykład życia chrześcijańskiego. Mogą być też powoływani na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu posługi słowa” (kan. 759). Przez chrzest i bierzmowanie wierni świeccy otrzymują udział w kapłaństwie wspólnym, które zakłada pewne obowiązki, również w zakresie posługi Słowa (kan. 773-774 – katecheza; kan. 776 – przepowiadanie). Stąd też płynie wezwanie ludzi świeckich do głoszenia słowa Bożego. Winni oni ewangelizować zwłaszcza w tych środowiskach, gdzie się znajdują, gdzie tylko przy ich pomocy może dotrzeć słowo Boże.

Kodeks dokładnie i precyzyjnie określa zadania wiernych świeckich w poszczególnych księgach i tytułach. Nowością wprowadzoną przez Kodeks z 1983 r. jest dopuszczenie wiernych świeckich do uczestniczenia w posłudze Słowa. Jednakże prawodawca podaje warunki, w których można świeckich dopuścić do przepowiadania w kościołach i kaplicach. Są one następujące: 1) jeśli domaga się tego konieczność lub szczególny pożytek; 2) należy mieć na uwadze odnośne normy wydane przez Konferencje Episkopatu; 3) wyłączono świeckich od głoszenia homilii⁶³. Można więc wnioskować, że świeccy włączeni do posługi przepowiadania uważani są przez prawodawcę za szafarzy nadzwyczajnych. Poza tym myślą prawodawcy jest, aby świeccy byli odsunięci od posługi przepowiadania, gdy głoszone Słowo jest częścią liturgii świętej.

⁶¹ Na ten temat szerzej zob.: J. Głemp, *Boskie i cesarskie. Ewangelizacja wobec polityki*, Warszawa 1995.

⁶² Na ten temat szerzej zob.: R. Buttiglione, *Zadania świeckich w ewangelizacji kultury*, „W drodze” 1989, nr 2.

⁶³ Por. kan. 766.

Wyrazem tego jest kan. 767 § 1, który zabrania świeckim głoszenia homilii, albowiem homilia według powyższego kanonu zastrzeżona jest kapłanom i diakonom⁶⁴.

Zdaniem papieża Pawła VI zaangażowanie świeckich w różnych dziedzinach życia i posługi przez nich spełniane mogą wydatnie przyczynić się do odnowienia i wzmocnienia dynamizmu ewangelizacji⁶⁵. Odnosnie do adresatów ewangelizacji należy stwierdzić, że zgodnie z poleceniem Jezusa Chrystusa orędzie ewangeliczne powinno być przekazywane wszystkim narodom w każdym czasie i w każdym miejscu (por. Mt 28, 19-20). W świetle soborowych i posoborowych dokumentów Kościoła w ujęciu ogólnym adresatem ewangelizacji jest cały świat (por. KDK 2; EN 1, 18, 49). W ujęciu natomiast szczegółowym adresatami są ci, „którzy nie znają Ewangelii Chrystusowej” (EN 51), ci, „którzy wyznają religie niechrześcijańskie” (EN 53), oraz ci, „którzy już przyjęli wiarę i wyznają, że są chrześcijanami” (EN 54). A. Lewek twierdzi zaś, że głównym adresatem ewangelizacji jest człowiek, zaś jej celem zbawienie człowieka. Najważniejsi zaś adresaci to ludzie, Kościół, naród i kultura⁶⁶.

VI. INKULTURACJA EWANGELII

Do ewangelizacji przynależy również stałe i pełne zrozumienia troszczenie się o inkulturację Ewangelii⁶⁷. Pojęcia „inkulturacja” nie użył w swoich dokumentach ani Sobór Watykański II, ani Synod Biskupów z 1974 r. Termin ten zadomowił się w Kościele poczynając od Synodu Biskupów z 1977 r., poświęconego jednej z podstawowych form ewangelizacji, a mianowicie katechezie. Termin ten, ogólnie mówiąc, oznacza wcielenie Ewangelii w kultury, a więc coś więcej, aniżeli adaptacja czy akomodacja Ewangelii do kultury⁶⁸. Podczas obrad wspomnianego Synodu Biskupów z 1977 r. wskazywano na potrzebę inkulturacji Ewangelii głoszonej w katechezie⁶⁹. Zagadnienie to podejmuje także adhortacja apostołska Jana Pawła II *Cathechesi tradendae* z 1980 r., która

⁶⁴ Por. Martinez Perez, *La predicación*, s. 25-27.

⁶⁵ Por. EN 73.

⁶⁶ Por. Lewek, *Nowa ewangelizacja*, t. II, s. 135 nn. W. Przyczyna wśród adresatów ewangelizacji wymienia: świat współczesny, niewierzący, niechrześcijanie, chrześcijanie (*Teologia*, s. 198).

⁶⁷ Szerzej na ten temat zob.: J. Jacinto De Farias, *Nowa ewangelizacja a kultura*, „Communio” 1993, nr 8, s. 133-143; P. Poupard, *Teologia ewangelizacji kultur*, „Communio” 1993, nr 8, s. 144-165; Lewek, *Nowa ewangelizacja*, t. II, s. 89-103; tenże, *Problem inkulturacji Ewangelii*, „Ateneum Kapłańskie” 100(1983), z. 2, s. 189-198.

⁶⁸ Por. Lewek, *Nowa ewangelizacja*, t. II, s. 89.

⁶⁹ Por. Relacja z dyskusji plenarnej, „Życie i Myśl” 25(1978), nr 2, s. 80-100.

stanowi podsumowanie wyników prac Synodu Biskupów z 1977 r. Papież stwierdza, że pojęcie inkulturacji wskazuje na istotne zadania tak katechezy, jak i Ewangelii. Tym zadaniem jest „wszczepienie siły Ewangelii w istotę kultury i jej formy” (CT 53). Aby zrealizować to zadanie, katechizacja musi dokładnie poznawać ludzkie kultury oraz szanować ich autentyczne wartości i bogactwa.

Szeroko i wnikliwie o inkulturacji pisze Jan Paweł II w encyklice *Redemptoris missio* z 1990 r., poświęconej działalności misyjnej Kościoła.

Proces włączania Kościoła w kultury narodów wymaga długiego czasu: nie chodzi tu o dostosowanie czysto zewnętrzne, gdyż inkulturacja „oznacza wewnętrzne przekształcenie wartości kulturowych przez ich integrację w chrześcijaństwie i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach” [...] Poprzez inkulturację Kościół wciela Ewangelię w różne kultury i jednocześnie wprowadza narody z ich kulturami do swej własnej wspólnoty, przekazuje im własne wartości, przyjmując wszystko to, co jest w nich dobre, i odnawiając je od wewnątrz (nr 52).

Z kolei końcowa Deklaracja Synodu Biskupów z 1991 r. poświęconego nowej ewangelizacji Europy stwierdza: „ewangelizacja winna objąć nie tylko wspólnoty poszczególnych ludzi, ale również kultury [...] ewangelizacja kultury oznacza inkulturację Ewangelii”⁷⁰.

W adhortacji apostoelskiej *Pastores dabo vobis* z 1992 r., poświęconej zagadnieniom formacji kapłanów we współczesnym świecie, Jan Paweł II wskazuje na potrzebę z jednej strony ewangelizacji kultur, a z drugiej inkulturacji chrześcijańskiego orędzia wiary. Stąd też „problematyka inkulturacji musi być traktowana jako konieczny i istotny element całej formacji intelektualnej i ludzkiej kapłanów” (PDV 55).

Inkulturacja Ewangelii zakłada zatem, że Ewangelia, a tym bardziej także Kościół nie utożsamiają się z żadną konkretną kulturą, jak to zresztą stwierdzają liczne dokumenty papieskie: „Ewangelia, a zatem i ewangelizacja nie mogą być utożsamiane z jakąś kulturą, bo niezależne są od wszystkich kultur” (EN 20). Cały zatem proces inkulturacji Ewangelii i chrześcijaństwa jest fundamentalną metodą ewangelizacyjną i koniecznym warunkiem skutecznej i poprawnej nowej ewangelizacji współczesnego świata.

Jak już podkreśliliśmy, z semantycznego punktu widzenia pojęcie „inkulturacja” jest stosunkowo młode w literaturze misyjnej, zarówno papieskiej, jak i teologicznej. Nic więc dziwnego, że termin ten nie występuje w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. Nie znaczy to jednak, by problem inkulturacji był obcy czy obojętny prawodawcy kościelnemu, stosuje jednak inne pojęcia używane w historii misjologii: „adaptacja”, „akomodacja”, „przystosowanie”. W wielu miejscach Kodeksu Prawa Kanonicznego można zauważyć troskę

⁷⁰ Deklaracja Końcowa Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Europie, „L'Osservatore Romano” (wersja polska) 13 (1992), nr 1, s. 48.

prawodawcy o inkulturację Ewangelii i Kościoła na terenach reewangelizowanych. Przykładowo, kiedy mówi o przepowiadaniu słowa Bożego, kładzie mocny nacisk, by nauka chrześcijańska była przedstawiana wiernym w sposób odpowiedni do przygotowania słuchaczy oraz przystosowana do aktualnych potrzeb⁷¹. Dlatego treść i forma przepowiadania muszą być dostosowane do mentalności słuchaczy z uwzględnieniem potrzeb danej chwili. Dostosowanie się czy inkulturacja w głoszeniu słowa Bożego powinny stać się prawidłem wszelkiej ewangelizacji, jak naucza Sobór Watykański II: „by [...] przepowiadanie kapłańskie w tak trudnych często okolicznościach dzisiejszego świata właściwiej poruszyło umysły słuchaczy, winno ono wyjaśnić słowo Boże nie w sposób tylko ogólny i abstrakcyjny, lecz dostosować odwieczną prawdę Ewangelii do konkretnych warunków życia” (DK 4). O biskupach zaś mówi się, by „naukę chrześcijańską podawali w sposób przystosowany do potrzeb chwili, by odpowiadała na trudności i zagadnienia, które przede wszystkim dręczą i niepokoją ludzi” (DB 13).

W innym miejscu, kiedy prawodawca rozważa nauczanie katechetyczne, stwierdza, że winno ono być dostosowane do mentalności słuchaczy ze względu na warunki ich życia, biorąc pod uwagę ich wiek i zdolność pojmowania. Poza tym owo nauczanie powinno opierać się na wszelkich możliwych środkach pomocy dydaktycznych oraz środkach społecznego przekazu⁷². Słusznie prawodawca pragnie, by w przekazie nauki katolickiej i jej utrwalaniu w życiu chrześcijańskim nie poprzestawano na środkach tradycyjnych, lecz by odpowiedzialni za katechizację sięgali do możliwie szerokiego arsenału środków i pomocy.

Problem inkulturacji Ewangelii i Kościoła na terenach misyjnych prawodawca porusza, omawiając działalność misyjną Kościoła⁷³. W kan. 787 § 1 stwierdza: „misjonarze przez świadectwo życia i słowa powinni nawiązać dialog z niewierzącymi w Chrystusa, ażeby w sposób przystosowany do ich mentalności i kultury, otworzyć im drogi, na których mogliby poznać orędzie ewangeliczne”. Inkulturacja Ewangelii i Kościoła na terenach misyjnych ukazuje w konsekwencji szacunek dla obiektywnej wartości kultur każdego ludu, a zarazem konieczność przystosowania się Kościoła, który powinien przyjąć i uznać wszystko to, co jest pozytywne i dobre. Należy sobie uświadomić, że orędzie chrześcijańskie w żaden sposób nie może zamieniać się w stałe niezmiennie formuły. Wszystkie te sformułowania winny być w każdym momencie i miejscu analizowane i formułowane na nowo, by mogły być zawsze zrozumiałe.

⁷¹ KPK/1983, kan. 769: „Naukę chrześcijańską należy wyklądać w sposób dostosowany do poziomu słuchaczy, z uwzględnieniem potrzeb czasu”.

⁷² Por. KPK/1983, kan. 779.

⁷³ Por. KPK/1983, kan. 781-792.

Celem inkulturacji jest pokazanie ludziom żyjącym w określonej epoce i miejscu, że aby przyjąć wiarę, nie potrzebują rezygnować z żadnej pozytywnej cechy swej kultury. Już List do Diogeneta, jeden z najstarszych dokumentów Kościoła pierwotnego, ukazuje chrześcijan jako obywatele doskonale adoptowanych – powiedzielibyśmy dzisiaj: inkulturowanych – do praktyk i zwyczajów środowiska, w którym żyli: „Chrześcijanie nie różnią się od innych ludzi ani miejscem zamieszkania, ani językiem, ani strojem. Nie mają bowiem własnych miast, nie posługują się jakimś niezwykłym dialektem. Ich sposób życia nie odróżnia się niczym szczególnym [...]. Mieszkają w miastach helleńskich i babilońskich, jak komu wypadło, stosują się do miejscowych zwyczajów w ubieraniu, jedzeniu, sposobie życia, a przecież samym swoim postępowaniem uzewnętrzniają owe przedziwne i wręcz paradoksalne prawa, jakimi się rządzą”⁷⁴.

Oczywiście nie wszystko, co tworzy jakąś kulturę, powinno być przejęte przez wiarę. Pożyteczne jest przypomnienie, że Chrystus stał się podobny do nas we wszystkim oprócz grzechu (Mt 4, 15). Dlatego List do Diogeneta kontynuował: „Żenią się jak wszyscy i mają dzieci, lecz nie porzucają nowo narodzonych. Wszyscy dzielą jeden stół, lecz nie jedno łóżko”. Nie wszystko więc przyjmują, lecz tylko to, co dobre. Ewangelizacja kultury jest konsekwencją inkulturacji wiary. Wiara działa jak zaczyn wewnątrz wszystkich kultur. Dlatego ewangelizacja kultury musi następować chronologicznie po inkulturacji wiary. Kościół bowiem nie chce wpływać na kultury jako takie drogą autorytetu lub władzy, lecz bardziej poprzez aktywną obecność chrześcijan we współczesnym świecie⁷⁵.

ZAKOŃCZENIE

Kościół, sól ziemi i światło świata – jak mówi Sobór Watykański II – został powołany przez Chrystusa „do zbawiania i odnowy wszelkiego stworzenia, aby wszystko doznało naprawy w Chrystusie i aby w Nim ludzie tworzyli jedną rodzinę i jeden Lud Boży” (DM 1). Ten Kościół założony przez Chrystusa ma prawo i obowiązek przepajać świat Ewangelią. Jest to jego misja zlecona przez Chrystusa, który pragnie, by wszyscy ludzie uwierzyli i osiągnęli zbawienie. Kościół zatem istnieje po to, by ewangelizować. Prawo Kościoła do ewangelizowania ma charakter wrodzony, tzn. wynika ono z samej jego natury. Dlatego winno być uznane przez każdą społeczność religijną i przez każdą

⁷⁴ List do Diogeneta 5, w: *Pisma starochrześcijańskich pisarzy*, t. XLIV, Warszawa 1988, s. 87 n.

⁷⁵ Por. H. Carrier, *Evangelio y culturas: De Leon XIII a Juan Pablo II*, Madrid 1988, s. 93.

osobę ludzką. Nic więc dziwnego, że ewangelizacja zawsze była przedmiotem szczególnej troski Kościoła, czego wyrazem – jak to widzieliśmy – jest również obecny Kodeks Prawa Kanonicznego.

Opierając się na nauce Soboru Watykańskiego II, KPK potwierdza, że ewangelizacja obejmuje całokształt działalności zbawczej Kościoła. Jej celem jest przekazywanie ewangelicznego orędzia Jezusa Chrystusa i Jego łaski, przepajanie i doskonalenie duchem ewangelicznym porządku spraw doczesnych. Ewangelizacja nie jest przywilejem tylko pewnych grup ludzi czy poszczególnych osób, ale bierze w niej udział cały lud Boży. Udział w ewangelizacji całego ludu Bożego modyfikuje się w zależności od wykonywanej w Kościele funkcji i zajmowanej pozycji.

Obecny KPK, idąc za wskazaniem Soboru Watykańskiego II, mocno podkreślił rolę wiernych świeckich, którzy podobnie jak duchowni, chociaż na swój sposób uczestniczą w posłannictwie ewangelizacyjnym Kościoła i za realizację tego posłannictwa są odpowiedzialni. Warto na koniec przypomnieć, że prawodawca powszechny wiele uregulowań prawnych w kwestii ewangelizacji pozostawia prawodawcy partykularnemu.

THE CANONICAL ASPECTS OF EVANGELIZATION IN THE LIGHT OF THE CODE OF CANON LAW OF 1983

Summary

Evangelization has always been a particular concern of the Church. The study depicts the norms concerning this issue and contained in the CPC of 1983. First the author addresses the concept of evangelization and then shows its place in the current legislation of the Church. He stresses that the Church not only has a right but also a duty to conduct evangelization. Separate considerations are devoted to the object and the recipient of evangelization, including the issue of inculturation of the Gospel. The point of reference for the presented norms is the following: the doctrine of Vatican Council II and post-conciliar documents referring to evangelization. A particular role of the laity has been stressed. Like the clergy, although in a different way, they participate in the missionary evangelization of the Church and are responsible for this mission.

Translated by Jan Kłós

ANTONI STANKIEWICZ

Rzym

LA FATTISPECIE DI ERRORE DOLOSO PREVISTA DAL CAN. 1098

1. BREVE CENNO SULLE MOTIVAZIONI DELL'IRRILEVANZA DELL'INGANNO DOLOSO NEL MATRIMONIO, NEL PERIODO PRECEDENTE LA VIGENZA DEL CAN. 1098

1. Si può constatare come un dato certo che soltanto la dottrina decretistica¹ abbia recepito ai fini propri del sistema canonico la famosa definizione del dolo negoziale², quale vizio della volontà nella conclusione di un negozio giuridico, dovuta al giureconsulto romano Labeone, ma tramandata da Ulpiano. Ora, secondo Labeone, il dolo nell'aspetto della causa di formazione della volontà negoziale viziata, detto malevole (*dolus malus*), era „*omnis calliditas, fallacia, machinatio ad circumveniendum, fallendum, decipiendum alterum adhibita*”, ossia ogni astuzia, raggiri (fallacia), macchinazione usata per circonvenire, raggirare, ingannare (decipere) un altro, allo scopo e con gli effetti di indurlo ad un'azione pregiudizievole ai propri interessi³.

Intanto si deve tener presente che la concezione labeoniana del dolo, accolta dalla tradizione canonica, non solo estendeva il comportamento doloso

¹ Cfr. G. Fransen, *Le dol dans la conclusion des actes juridiques. volution des doctrines et système du Code canonique*, Gembloux 1946, p. 81 ss.; M. Lemosse, *Dolus (évolution historique de la théorie)*, in: *Dictionnaire de Droit Canonique*, IV, Paris 1949, col. 1360; P. Fedele, *Dolo (dir. can.)*, in: *Enciclopedia del Diritto*, XIII, Milano 1964, p. 804.

² Il dolo negoziale va distinto dal dolo come criterio d'imputazione nella responsabilità contrattuale, ossia nell'inadempimento delle obbligazioni. Cfr. M. Talamanca, *Istituzioni di diritto romano*, Milano 1990, p. 236; C. A. Funaioli, *Dolo (dir. civ.)*, in: *Enciclopedia del Diritto*, XIII, p. 738.

³ Ulpian. 11 *ad ed.*, D.4.3.1.2: „itaque ipse sic definit dolum malum esse omnem calliditatem fallaciam machinationem ad circumveniendum fallendum decipiendum alterum adhibitam”. Cfr. V. Scialoja, *Negozi giuridici*, Roma 1950⁵, p. 308; G. I. Luzzatto, *Dolo (dir. rom. civ.)*, in: *Enciclopedia del Diritto*, XIII, p. 714; A. Carcaterra, *Dolus bonus/dolus malus. Egesi di D.4.3.1.2-3*, Napoli 1970, pp. 9-57; G. Pugliese, *Istituzioni di diritto romano*, Torino 1991³, p. 265.

oltre gli angusti limiti della simulazione⁴, a cui in precedenza Gallo⁵ e Servio⁶ attribuivano la consistenza propria del dolo negoziale, quale la „*machinatio quaedam, alterius decipiendi causa*” per metterlo dinanzi ad un’apparenza ingannevole, ma inoltre connotava il dolo mediante tre diverse fattispecie.

La prima tra queste, meno grave, consisteva nella semplice destrezza, astuzia (*calliditas*) di chi approfittava soltanto dell’errore altrui per circonvenirlo (*ad circumveniendum*), senza però che egli abbia determinato tale errore; la seconda, più grave, consisteva nel mendacio (*fallacia*) rivolto ad indurre altri in errore per poter raggirarlo (*ad fallendum*); la terza, gravissima, consisteva in una macchinosa manovra messa in opera dalle parole e dai fatti (*machinatio*) per creare una illusione e far cadere l’altro nella stessa macchinazione (*ad decipiendum*)⁷.

Accanto alla concezione del *dolus malus*, quale deliberata attività rivolta ad indurre o a mantenere altro in errore per compiere un negozio che altrimenti non avrebbe compiuto, o avrebbe compiuto a condizioni differenti, inteso quindi, a seconda della tradizione romana, quale dolo determinante (*dolus causam dans*) o incidente (*dolus incidens*)⁸, dalle fonti romane veniva accolto anche il concetto del *dolus bonus*, inteso dai giureconsulti romani come l’astuzia impiegata per la difesa di interessi legittimi, e in particolar modo quando fosse stato ingannato un nemico o un ladro⁹.

Benché si avverta giustamente che la connotazione chiaramente civilistica della materia e l’accentuata tecnicità restino di regola estranei allo spirito del diritto canonico¹⁰, tuttavia la concezione labeoniano del dolo negoziale con-

⁴ Ulpian. 11 *ad ed.*, D.4.3.1.2: „Labeo autem posse et sine simulatione id agi, ut quis circumveniat: posse et sine dolo malo aliud agi, aliud simulari, sicuti faciunt, qui per eiusmodi dissimulationem deserviant et tuentur vel sua vel aliena”. Cfr. A. Carcaterra, *Dolus bonus/dolus malus*, p. 95-114.

⁵ Cicerone, *De officiis*, 3.15.61: „Dolus autem malus in simulatione, ut ait Aquilius, continetur”.

⁶ Ulpian. 11 *ad ed.*, D.4.3.1.2: „Dolum malum Servius quidem ita definit machinationem quandam alterius decipiendi causa, cum aliud simulatur et aliud agitur”. Cfr. A. Carcaterra, *Dolus bonus/dolus malus*, pp. 77-94.

⁷ Cfr. A. Carcaterra, *Dolus bonus/dolus malus*, p. 10.

⁸ In proposito si ritiene che l’identificazione del *dolus causam dans* in contrapposizione al *dolus incidens* si ricava dai testi, „ma la terminologia non è romana” – A. Guarino, *Diritto privato romano*, Napoli 1997¹¹, p. 415. Tale terminologia viene riferita alla tradizione romanistica e particolarmente ai commentatori – cfr. P. Voci, *Manuale di diritto romano*, II, Milano 1998, p. 399; G. I. Luzzatto, *Dolo (dir. rom. civ.)*, p. 714.

⁹ Ulpian. 11 *ad ed.*, D.4.3.1.3: „Non fuit autem contentus praetor dolum dicere, sed adiecit malum, quoniam veteres dolum etiam bonum dicebant et pro sollertia hoc nomen accipiebant, maxime si adversus hostem latronemve quis machinetur”. Riguardo alla giuridicità del concetto di *dolus bonus* – cfr. A. Carcaterra, *Dolus bonus/dolus malus*, p. 115-214.

¹⁰ Cfr. G. P. Montini, *La rilevanza del dolo nel matrimonio nella sua evoluzione storica*, „Monitor ecclesiasticus” 120(1995), p. 106.

serva finora un particolare rilievo nel mondo canonistico¹¹, assieme ai connotati essenziali della sua terza fattispecie, e precisamente all'*animus decipiendi*¹² del soggetto attivo (*deceptor*) e alla indotta *deceptio* del soggetto passivo (*deceptus*), ovviamente in antitesi con la semplice *delusio* di chi cade nell'errore spontaneo. Infatti non prescinde da questi connotati neanche chi cerca di coniare la definizione del dolo negoziale più congruente al diritto canonico, come la „*deceptio alterius deliberate et fraudulenter commissa*” per indurlo „*ad ponendum determinatum actum iuridicum*”¹³, sebbene, a causa di illecito intenzionale, che il dolo contiene, questi venga accostato al concetto della frode (*fraus*)¹⁴. Per questo motivo si può spiegare perché in tutti gli schemi ufficiali dell'attuale can. 1098 senza alcun contrasto sia stata accolta e conservata la locuzione *deceptus dolo*¹⁵, costitutiva della fattispecie normativa, di chi cioè viene ingannato con l'astuzia, il raggirio, la macchinazione per ottenere il suo consenso matrimoniale¹⁶.

2. Tuttavia l'esperienza canonistica medievale e del periodo moderno fino alla promulgazione del nuovo Codice dimostra che la recezione della concezione labeoniana del *dolus malus*, quale vizio della volontà, non abbia portato al riconoscimento della sua rilevanza giuridica nell'ambito del matrimonio

¹¹ Cfr. U. Navarrete, *Canon 1098 de errore doloso estne iuris naturalis an iuris positivi ecclesiastici*, „Periodica” 76(1987), p. 162; M. A. Jusdado Ruiz-Capillas, *El dolo en el matrimonio canónico*, Barcelona 1988, p. 234; F. J. Urrutia, *Dolus in iure canonico*, „Periodica” 79(1990), p. 267.

¹² Cfr. P. F. Nicolosi, *Il dolo come nuovo vizio del consenso matrimoniale*, Roma 1991, p. 45.

¹³ G. Michiels, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, Parisiis-Tornaci-Romae 1955², p. 660; Cfr. L. Chiappetta, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Roma 1990, p. 219; J. F. Castañõ, *Il sacramento del matrimonio*, Roma 1992², p. 354; G. Ruaro, *Errore e dolo nel consenso matrimoniale*, in: *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, Milano 1996, p. 93.

¹⁴ Nei confronti del contratto di società, secondo il diritto romano classico, „il rapporto che corre fra *dolo malo* e *fraudandi causa coire* è in questo caso così stretto da potersi ritenere i due concetti quasi identici: tant'è che sia la frode, sia il dolo sono contrari alla *fides bona* su cui si fonda il contratto di società” – L. Fascione, *Fraus legi. Indagini sulla concezione della frode alla legge nella lotta politica e nella esperienza giuridica romana*, Milano 1983, p. 209.

Nel campo del diritto civile la „frode” talvolta viene intesa come particolare qualificazione del raggirio – cfr. C. A. Funaioli, *Dolo (dir. civ.)*, p. 739.

¹⁵ Cfr. *Schema Documenti Pontificii quo Disciplina Canonica De Sacramentis Recognoscitur* (Typis Polyglottis Vaticanis 1975), can. 300 (novus): „Qui matrimonium init deceptus dolo”; *Schema Codicis Iuris Canonici* (Libreria Editrice Vaticana 1980), can. 1052; *Codex Iuris Canonici. Schema Novissimum* (Typis Polyglottis Vaticanis 1982), can. 1098. Cfr. J. Rybczyk, *Mażeństwo pod wpływem podstępu w schemacie nowego KPK*, in: *Kościół i prawo*, vol. III, Lublin 1984, pp. 71-78.

¹⁶ Riguardo ai lavori preparatori – cfr. M. A. Jusdado Ruiz-Capillas, *El dolo en el matrimonio canónico*, pp. 195-228. Le formulazioni che venivano suggerite, come risulta dal materiale archivio su cui si poggia l'Autore, erano seguenti: *dolose deceptus*, *ob dolum deceptus*, *dolo deceptus*, *deceptus dolo*.

canonico. Al contrario, la dottrina dei decretisti e dei decretalisti subito fece il ricorso all'altra qualificazione giuridica del dolo, cioè al *dolus bonus*¹⁷, per escludere la valenza del dolo negoziale determinante (*dolus causam dans*) negli atti o nei negozi spirituali, e quindi anche nel matrimonio, teorizzando all'uopo l'irrelevanza del *dolus in spiritualibus* per i motivi di carattere teologico e convenzionale¹⁸. Infatti, secondo tali ragionamenti non può essere considerato veramente *deceptus* colui che con la sua decisione si è unito intimamente a Cristo „*qui se Christo coniunxit*”¹⁹, ovvero ha scelto la condizione di vita più sicura e migliore²⁰, o tutt'al più ha subito il raggirio da parte dell'altro a causa della propria leggerezza, ingenuità, imprudenza e fatuità²¹, tralasciando quindi, come si potrebbe aggiungere *a posteriori*, un chiaro avvertimento della Sacra Scrittura secondo cui ogni uomo è mendace: „*omnis homo mendax*” (Ps 116, 11).

Effettivamente, però, la fondazione della irrilevanza giuridica della *deceptio dolosa* nel matrimonio canonico sulle motivazioni ricondotte alla categoria del *dolus bonus*, il quale nei negozi spirituali, come veniva affermato, „*non vitiat contractum*”²², ha reso superfluo, almeno in un primo tempo, l'approccio al problema fondamentale circa l'influsso del dolo determinante (*causam dans*) sulla sfera intellettuale-volitiva dell'ingannato e quindi sul consenso matrimoniale.

Eppure già a partire dalla dottrina dei decretalisti posteriori e dei commentatori delle decretali si è passato alla considerazione sia della gravità del dolo, il

¹⁷ Si ritiene che gli scrittori cristiani (Agostino) si siano appropriati „del concetto pagano, romano, di *dolus bonus* (come tanti altri concetti), ma lo hanno spiritualizzato” – A. Carcatera, *Dolus bonus/dolus malus*, p. 158.

Tuttavia la ricezione effettiva di tale concetto nell'ambito canonistico può essere percepita soltanto nella dottrina classica medievale dei decretisti e dei decretalisti. Al riguardo cfr. M. Lemosse, *Dolus*, coll. 1359-1361.

¹⁸ Cfr. H. Steidl, *Entwicklung in der Interpretation des Dolus im geistlichen Bereich. Iustus Iudex. Festgabe für Paul Wesemann zum 75. Geburtstag*, Essen 1990, pp. 331-346.

¹⁹ Glossa *Cogantur*, al c. 5, C. XX, q. 3: „Sed dic, quod licet hic dolus dederit causam contractui, ipse tamen non est deceptus, qui se Christo coniunxit”.

²⁰ Glossa *Ad fatuitatem*, al c. 6, X, 1, 40: „Sic patet, quod licet dolus interveniat in huius modi spiritualibus, non tamen subvenitur dolum passo, licet dolus det causam contractui [...] Idem in matrimonio [...] Item nota quod in spiritualibus non habet locum in integrum restitutio, quia non videntur decepti, qui meliorem vitam elegerunt”. Cfr. M. A. Jusgado Ruiz-Capillas, *El dolo*, pp. 5-6.

²¹ Glossa *Cogantur*, al c. 5, C. XX, q. 3: „Vel dic quod hoc potius est imputandum fatuitati suae, quam dolo illius [...] similiter contractum matrimonium non rescindit dolus”. Cfr. S. Raimundus De Pennaforte, *Summa de paenitentia*, lib. 1, tit. 8, n. 7: „Dicis quod non; non enim potest dicere se deceptum, cuius condicio melior facta est; nec alterius dolo, sed suae potius fatuitati, ascribat”.

²² Glossa *Spes*, al c. 20, X, III, 32. Cfr. B. Bohlen, *Täuschung im Ehe recht der katholischen Kirche. Canon 1098 CIC in der kanonistischen Wissenschaft und Judikatur*, Essen 1994, p. 21.

quale doveva cadere „*in constantem virum*”²³, sia del suo nesso causale con l'errore sostanziale ai fini di *tollere* o di *auferre* il consenso matrimoniale²⁴. Ma in tal senso il dolo grave e determinante „*circa substantialia actus*”, a seconda degli sviluppi dottrinali posteriori, poteva conseguire rilevanza giuridica soltanto entro i limiti dell'errore sostanziale invalidante il consenso, per cui il dolo in sé considerato rimaneva nelle vesti di una causa efficiente dell'errore, detto l'*error dolosus* o *dolo causatus*²⁵.

Conformemente quindi al pensiero tomistico *sull'involuntarium simpliciter* e *sull'involuntarium secundum quid*²⁶, e ai corrispettivi concetti giuridici del *defectus* o del *vitium* del consenso²⁷, l'errore causato dal dolo determinante (*antecedens, causam dans*), al pari dell'errore spontaneo, poteva diventare rilevante ai fini della nullità del matrimonio, qualora a causa della falsa rappresentazione della realtà matrimoniale sostanziale desse luogo al difetto del consenso basato sull'involontario semplice, coincidendo quindi con l'errore sostanziale. In modo specifico, a seconda della tradizione canonica, questo poteva verificarsi nell'errore sostanziale²⁸ nel senso non solo oggettivo, ossia nell'errore sulla persona²⁹ o sulla qualità individuante o ridondante „*in personam*”³⁰, ma anche nel senso soggettivo, ossia nell'errore sulla qualità ridondante „*in substantiam*”, che comprendeva in specie sia la *condicio qualitatis*, sia la qualità intesa *directe et principaliter*³¹.

²³ Panormitanus, *Commentaria in Decretalium libros* (Venetiis 1605), in c. 6, X, I, 40, n. 12. Riguardo agli altri decretisti – cfr. M. Bardi, *Il dolo nel matrimonio canonico*, Milano 1996, pp. 46-47.

²⁴ Panormitanus, in c. 6, X, I, 40, n. 13: „Quod ego limitarem, nisi tantus esset dolus, qui habuisset tollere consensum”.

²⁵ Cfr. M. Bardi, *Il dolo*, p. 52 ss.

²⁶ S. Thomas, *Summa Theologica*, I-II, q. 6, a. 6; Cfr. M. Bardi, *Il dolo*, p. 50.

²⁷ Cfr. S. Berlingò, *L'autonomia delle diverse fattispecie normative dell'errore e del dolo* (*Can. 1097-1099 C.I.C.*), „Monitor ecclesiasticus” 120(1995), p. 15.

²⁸ Sulla distinzione tra l'errore sostanziale e l'errore essenziale – cfr. S. Berlingò, *L'autonomia delle diverse fattispecie*, p. 20.

²⁹ Cfr. can. 1083 § 1 CIC a. 1917.

³⁰ Cfr. T. Sanchez, *De sancto matrimonii sacramento* (Lugduni 1793), lib. VII, disp. 18, n. 38; can. 1083 § 2, n. 1 CIC a. 1917.

³¹ Cfr. S. Alphonsus M. De Liguorio, *Theologia moralis* (Mechliniae 1852), lib. VI, tract. 6, cap. 3, dub. 2, n. 1014: „Tunc qualitas redundat in substantiam, cum quis actualiter intendit contrahere sub conditione talis qualitatis”; n. 1016: „quodsi consensus fertur directe et principaliter in qualitatem, et minus principaliter in personam, tunc error in qualitate redundat in substantiam”.

Riportando i testi di S. Alfonso non entriamo in questa sede nel complesso problema sulla specifica valenza dell'errore *in qualitate personae* e sulla relazione tra errore, dolo e condizione secondo la dottrina e la giurisprudenza canonica nel periodo della non rilevanza del dolo nel campo matrimoniale. In proposito cfr. G. P. Montini, *La rilevanza del dolo*, pp. 109-122; S. Zvolensky, „*Error qualitatis dans causam*” e „*error qualitatis directe et principaliter intentae*”. *Studio storico della distinzione*, Roma 1998, pp. 111-225.

Pertanto l'inganno doloso, come fattispecie normativa autonoma e non coincidente con l'errore sostanziale, rimase giuridicamente irrilevante fino alla promulgazione del can. 1098³², sebbene la canonistica precedente non abbia mancato di esprimere la sua convinzione che la Chiesa „de rigore iuris potuisset, lege positiva, constituere dolum alterius partis irritare matrimonium”, anche se non l'ha fatto „ne innumera coniugia evaderent dubia et litibus exposita”³³.

II. LA RATIO IURIS DELLA RILEVANZA GIURIDICA DELL'INGANNO DOLOSO E LA SPECIFICAZIONE DEL SUO EFFETTO: L'ERRORE E L'IGNORANZA

1. Nel periodo preparatorio della nuova norma sull'inganno doloso, denominato di regola *error dolosus* dai Consultori della Pontificia Commissione Codificatrice, in quanto il dolo influisce nella volontà del soggetto passivo attraverso l'errore³⁴, non si è mancato di individuare la *ratio iuris* (detta anche la *ratio formalis*) della sua efficacia invalidante il consenso proprio nell'incompatibilità del dolo con la natura del matrimonio inteso secondo la concezione conciliare e personalista quale intima comunità di vita e di amore coniugale (GS, 48)³⁵.

Così prospettata l'incompatibilità fra il dolo e il matrimonio non può non rievocare dall'antica esperienza giuridica romana una somigliante ipotesi di contrasto, benché inteso più specificamente, fra il *dolus malus* e la *bona fides* sulla quale si fondavano i contratti consensuali³⁶. Infatti il dolo intaccando il processo della formazione della volontà si contrappone sia alla mutua fiducia e

³² Cfr. B. Bohlen, *Täuschung im Ehe recht*, p. 52.

³³ P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, II, Typis Polyglottis Vaticanis 1932, p. 21.

³⁴ „Communicationes” 7(1975), p. 39: „Proponitur ut error dolosus [...] caput nullitatis constituat”; „Communicationes” 9(1977), p. 372: „Alius tamen dicit tantum errorem dolosum habere valorem invalidantem [...]”; *Acta et Documenta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Congregatio Plenaria diebus 20-29 octobris 1981 habita*, Typis Polyglottis Vaticanis 1981, p. 437: „Problema de errore doloso [...]”.

Cfr. anche Giovanni Paolo II, *Allocuzione alla Rota Romana*, 26 gennaio 1984, n. 7; AAS 76(1984), p. 648: „Penso [...] alla ulteriore precisazione del can. 1098 sull'errore doloso”.

³⁵ Cfr. *Acta et Documenta*, p. 438.

³⁶ Riguardo al testo: „*Societas si dolo malo aut fraudandi causa coita sit, ipso iure nullius momenti est, quia bona fides contraria est fraudi et dolo*” (Paul. 32 ad ed., D.17.2.3.3) – cfr. V. Scialoja, *Negozi giuridici*, p. 318: „nullità ipso iure, dunque, dal punto di vista processuale, annullabilità relativa dal punto di vista del diritto sostanziale”.

lealtà fra i contraenti, basata sulla *bona fides*³⁷, valevole per ogni dimensione giuridica, sia alla mutua sincerità indispensabile nella reciproca donazione delle persone, richiesta per la costituzione del matrimonio (can. 1057 § 2)³⁸.

Sebbene tale incompatibilità già per la sua natura comporti una esigenza proibitiva dei matrimoni fondati sull'inganno e protettiva nei confronti della vittima del dolo, essa però non dispiega alcuna influenza diretta sulla formazione del consenso matrimoniale³⁹, ma semplicemente si colloca dinanzi al fenomeno della incongruenza reale tra le volontà delle parti (*partium consensus*)⁴⁰ a causa dell'inganno doloso subito da una di esse, per cui tale incongruenza deve essere riferita agli altri motivi specifici e concreti. Pertanto, nel modo più adeguato alla situazione soggettiva del *deceptus*, già nel seno della Pontificia Commissione Codificatrice sono state prospettate le altre due ragioni formali della nullità del matrimonio celebrato *ex dolo*, del resto discusse già nell'ambito del dolo negoziale⁴¹, ossia l'ingiustizia proveniente dal dolo, e il vizio di libertà del consenso derivante da esso⁴². E' così come presso i Consultori del *Coetus studiorum de matrimonio* si poteva ravvisare una diversità di vedute sulle ragioni formali di nullità del matrimonio per il dolo, simile divergenza persiste finora presso l'attuale dottrina canonistica nell'individuazione del bene protetto dalla fattispecie normativa sull'inganno doloso.

2. La tutela giuridica del *deceptus* contro l'ingiustizia subita da lui con l'inganno è stata condivisa da una parte dei Consultori come la *ratio formalis* di nullità del matrimonio prevista dalla nuova norma che in tal modo si prefigge la riparazione dell'*iniuria* arrecata al nubente ingannato col dolo⁴³. Non si tratta, però, come ci sembra, di reprimere semplicemente l'*iniuria* del *cogens* e di punire l'illecito⁴⁴, come se la fattispecie normativa abbia sotteso soltanto una pretesa punitiva verso il *deceptor*, volendo sanzionare la *machinatio* ordita

³⁷ Cfr. J. F. Castañó, „*Il dolus*”, *vizio del consenso matrimoniale*, „*Apollinaris*” 55(1982), p. 662.

³⁸ Cfr. O. Fumagalli Carulli, *La disciplina del matrimonio e il magistero conciliare*, in: *La normativa del Nuovo Codice*, Brescia 1983, p. 211; P. Moneta, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1991², p. 163.

³⁹ Cfr. S. Gherro, *Diritto matrimoniale canonico*, Padova 1985, p. 167; M. Bardi, *Il dolo*, p. 246.

⁴⁰ Cfr. M. A. Jusdado Ruiz-Capillas, *El dolo*, p. 268.

⁴¹ Cfr. G. Michiels, *Principia generalia de personis*, p. 662; F. J. Urrutia, *Dolus in iure canonico*, p. 268.

⁴² Cfr. „*Communicationes*” 3(1971), p. 77: „*Inter Consultores aliquantisper disceptatum est de motivo nullitatis matrimonii ex dolo contracti, aliis tuentibus id iniustitiae doli tribuendum esse, aliis, vero, vitio libertatis consensus ex dolo derivanti*”.

⁴³ „*Dolus incuti debet ad extorquendum consensum [...] Per illum nexum in lucem venit elementum iniuriae per quam error qualificatur, quaeque ratio formalis est ut matrimonium invalidatur*” (*Acta Orig.*, fol.46) – cit. da M. A. Jusdado Ruiz-Capillas, *El dolo*, p. 216.

⁴⁴ Cfr. M. Bardi, *Il dolo*, p. 249.

per ottenere il consenso alle nozze con la prevista nullità del matrimonio⁴⁵. Infatti, all'infuori di tale nullità, il Codice non stabilisce nessun'altra sanzione specifica contro l'autore dell'inganno, anche quando si tratta di uno degli sposi. Il *deceptor* non subisce difatti nessuna limitazione della sua piena legittimazione attiva e passiva nell'esercizio dell'azione di nullità per la *deceptio dolosa*⁴⁶ da lui provocata nella controparte, tranne un conseguenziale *vetitum* di passare alle nuove nozze⁴⁷, attuando così in parte la natura penale della stessa azione romana *de dolo*, di carattere sussidiario, capace di rendere *ignominiosus* o *infamis* il condannato⁴⁸.

Per tali motivi nella *deceptio dolosa* si accentua in modo prevalente la necessità di riparare l'ingiustizia (*iniuria*) procurata al *deceptus* dall'autore dell'inganno. Al contrario però come avviene nella violenza morale (can. 1103) dove l'ingiustizia della coazione è percepita coscientemente dal *metum patiens*, nell'inganno doloso si tratta dell'*iniuria* subita in modo incosciente dal nubente ingannato, il quale, a causa di tale inconsapevolezza, non può intraprendere al riguardo alcun mezzo di difesa. E proprio per questa ragione alcuni ritengono che l'ingiustizia incosciente subita dall'ingannato sia un elemento costitutivo, formale e specifico della decezione dolosa⁴⁹.

3. Tuttavia un'altra parte dei Consultori del *Coetus de matrimonio*, con il suo Relatore (P. Huizing), in conformità con l'opinione avanzata già nel periodo precedente l'ultima codificazione, ebbe ad individuare la *ratio formalis* di nullità del matrimonio per il dolo nella tutela della libertà del consenso del *deceptus* nel momento della sua formazione, tenuto conto che il condizionamento doloso tende ad influenzare proprio la decisione matrimoniale menomando mediante l'errore la sua *libertas*⁵⁰.

Sebbene questa posizione sia maggiormente condivisa dall'attuale dottrina canonistica⁵¹, non mancano però al riguardo le osservazioni critiche e le dovute precisazioni. Si ritiene, infatti, che la restrizione della libertà di scelta nel *deceptus dolo* non si differenzia in nessun modo dalla situazione di chi cade

⁴⁵ Cfr. E. Vitali, S. Berlingò, *Il matrimonio canonico*, Milano 1994, p. 121.

⁴⁶ In seno alla Pontificia Commissione è stato discusso il problema circa la possibilità di accusare la nullità del matrimonio da parte dell'autore dell'inganno „Si partem poenitet se dolum patrasse” – *Acta Orig.*, fol. 47-48 – cit. da M. A. Jusdado Ruiz-Capillas, *El dolo*, p. 218.

⁴⁷ Cfr. can. 1674 n. 1; 1684 § 1.

⁴⁸ Cfr. G. Pugliese, *Istituzioni di diritto romano*, p. 266.

⁴⁹ Cfr. M. A. Jusdado Ruiz-Capillas, *El dolo*, p. 276.

⁵⁰ Cfr. *Acta Orig.*, fol. 42 – cit. da M. A. Jusdado Ruiz-Capillas, *El dolo*, p. 212. Cfr. P. Huizing, *Nota sul dolo causa di nullità del „foedus matrimoniale”*, in: *Ius Populi Dei*, III, Roma 1972, p. 103.

⁵¹ Cfr. U. Navarrete, *Canon 1098 de errore doloso*, p. 166; P. Pellegrino, *Il consenso matrimoniale nel codice di diritto canonico latino*, Torino 1998, p. 163 (ivi citata ampia bibliografia recente).

solo nell'errore spontaneo, per cui il criterio della tutela della libertà non può costituire una ragione formale autonoma per la nullità del matrimonio nell'ipotesi dell'inganno doloso⁵².

D'altra parte si avverte giustamente, che l'errore doloso intacca soltanto l'apporto intellettuale nell'ambito della volontarietà del consenso, poiché mediante l'inganno da parte di un altro viene manipolata e falsata nel soggetto passivo del dolo la percezione conoscitiva⁵³ della controparte con le sue qualità per le quali viene scelta come coniuge, e di conseguenza, viene alterato anche il processo decisionale al fine di determinare tale scelta matrimoniale⁵⁴. Nella delusione dolosa, quindi, non si tratta della restrizione della libertà volitiva nel momento della scelta matrimoniale, come accade nel *vis ac metus*, in quanto il *deceptus* vuole il matrimonio, ma si tratta della restrizione della libertà di giudizio, a causa della *vis intellectualis*⁵⁵, di carattere intellettuale, che pregiudica piuttosto la possibilità di scelta rispetto „ad un contenuto matrimoniale”⁵⁶, oppure rispetto alle due alternative che sono o la presenza o l'assenza di una qualità personale, motivante la scelta matrimoniale, che per sua natura può gravemente perturbare il consorzio della vita coniugale (can. 1098).

4. Al riguardo però esiste un'opinione che si discosta dai motivi formali, individuati nella tradizionale ricerca della *ratio iuris* di nullità del matrimonio per il dolo. Secondo tale opinione il motivo determinante o formale che sta a base della fattispecie dolosa non è la ingiustizia o la violazione della libertà di chi subisce il dolo, ma l'errore, in quanto „la persona ingannata dal dolo, consente *ex errore* causato dal dolo nel suo intelletto”⁵⁷. Rimane quindi essenziale per questa corrente dottrinale che nella *deceptio dolosa* il consenso matrimoniale provenga dall'errore doloso, poiché, senza tale errore, il consenso non sarebbe mai stato espresso⁵⁸.

⁵² Cfr. M. A. Jusdado Ruiz-Capillas, *El dolo*, p. 271.

⁵³ Cfr. S. Villeggiante, *Per l'impostazione della rilevanza del dolo*, in: *Il dolo nel consenso matrimoniale*, Città del Vaticano 1972, p. 45.

⁵⁴ Cfr. P. J. Viladrich, *El consentimiento matrimonial. Técnicas de calificación y exégesis de las causas canónicas de nulidad (cc. 1095 a 1107 CIC)*, Pamplona 1998, p. 144.

⁵⁵ Cfr. B. Bohlen, *Täuschung im Ehe recht*, p. 219.

⁵⁶ M. Bardi, *Il dolo*, p. 261; Cfr. P. Pellegrino, *Il consenso matrimoniale*, p. 164; Cfr. F. J. Urrutia, *Dolus in iure canonico*, p. 291: „Ratio proinde rescindibilitatis actus ex dolo positi [...] fundatur non in errore ipso [...], sed in defectu perfectae libertatis ex parte eius qui dolum subiit, quatenus non undequaque perfecte intellexit obiectum actus, ideoque in iniuria quam passus est ex circumventionem”.

⁵⁷ J. F. Castañó, *Il dolo nel matrimonio*, in: *La nuova legislazione matrimoniale canonica*, Città del Vaticano 1986, p. 108; *Il sacramento del matrimonio*, pp. 370-371.

⁵⁸ Cfr. J. F. Castañó, *L'influsso del dolo nel consenso matrimoniale*, „Apollinaris” 57(1984), p. 571.

A parte il fatto che tale opinione sembri di ricondurre la *ratio formalis* di nullità del matrimonio per il dolo alla valenza di una causa efficiente di nullità, tenuto conto che in una fattispecie concreta l'effetto irritante può derivare anche dall'errore rilevante, qualora si verificano i requisiti previsti dal can. 1097 § 1-2, indipendentemente quindi dal dolo, nondimeno su menzionata opinione giustamente mette in dovuta luce l'indispensabilità dell'errore nella decezione dolosa. Tale rilievo dato all'errore non sembra superfluo, sebbene lo stesso termine normativo „*deceptus dolo*”, come autorevolmente viene sottolineato, già di per sé connoti la causa dolosa dell'errore⁵⁹.

Infatti, visto che il termine normativo *deceptus dolo* non fa alcun riferimento esplicito all'errore doloso, il quale nel periodo della codificazione fu pacificamente accolto per indicare la portata della progettata norma sul dolo matrimoniale⁶⁰, alcuni sono del parere che il termine così formulato permetta di estendere l'effetto irritante della fattispecie normativa anche all'ignoranza, detta „dolosa”, in modo che anch'essa possa cagionare la nullità del matrimonio al pari grado con l'errore doloso⁶¹.

Nonostante la suggestività di tale proposta, non ci sembra che la cosiddetta *ignorantia dolosa* possa integrare la fattispecie normativa del can. 1098.

Invero, dato che il dolo negoziale sia sotto il profilo storico e teorico⁶², sia sotto quello canonico⁶³, può essere inteso in due modi, come macchinazione che induce in errore o, nel senso inverso, come errore indotto dal raggirio, è possibile concepire il dolo senza che questi causi l'errore nella mente del soggetto passivo. Questo difatti può concretizzarsi nel cosiddetto dolo omisivo o negativo, quando cioè l'autore del progettato inganno con la sua reticenza, con il suo silenzio sfrutta soltanto l'errore già esistente nell'altro per carpire il suo consenso a celebrare le nozze. Ma perfino in tali fattispecie non si prescinde dall'errore, il quale, da parte sua, anche se non viene causato dal

⁵⁹ Cfr. U. Navarrete, *Canon 1098 de errore doloso*, p. 162: „Canon non adhibet terminum »error dolosus« vel »errans dolo«, sed utitur termino »deceptus dolo«. Terminus autem »deceptus«, uti patet, connotat directe et per se causam dolosam erroris. Ideoque aptior est in hoc contextu quam terminus »error«”.

⁶⁰ Cfr. „Communicationes” 7(1975), p. 39: „Proponitur ut error dolosus circa aliquam alterius partis qualitatem, quae nata est ad consortium vitae graviter perturbandum, caput nullitatis constituat”.

⁶¹ Cfr. A. Stankiewicz, *De causa iuridica foederis matrimonialis*, „Periodica” 73(1984), p. 233: „Attamen, cum lex non distinguat, admitti potest etiam statum merae ignorantiae ex parte personae dolo deceptae, seu defectum falsae cognitionis circa qualitatem alterius partis, idem effectum producere”.

Cfr. anche J. M. González Del Valle, *Rilevanza delle qualità personali dei contraenti nel consenso matrimoniale canonico*, „Il Diritto di Famiglia e delle Persone” 17(1988), pp. 1092-1093; B. Bohlen, *Täuschung im Eherecht*, p. 157; M. Bardi, *Il dolo*, p. 204.

⁶² Cfr. A. Gentili, *Dolo (dir. civ.)*, in: *Enciclopedia Giuridica*, XII, Roma 1989, p. 1.

⁶³ Cfr. F. J. Urrutia, *Dolus in iure canonico*, p. 268.

dolo, rimane però congiunto con esso, poiché la *deceptio* dell'ingannato in tal modo assume la sua rilevanza soltanto *ratione erroris*⁶⁴, ossia in virtù di tale errore già preesistente. Questa destrezza (*calliditas*), del resto, di chi approfitti dell'errore altrui, che egli non ha determinato, per circonvenirlo (*ad circumveniendum*), già storicamente veniva considerato nella prima fattispecie del dolo labeoniano.

Tutto ciò invece non si verifica nello stato psicologico della semplice non conoscenza, ossia dell'ignoranza, per cui il dolo di regola va tenuto distinto da essa⁶⁵, sebbene in pratica talvolta sia difficile distinguere l'errore dall'ignoranza⁶⁶, detta anche dolosa. In realtà delle cose l'ignoranza, come „la privazione di un sapere per il quale si possiede un'attitudine naturale”⁶⁷, non è in grado di assurgere allo stato psicologico della *deceptio dolosa*, che, da parte sua, presuppone l'errore già operante nel soggetto passivo, ossia già formulato da lui „un giudizio falso intorno a ciò che si ignora”⁶⁸. Chi infatti non si è mai posto la questione riguardo ad una qualità dell'altro contraente, perturbante la comunanza della vita coniugale, non può sentirsi ingannato in seguito alla conoscenza della verità. Pertanto nell'assenza dell'errore, come a ragione si afferma, non si verifica la fattispecie dell'errore doloso del can. 1098⁶⁹.

Le motivazioni formali o determinanti la nullità matrimoniale per il dolo, finora presentate attorno al problema della *ratio iuris* della rilevanza giuridica dell'inganno doloso, vengono di solito adoperate per fondare l'opinione circa la provenienza della fattispecie dell'errore doloso dal diritto divino naturale⁷⁰. Non entrando in questa sede in una materia così complessa e dibattuta che sarà l'oggetto di studio specifico in un'altra conferenza, vorrei soltanto sottolineare la persistente difficoltà, nonostante diversi approfondimenti dottrinali, di ricondurre l'errore doloso del can. 1098 all'involontario semplice, e di conseguenza al *defectus consensus* per poter fondare la sua efficacia invalidante il matrimonio sul diritto divino naturale⁷¹.

⁶⁴ Ibidem, p. 276: „Sed aliud omnino est affirmare dolum, ex ipso conceptu, errorem causare (vel errore prius ab alio causato abuti), aliud autem asserere ius dolum considerare semper et unice prouti causa est erroris et ratione erroris”.

⁶⁵ Cfr. A. La Rana, *Il dolo nel matrimonio canonico*, Napoli 1983, p. 88.

⁶⁶ Cfr. P. Bianchi, *Quando il matrimonio è nullo*, Milano 1998, p. 56.

⁶⁷ Cfr. A. Llano, *Filosofia della conoscenza* (tr. it.), Firenze 1987, p. 58.

⁶⁸ Ibid., p. 58.

⁶⁹ Cfr. J. I. Bañares, *Error „causam dans” y error en cualidad directa y principalmente pretendida*, in: *Error, ignorancia y dolo en el consentimiento matrimonial*, Pamplona 1996, p. 142.

⁷⁰ In proposito cfr. M. A. Jusdado Ruiz-Capillas, *El dolo en el matrimonio canónico*, pp. 276-287; B. Bohlen, *Täuschung im Eherecht der katholischen Kirche*, pp. 184-210; M. Bardi, *Il dolo nel matrimonio canonico*, pp. 231-244; J. Gressier, *La nullité du mariage conclu sous l'effet du dol qualifié du canon 1098 est de droit naturel*, „Studia Canonica” 30(1996), pp. 343-370.

⁷¹ Cfr. M. A. Żurowski, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła Katolickiego*, Katowice 1987, p. 249; S. Berlingò, *Autonomia delle diverse fattispecie normative*, p. 35; J. Fornés, *Error*

III. L'INTENZIONALITÀ NELLA FATTISPECIE DELL'INGANNO DOLOSO

1. Nel dibattito precodiale sul dolo matrimoniale e sulla sua collocazione o nella categoria dell'errore di qualità causato da un inganno, o in una categoria autonoma⁷², cioè l'*impedimentum deceptionis*⁷³ o il *vitium consensus*, composto dagli elementi di dolo e di errore proveniente dal dolo, non si è mancato di rilevare la specifica funzione dell'intenzionalità da parte del soggetto attivo e di quello passivo nella progettata fattispecie dolosa⁷⁴. In effetti la sua visibile impronta è rimasta tale nella formulazione della fattispecie dolosa, caratterizzando l'impostazione e l'autonomia di essa di fronte agli altri vizi e difetti del consenso matrimoniale.

Pertanto, tenuto conto dell'enunciato normativo del can. 1098 sotto l'aspetto della macchinazione e della decezione dolosa, esamineremo brevemente l'intenzionalità di colui che provoca l'inganno per ottenere il consenso matrimoniale dell'altro nubente, e di chi subisce l'iniziativa diretta ad ingannarlo per farlo consentire al matrimonio.

Riferendosi primariamente alla posizione del *deceptor*, il quale può essere anche una terza persona, e quindi non necessariamente l'altro contraente⁷⁵, si può constatare che gli estremi del suo comportamento intenzionale specifico⁷⁶, ossia della sua intenzionalità dolosa, possono essere facilmente riconosciuti nella fattispecie legale dell'errore doloso. Infatti, a seconda del disposto normativo sul dolo matrimoniale, viene richiesta in lui l'*intentio decipiendi* ed *extorquendi consensum*, affinché l'altro nubente mediante tale inganno possa essere indotto ad emettere il consenso matrimoniale. In realtà, però, l'*animus decipiendi*, ossia l'intenzione consapevole di ingannare, di recare il torto all'altro, di ledere interessi dell'altro, per la logica conseguenza del comportamento

y dolo: *fundamentos y diferencias*, in: *Error, ignorancia y dolo en el consentimiento matrimonial*, Pamplona 1996, p. 257.

⁷² Cfr. P. Fedele, *Il dolo nel matrimonio canonico. Ius vetus e ius condendum*, in: *Il dolo nel consenso matrimoniale*, II, Città del Vaticano 1972, pp. 77-78; A. Garca Gárate, *En torno a la autonomía del dolo matrimonial*, in: *Le Nouveau Code de Droit Canonique*, II, Ottawa 1986, pp. 1075-1076.

⁷³ Cfr. M. Bardi, *Il dolo*, pp. 123, 161.

⁷⁴ Cfr. J. F. Castaño, „*Il dolus*”, *vizio del consenso*, p. 659.

⁷⁵ „*Communicationes*” 3(1971), p. 77: „*Nihil refert utrum talis dolus patratu sit a parte contrahenda an ab alia persona*”.

Da questo indirizzo interpretativo non si discosta né la dottrina comune né la giurisprudenza, anche se esiste qualche opinione sulla non opportunità di tale interpretazione in base al principio dell'affidamento, d'altronde sconosciuto nel campo canonico. Cfr. O. Fumagalli Carulli, *La disciplina del matrimonio*, p. 211.

⁷⁶ Cfr. P. A. Bonnet, *Introduzione al consenso matrimoniale canonico*, Milano 1985, p. 81.

intenzionale doloso implica anche l'intento doloso di estorcere (*l'animus extorquendi*) da lui il compimento di un atto, o di una manifestazione del consenso, che l'ingannato altrimenti non compirebbe, se fosse a conoscenza del vero stato delle cose. Tale torto o danno nel dolo matrimoniale consiste nel fatto di dover consentire alle nozze, che il *deceptor* non avrebbe scelto se non fosse stato ingannato⁷⁷.

Il requisito dell'*animus decipiendi* per ottenere il consenso rende possibile un ampio uso dei mezzi decettivi sia per indurre l'altro in errore circa una qualità personale del contraente, gravemente perturbante la vita coniugale, sia per mantenerlo nell'errore già operante, ma con preciso scopo di carpirne il consenso matrimoniale, manipolando in tal modo il processo formativo della sua volontà⁷⁸. A tale scopo, quindi, sono rilevanti sia i comportamenti commissivi (*dolo commissivo o positivo*), come artifizii, macchinazioni, menzogne, idonee in termini non solo oggettivi, ma anche soggettivi, ad indurre il nubente in errore, sia i comportamenti omissivi (*dolo omissivo, passivo o negativo*), come reticenze, silenzi ingannevoli, rispondenti alle caratteristiche della condotta dolosa, particolarmente commisurata secondo il criterio soggettivo del *decipiendus*⁷⁹, per farlo cadere in errore o per sostenere l'errore già esistente in lui allo scopo di consentire alle nozze, ossia *intuitu matrimonii*⁸⁰.

Anche se dalla progettata norma sulla *deceptio dolosa* fu tolta la clausola sul dolo commesso *etiam per reticentiam*⁸¹, con questo non viene alterata la rilevanza del dolo omissivo o negativo, radicata proprio nell'elemento intenzionale, dato che il soggetto attivo del dolo con il suo comportamento dolosamente reticente intende ingannare l'altro contraente per poterlo indurre a prestare il consenso matrimoniale⁸². Infatti anche nel dolo omissivo rimane essenziale l'intento fraudolento del *deceptor*, per cui non sembra necessario che egli sia gravato anche da un particolare obbligo di informazione, per prevenire

⁷⁷ Cfr. J. F. Castañó, *Il sacramento del matrimonio*, p. 359.

⁷⁸ Cfr. P. J. Viladrich, *El consentimiento matrimonial*, p. 147.

⁷⁹ Cfr. P. A. Bonnet, *Introduzione*, p. 86.

⁸⁰ Cfr. *Acta Orig.*, fol. 28 – cit. da M. A. Jusdado Ruiz-Capillas, *El dolo*, p. 207: „Qui matrimonium init deceptor dolo, etiam per reticentiam patrato, circa aliquam alterius partis qualitatem, quae nata est ad consortium vitae coniugalis graviter perturbandum, invalide contrahit”. Cfr. anche *Acta Orig.*, fol. 60 (ibid., p. 227): „Qui matrimonium init deceptor dolo, ad obtinendum consensum patrato, etiam per reticentiam, circa aliquam alterius partis qualitatem, quae nata est ad consortium vitae coniugalis graviter perturbandum, invalide contrahit”.

Cfr. „Communicationes” 9(1977), p. 372: „Ex alia parte can. 300 de dolo sustineri debet, quia respicit casus doli sive positivi, sive negativi. Cum enim agatur in illo canone de qualitate essentiali pro instaurando consortio matrimoniali, qui caret illa qualitate non potest tacere simpliciter, quia hoc silentium esset dolosum”.

⁸¹ Riguardo alla discussione e alla votazione su questa clausola – cfr. *Acta Orig.*, fol. 61 – cit da M. A. Jusdado Ruiz-Capillas, *El dolo*, p. 228.

⁸² Cfr. P. Moneta, *Il dolo nel consenso matrimoniale*, „Il Diritto di Famiglia e delle Persone” 3(1984), p. 768.

l'altro dall'errore, tenuto conto che le relazioni di amore si attuano con alto grado di reciproca fiducia, confidenza, credulità e anche ingenuità⁸³. Del resto nel campo del diritto matrimoniale canonico è inoperante il principio sulla rilevanza del dolo negativo fondato soltanto sull'esistenza di un obbligo di informare la parte ignara, per cui anche la reticenza di un terzo può essere rilevante ai fini della decezione dolosa⁸⁴.

2. La valutazione della intenzionalità dell'autore dell'inganno nell'ambito della clausola *ad obtinendum consensum matrimonialem*, induce alcuni canonisti ad ammettere l'ipotesi, in analogia con il *metus*, sulla rilevanza anche del *dolus indirectus* nel consenso matrimoniale.

Infatti, partendo dal presupposto che nella decezione dolosa sia determinante ed essenziale soltanto che la parte ingannata consenta *ex errore* causato dal dolo, si tenta di sminuire la valenza della intenzione dell'agente del dolo per ingannare e ottenere il consenso. Secondo tale opinione, quindi, non importa che il dolo sia causato, o no, da tale intenzione, ma che il dolo esista e influisca sul consenso matrimoniale dell'ingannato, causando nel suo intelletto l'errore, „il quale, in definitiva, sarà causa immediata del consenso”⁸⁵.

Tale opinione, però, ha contro di sé non solo il significato proprio delle parole (can. 17) insite nella clausola normativa „*deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato*”, che non possono non indicare il dolo diretto (*dolus directus*), ma anche la posizione del *Coetus de matrimonio*, espressa nel corso dei lavori preparatori del nuovo diritto matrimoniale sulla necessità del dolo rivolto *ad obtinendum consensum*, ossia del dolo diretto⁸⁶.

⁸³ P. J. Viladrich, *El consentimiento matrimonial*, p. 147; P. Pellegrino, *Il consenso matrimoniale*, p. 166. Talvolta si cerca di fondare il dovere informativo nel dispositivo del can. 1098 – cfr. M. Bardi, *Il dolo*, p. 173.

⁸⁴ Talvolta può verificarsi la reticenza della madre sulla sterilità della figlia, ignara lei stessa della sua condizione. Cfr. in proposito anche M. Bardi, *Il dolo*, p. 176 ss.

⁸⁵ J. F. Castaño, „*Il dolus*”, *vizio del consenso*, p. 673; *Il dolo nel matrimonio*, p. 108; *Il sacramento del matrimonio*, p. 371. Cfr. anche M. C. Camarero Suarez, *La relevancia del dolo indirecto en el nuevo derecho matrimonial*, in: *Le Nouveau Code de Droit Canonique*, II, Ottawa 1986, p. 1088; M. A. Jusdado Ruiz-Capillas, *El dolo*, p. 242-243.

⁸⁶ „*Communicaciones*” 3(1971), p. 77: „Attamen graves statuendae sunt condiciones, scilicet ut dolus patratu fuerit ad obtinendum consensum matrimonialem”. Cfr. anche „*Communicaciones*” 6(1974), p. 39: „si è stabilito che esso deve essere fatto per ottenere il consenso”; 7(1975), p. 39; 15(1983), p. 233.

Cfr. U. Navarrete, *Canon 1098 de errore doloso*, p. 168: „Non agnoscitur ergo efficacia invalidans errori doloso quidem, sed dolo indirecto seu patrato alia intentione quam ad obtinendum consensum”.

È interessante notare che nella votazione „An dolus debeat esse patratu directe ad obtinendum consensum” – Consultori risposero così: „Placet n. 8 – Non placet n. 3 – Placet iuxta modum n. 1 – Abstinet n. 1. Modus: dummodo in formula dubii omittatur verbum *directe*” – *Acta Orig.*, fol. 46 – cit da M. A. Jusdado Ruiz-Capillas, *El dolo*, p. 217.

Inoltre non è legittimo il tentativo di privare di qualsiasi rilevanza l'intenzionalità da parte del *deceptor*, che caratterizza in modo così incisivo la fattispecie dell'inganno doloso, scindendo l'*animus decipiendi* dall'*animus extorquendi consensum*. Del resto lo stesso *animus decipiendi* già implicitamente contiene l'intento di carpire il consenso del *decipiendus*, poiché è rivolto a indurlo o a mantenerlo in errore all'uopo di compierne un determinato atto, trattandosi di un errore determinante la volontà matrimoniale.

Infine, la rilevanza della clausola normativa *ad obtinendum consensum* non può essere rimossa con le parole che la sua formulazione non piaccia⁸⁷, in quanto la *lex non praecipit inutilia*, ed inoltre *iubet et non disputat*⁸⁸. Ci sembra, quindi, come ritiene anche la prevalente opinione dei canonisti, che l'ipotesi del dolo indiretto nel consenso matrimoniale non può essere conciliata con il significato proprio delle parole del testo normativo sull'errore doloso, e con la dinamica stessa dell'*animus decipiendi* nel dolo matrimoniale⁸⁹.

3. Diversamente dall'elemento soggettivo e psicologico da parte dell'autore del dolo, contrassegnato dall'*intentio decipiendi* ed *extorquendi consensum* e dalla *cognitio*⁹⁰ del suscitato errore, agenti entro i limiti del dolo diretto (*dolus directus*) e del dolo determinante (*dolus causam dans*), agevolmente riscontrabili nel dispositivo del can. 1098, l'individuazione dell'elemento intenzionale da parte del *deceptor* nell'ambito della fattispecie dolosa presenta alcune difficoltà a causa della sua implicazione nell'intreccio del dolo e dell'errore, ossia dell'errore doloso.

Tuttavia il duplice nesso causale, sancito dalla norma canonica, tra il comportamento *intentionaliter* doloso del *deceptor* e l'errore e la prestazione del consenso del *deceptus*, come anche tra l'errore del *deceptus* e il suo consenso matrimoniale, ci permette di specificare anche lo stato soggettivo e psicologico del *deceptus* in correlazione all'azione del *dolus causam dans*⁹¹ da parte del *deceptor*. Ciò premesso, quindi, il dolo determinante, al fine della decezione dolosa invalidante il consenso, deve anche indurre il nubente in errore determinante la volontà matrimoniale (*error causam dans*), in quanto tale errore

⁸⁷ Cfr. J. F. Castañó, *Il sacramento del matrimonio*, p. 371.

⁸⁸ Cfr. *Lateinische Rechtsregeln und Rechtssprichwörter*, München 1983, pp. 109-110.

⁸⁹ Cfr. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991, p. 114; P. J. Viladrich, *El consentimiento matrimonial*, p. 146; P. Pellegrino, *Il consenso matrimoniale*, p. 174.

⁹⁰ Sebbene si ritenga non necessaria „la consapevolezza del raggiungimento delle proprie mete, ossia la conoscenza di aver attinto con il reale inganno del contraente il proprio scopo” (P. A. Bonnet, *Introduzione*, p. 87), tuttavia senza la conoscenza dell'esistenza dell'errore nell'altra parte non può verificarsi mai il dolo omissivo o negativo.

⁹¹ Alcuni preferiscono parlare soltanto del *dolus antecedens*, in quanto il dolo soltanto in modo mediato, cioè tramite l'errore, influisce sul consenso – cfr. M. A. Jusdado Ruiz-Capillas, *El dolo*, p. 240.

deve essere l'unico motivo che determina la decisione matrimoniale, cioè il consenso⁹².

Per questo motivo, ci sembra che il dolo incidente (*dolus incidens, concomitans*) da parte del *deceptor*, e, di conseguenza, l'errore incidente (*error incidens*) da parte del *deceptus*, non possano integrare la fattispecie dolosa invalidante il consenso, tenuto conto che l'errore incidente o concomitante non assurge mai a motivo determinante della prestazione del consenso matrimoniale, ma influisce soltanto sulla modalità dell'atto, e l'opinione contraria non sembra apportare argomenti convincenti al riguardo tranne la convenienza pratica di tale posizione che intende dare più largo spazio al dolo rilevante⁹³. Infatti, se si ammettesse la rilevanza anche del dolo e dell'errore incidente, non si potrebbe più parlare del nesso causale tra il dolo, l'errore e il consenso, e di conseguenza, dovrebbe essere operante qualsiasi inganno anche sulle qualità non determinanti⁹⁴.

Ciò nonostante, si può concludere, che neanche l'errore doloso determinante il consenso superi i limiti del semplice vizio del consenso con il rilievo dell'*intentio interpretativa* o *praesumpta* nei confronti della *voluntas contraria*, quindi anche in presenza del dolo e dell'errore determinante, per cui la fattispecie dolosa, prevista dal can. 1098, può rendere nullo il matrimonio soltanto in virtù della volontà del Legislatore, qualora concorrano insieme tutti elementi stabiliti dal can. 1098. Pertanto non è sufficiente solo l'inganno per carpire il consenso senza l'errore dell'ingannato, né l'errore senza l'inganno, qualora tale errore riguardi soltanto una qualità che per sua natura può turbare gravemente il consorzio della vita coniugale⁹⁵. E tutto ciò al servizio della *salus animarum*, affinché ogni christifidelis possa camminare nella verità e nella giustizia.

„ERROR DOLOSUS” PRZEWIDZIANY W KAN. 1098

Streszczenie

Dolus malus, będąc wadą aktu woli, pojmowany przez Labeona jako „*omnis calliditas, fallacia, machinatio ad circumveniendum, fallendum, decipiendum alte-*

⁹² Cfr. A. Stankiewicz, *Errore circa le proprietà e la dignità sacramentale del matrimonio*, in: *La nuova legislazione matrimoniale canonica*, Città del Vaticano 1986, p. 129.

⁹³ Cfr. P. A. Bonnet, *Introduzione*, p. 87; V. Reina-Barnáldez, *Error y dolo en el consentimiento matrimonial canónico*, in: *Le Nouveau Code de Droit Canonique*, Ottawa 1986, p. 1061.

⁹⁴ Cfr. M. Bardi, *Il dolo*, p. 181.

⁹⁵ Cfr. J. Fornés, *Error y dolo*, p. 249.

rum adhibita”, w doświadczeniu kanonistycznym średniowiecza, jak i w okresie nowożytnym aż do promulgacji nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, nie posiadał mocy prawnej w relacji do małżeństwa kanonicznego. Wypracowana w średniowieczu koncepcja *dolus bonus*, który w sprawach duchowych *non vitiat contractum*, sprawiła, że uznano za zbyt cenne rozpatrzenie fundamentalnego problemu dotyczącego wpływu podstępny (*causam dans*) na sferę intelektualno-wolitywną podmiotu pasywnego podstępu, a więc na zgodę małżeńską. Ponadto moc prawna podstępu uzależniana była od jego ciężkości (*gravitas*) i powiązania z błędem substancjalnym. Posiadał on wartość prawną w takim stopniu, w jakim był przyczyną sprawczą błędu substancjalnego, zwanego *error dolosus* lub *dolo causatus*, skutkującego nieważnością zgody małżeńskiej. Tak więc *dolus*, jako autonomiczna okoliczność normatywna, niezależna od błędu substancjalnego, nie miał żadnego znaczenia prawnego aż do promulgacji kan. 1098.

W poszukiwaniu *ratio iuris* mocy prawnej błędu spowodowanego przez podstęp, powodującego nieważność zgody małżeńskiej, konsultorzy Papieskiej Komisji Kodyfikacyjnej wskazali na niekompatybilność podstępu z naturą małżeństwa, rozumianego przez Sobór jako intymna wspólnota życia i miłości małżeńskiej (GS 48). Ponadto wskazali na dwa inne motywy formalne nieważności małżeństwa celebrowanego *ex dolo*, tj. niesprawiedliwość wynikającą z podstępu i brak wolności w decydowaniu o zgodzie małżeńskiej.

Decyzja podjęta pod wpływem podstępu nie ogranicza wolności wolitywnej w momencie wyboru małżeńskiego, jak to ma miejsce w przypadku *vis ac metus*, jako że *deceptus* chce zawrzeć związek małżeński. Mamy tu jednak do czynienia z ograniczeniem wolności osądu z powodu *vis intellectualis*, które to ograniczenie decydująco wpływa na wybór małżeństwa, uwarunkowany obecnością lub brakiem pewnego przymiotu drugiej strony, który ze względu na swoją naturę może poważnie zakłócić wspólnotę życia małżeńskiego.

Istnieje także inna opinia, przeciwstawna wyżej wymienionym motywom formalnym sformułowanym przez tradycyjne poszukiwanie *ratio iuris* nieważności małżeństwa zawartego pod przymusem. Według niej motywem determinującym lub formalnym, który jest fundamentem okoliczności podstępu, nie jest niesprawiedliwość lub brak wolności tego, kto został podstępnie zwiedziony, lecz błąd; osoba zwiedziona podstępem zgadza się pod wpływem błędu powstałego w intelekcie na skutek podstępu.

W dyskusji dotyczącej podstępu przy zawarciu małżeństwa jako *impedimentum deceptionis* lub *vitium consensus*, złożonego z elementów podstępu i błędu wynikającego z podstępu, podkreśla się specyficzną funkcję intencjonalności działania tak ze strony podmiotu aktywnego, jak i pasywnego. Odnośnie do podmiotu aktywnego podstępu, którym może być także osoba trzecia, należy podkreślić, iż wymaga się od niego *intentio decipiendi ed extorquendi consensusum*, aby w ten sposób zwieść drugą stronę do wyrażenia zgody małżeńskiej. Ocena intencjonalności autora podstępu podjętego *ad obtinendum consensusum matrimoniale*, prowadzi niektórych kanonistów do przyjęcia hipotezy, iż nieważność zgody małżeńskiej może być konsekwencją istnienia w podmiocie jedynie *dolus indirectus*. Jednak tego typu hipoteza jest nie do

pogodzenia z sensem własnym terminów zawartych w tekście prawnym dotyczącym błędu wynikającego z podstępu i z samą dynamiką *animus decipiendi* podstępu małżeńskiego.

Podwójne połączenie, znajdujące się w przepisie prawnym, między zachowaniem podstępnym – *intentionaliter* podmiotu aktywnego a błędem oraz udzieleniem zgody ze strony podmiotu pasywnego, jak i między błędem podmiotu pasywnego i jego zgodą małżeńską, ukazuje stan subiektywny i psychologiczny tego ostatniego w relacji do działania ze strony dopuszczającego się podstępu w celu uzyskania zgody małżeńskiej. Podstęp determinujący zgodę musi wprowadzić zawierającego małżeństwo w błąd determinujący wolę (*error causam dans*), jako że taki błąd musi być jedynym motywem prowadzącym do podjęcia decyzji, czyli zgody małżeńskiej. Tak więc, z woli ustawodawcy, podstęp może stanowić przyczynę nieważności zgody małżeńskiej, lecz tylko wtedy, gdy współlistnieją ze sobą wszystkie elementy zdeterminowane w kan. 1098.

Streścił Artur Miziński

MARIAN STASIAK

Lublin

DYLEMAT DEFENSORA: CHRONIĆ INSTYTUCJĘ MAŁŻEŃSTWA CZY DOBRO OSOBY

I. AKTUALNOŚĆ PROBLEMU

Kanoniczny proces małżeński wpisuje się w dzieje Kościoła. W jego instytucjach sądowych i normach proceduralnych przewija się stały ślad kontekstu społecznego i kulturalnego, w którym Kościół realizuje swoją misję zbawczą. W procesie tym ujawnia się w istocie wysiłek Kościoła dążącego do zachowania porządku opartego na prawie naturalnym w konfrontacji ze zmiennymi ideałami i wzorcami, które stosownie do ducha epoki, określają wizerunek osoby ludzkiej i kształt życia społecznego.

Wydaje się, iż prawo kościelne również poprzez swoje procedury sądowe spełnia w jakimś sensie funkcję profetyczną. W jego normach odnajdujemy nie tyle petryfikację zastanego układu prawno-społecznego (*ius sequitur vitae*), ile nade wszystko stałą determinację w realizacji tak fundamentalnych wartości, jak sprawiedliwość, prawda, miłosierdzie, a nade wszystko dobro duchowe wiernych – *salus animarum lex suprema*.

Kościół także poprzez swoje procedury sądowe pozostaje otwarty na różne systemy prawa i zdobycze kultury prawnej wielu epok i kręgów cywilizacyjnych, karmi i ubogaca się nimi, lecz strzeże zarazem swojej tożsamości chrześcijańskiej, opartej o fundamentalną prawdę o nadprzyrodzonym powołaniu człowieka. Kościół zastany porządek społeczno-prawny w jakiejś mierze oczyszcza i udoskonala, chroni przed wypaczeniami i pobudza do realizacji ideałów praw w ogóle. Spełnia przeto rolę światła i soli ewangelicznej.

Dla pewnego zilustrowania tych przemian wskazać można na przekształcenia, jakim podlegał jeden z zasadniczych urzędów w kościelnym procesie małżeńskim. Chodzi o urząd obrońcy węzła małżeńskiego. Został on ustanowiony przez papieża Benedykta XIV, jako remedium dla zaradzenia poważnym nadużyciom w trybunałach kościelnych i naprawy postępującej degradacji życia

kościelnego w XVIII w.¹ Urząd ten miał bronić nierozzerwalności węzła małżeńskiego niezależnie od stanowiska stron procesowych. Sięgnięcie po tak radykalne instrumentarium prawne, jak nowy urząd, o tak szerokich uprawnieniach, doprowadziło z czasem do przerostu procedur sądowych, którym zarzucano przesadny formalizm i skostnienie. Problem okazał się znacznie głębszy.

Prawodawca kościelny dążąc do zabezpieczenia środkami prawnymi instytucji małżeństwa, tracił zarazem z pola widzenia dobro osoby, ochronę jej praw, często lekcewał prawo do otrzymania, bez zbytecznej zwłoki, rozstrzygnięcia w wyroku sądowym.

Pojawiła się zatem w całej ostrości kwestia zachowania w procedurach sądowych właściwej równowagi w ocenie i zabezpieczeniu dobra instytucji małżeństwa z jednej strony, z drugiej zaś protekcji uprawnień osób oczekujących rozwiązania ich sytuacji małżeńskiej. Nie był to dylemat nowy, wywołany reformą procesu sądowego, wprowadzoną przez papieża Benedykta XIV. W całym bowiem rozwoju procedur sądowych dostrzega się wewnętrzne napięcie, które zmusza do poszukiwania właściwej równowagi między tymi wartościami, które jako istotne w wymiarze sprawiedliwości, winny angażować szczególną uwagę sędziego kościelnego.

Patrząc retrospekcyjnie na to zagadnienie, dostrzega się wyraźnie rodzaj prawidłowości wahadła. Wyraża się ono w tym, iż po okresie przesadnego sformalizowania procedur sądowych następował czas odchodzenia od ścisłego przestrzegania szczegółów proceduralnych na rzecz ochrony uprawnień podmiotowych osób toczących spór w sądzie.

W okresie poprzedzającym konstytucję *Dei Miseratione* papieża Benedykta XIV zauważa się, jak zwyczajny proces sądowy ulegał wyparciu z praktyki sądowej poprzez stworzenie możliwości korzystania z procedur uproszczonych, zwanych czasami procesem sumarycznym. Z kolei procedury te otwie-

¹ Urząd obrońcy Węzła Małżeńskiego doczekał się wielu opracowań. Monografie w języku polskim: S. Biskupski, *Obrońca węzła w kanonicznym procesie małżeńskim*, Łódź 1937; tenże, *Zagadnienie obrońcy Węzła Małżeńskiego*, Włocławek 1939. Zob. także: A. Petroni, *Benedykt XIV*, EK, t. II, kol. 223-224; *Osoba i działalność papieża Benedykta XIV*, w: *Historia Kościoła*, red. L. J. Rogier, R. Aubert, M. D. Knowles, t. IV, Warszawa 1987, s. 41-46; T. Pieronek, *Udział obrońcy węzła w procesie małżeńskim*, w: *Kościół i prawo*, t. VI, Lublin 1989, s. 91-93; J. Hejnie, *Ustawodawstwo Benedykta XIV odnoszące się do Kościoła w Polsce*, Lublin 1960, mps Bibl. KUL; M. Suchocki, *Ewolucja Urzędu Obrońcy Węzła Małżeńskiego w procesie małżeńskim*, Lublin 1999, mps Bibl. KUL. Z dzieł obcojęzycznych wskazać wypada: Ph. Pocock, *The defender of the matrimonial Bond*, London Canada 1934; J. L. Dolan, *The Defensor Vinculi*. *Canon Law Studien*, 85, Washington D. C. 1934; A. M. Bottoms, *The Defender of the Bond*, „The Jurist” 17(1957), s. 29-40; J. J. Burke, *The Defender of the Bond in the New Code*, „The Jurist” 45(1985), s. 210-229; R. A. Julien, *Considerations on the Function of the Defender of the Bond*, „The Jurist” 17(1957), s. 177-194; F. Gil de las Heras, *Las Impugnacion de la Sentencia por el Defensor del Vinculo en las Causas Matrimoniales*, „Ius canonicum” 21(1981), s. 277-307.

rały większe możliwości nadużyć, dla ich eliminacji podlegały dokładniejszemu zacieśnieniu i sformalizowaniu, nie zawsze licząc się z dobrem osób prowadzących spór przed trybunałem kościelnym.

Postanowienia konstytucji *Dei Miseratione*, a zwłaszcza ustanowienie urzędu obrońcy węzła małżeńskiego wywierają swój wpływ na procedury sądowe właściwie po dzień dzisiejszy. Wydaje się jednak, iż do szczytowego sformalizowania procesu małżeńskiego doszło w normach zawartych w instrukcji *Provida Mater* z 1936 r.²

Przestrzeganie w praktyce sądowej tak licznych przepisów, regulujących i kontrolujących pracę trybunałów kościelnych, spowodowało krytykę obowiązującego wówczas prawodawstwa sądowego. Widać było, z całą oczywistością, iż tak liczne i drobiazgowo normy proceduralne były skierowane na protekcję instytucji małżeństwa i jego nierozzerwalności, podczas gdy ochrona uprawnień osób biorących udział w procesie schodziła na dalszy plan. Przeciągające się przez miesiące i lata postępowanie przed trybunałem kościelnym mogło rodzić słuszne poczucie krzywdy u osób, które ceniły sobie spokój sumienia i życie sakramentalne. Występujące ostro symptomy rozchwiania się tej równowagi, na rzecz zabezpieczenia wartości instytucjonalnych małżeństwa, dostrzegali w swoich wypowiedziach kolejni papieże: Pius XII, Jan XXIII, Paweł VI i Jan Paweł II³.

W praktyce sądów kościelnych w niektórych krajach zaczęto zwracać baczniejszą uwagę na dobro duchowe wiernych i respektowanie w szerszym zakresie ich praw podmiotowych, niż na formalne przestrzeganie czystości proceduralnej procesu sądowego. Tendencja ta zyskała kształt prawny w normach wydanych *ad experimentum* dla Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej i Kanady⁴. W prawie powszechnym zaś została utrwalona w motu proprio *Causas Matrimoniales*⁵ oraz obowiązującym aktualnie Kodeksie Prawa Kanonicznego. Wspomniane tu tendencje odbiły się jak w zwierciadle w modyfikacjach, jakim podlegał urząd obrońcy węzła małżeńskiego. Wiele czynników, jak zmiana zakresu kompetencji tegoż urzędu, sposób realizacji posiadanych uprawnień, wreszcie osobowość i przygotowanie teologiczne i prawne samego defensora, rzutowało w istocie na właściwe rozłożenie akcentów tak w ochronie instytucji małżeństwa, jak też w poszanowaniu dobra osoby toczącej spór sądowy.

Nie wydaje się, aby z chwilą promulgacji Kodeksu Jana Pawła II znaleziono właściwe i ostateczne rozłożenie tych akcentów. Doświadczenie gromadzone w trybunałach kościelnych przez lata, które minęły od promulgacji Kodeksu

² Instrukcja *Provida Mater* z 15 sierpnia 1936 r., AAS 28(1936), s. 313-361.

³ Kwestię szerzej omawia punkt 4 tego opracowania.

⁴ Zob. Th. Green, *The American Procedural Norms – An Assessment*, „*Studia canonica*” 8(1974), s. 317-347.

⁵ Papież Paweł VI, Motu proprio *Causas Matrimoniales*, AAS 63(1971), s. 441-446.

Jana Pawła II w roku 1983, wydaje się wskazywać na słabnącą rolę obrońcy węzła małżeńskiego w stymulowaniu przebiegu procesów małżeńskich.

Dzisiejszy defensor zdradza objawy inercji, stracił bowiem, charakterystyczną dla poprzedniej kodyfikacji, należną mu aktywność oraz inwencję w wypełnianiu zadań wynikających z tego urzędu. Często jego podstawowa funkcja obrony trwałości małżeństwa sprowadza się do biernej akceptacji zgromadzonych środków dowodowych, pozostawiając ich ocenę rozeznaniu przez sędziego⁶.

Jak się wydaje, stoimy wobec nowego zadania, znanego zresztą z historii rozwoju procedur sądowych. Aktualna praktyka procesowa zdaje się bowiem wskazywać na potrzebę umocnienia pozycji obrońcy węzła małżeńskiego w relacji do pozostałych uczestników procesu małżeńskiego. Wiadomo, iż są oni zobowiązani do ochrony trwałości małżeństwa, winni zatem w tym celu wystrzegać się sytuacji, w których może wchodzić w grę podstęp czy też zła wola, winni ponadto demaskować przejawy ignorancji ze strony osób uczestniczących w procesie. Artystyka tych powinności nie pomniejsza w niczym konstytucyjnych zadań wynikających z urzędu obrońcy węzła.

Do natury tegoż urzędu należy bowiem czynić wszystko, aby w racjonalnym rozpoznaniu ukazywać argumenty przemawiające za ważnością zaskarżonego małżeństwa. Kłopotliwa inercja, którą dostrzega się ze strony niektórych obrońców węzła małżeńskiego, winna pobudzać do refleksji nad przyczynami tego stanu rzeczy w aktualnym sądownictwie kościelnym. Refleksja ta winna stanowić swego rodzaju wyzwanie dla tych, którzy w Kościele ponoszą odpowiedzialność za stanowienie prawa, i dla tych, którzy prawo stosują na forum sądowym.

Prześledzenie w zarysie głównych tendencji w historii kanonicznego procesu małżeńskiego ujętych w optyce przekształceń urzędu defensora, może okazać się przydatne wobec tych trudności, które pojawiają się dziś przed kościelnym wymiarem sprawiedliwości.

II. SPOJRZENIE RETROSPEKCYJNE

Pierwotne gminy chrześcijańskie organizowały swoje życie społeczne, opierając się na żywej wierze w Jezusa Chrystusa oraz nakazie miłości chrześcijań-

⁶ S. Paździor w artykule pt. *Sędziowska ocena uwag przedwyrokowych* (w: *Kościelne prawo procesowe. Materiały i Studia*, t. I, Lublin 1999, s. 46) wyprowadza niepokojące wnioski z analizy uwag przedwyrokowych obrońcy węzła: „Na skutek różnych czynników w wielu procesach obrońca węzła przechodzi »na pozycję« sędziego. Na skutek tego nie broni należycie trwałości małżeństwa, a ponadto dodaje sędziemu nowe obowiązki”.

skiej. Realizacja tegoż nakazu nie odbywała się jednak bez trudności w codziennym życiu. Przy ich rozwiązywaniu pierwsi chrześcijanie pamiętali z pewnością o poleceniu swego Mistrza, aby w sytuacjach konfliktowych przestrzegać zasady upomnienia braterskiego⁷. Polecenie to rzutowało na kształt przyszłych procedur sądowych.

Już przekaz apostołski zawiera opis wielu takich sytuacji konfliktowych. Św. Paweł stanowczo napiętnował jako nadużycie pozywanie chrześcijan przed sądy pogańskie⁸. Nakazał zarazem, aby rozstrzyganie sporów między nimi dokonywało się przed trybunałami chrześcijańskimi. Do spraw, które te sądy rozpatrywały, należały także sprawy małżeńskie⁹.

Nie znamy jednak bliższych szczegółów odnośnie do procedur, jakimi kierowały się te sądy¹⁰. Znana jest interwencja św. Pawła, który występuje w roli sędziego wobec ciężkich nadużyć w gminie korynckiej¹¹. Od początku utrwała się zasada, iż sprawy małżeńskie winny być rozpatrywane przez biskupa; przypadki zaś trudniejsze – podczas obrad biskupów na synodach diecezjalnych i prowincjonalnych. Można zatem przypuszczać, iż decyzje kolegalne stanowiły dostateczne zabezpieczenie tak dla instytucji małżeństwa chrześcijańskiego, jak też zapewniły ochronę uprawnień podmiotowych osób prowadzących spór sądowy.

Sądownictwo w Kościele w swojej fazie inicjalnej opierało się na najprostszych formalnościach. Wynikały one z konieczności zachowania wymogów prawa naturalnego i Bożego pozytywnego. Odwoływano się zatem niejednokrotnie do tekstów biblijnych Starego i Nowego Testamentu¹².

Kościelne procedury procesowe były kształtowane głównie przez wpływy prawa żydowskiego, poprzez przejście szeregu instytucji z prawa rzymskiego, a także z tradycji prawnej starogermańskiej. Nie sposób przeoczyć też rozwoju

⁷ Mt 18, 15-18: „Gdy brat twój zgrzeszy przeciwko tobie, idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię usłucha, pozyskasz swego brata. Jeśli cię nie usłucha, weź ze sobą jeszcze jednego albo dwóch, żeby na słowie dwóch albo trzech świadków oparła się cała sprawa”.

⁸ 1 Kor 6, 4-6: „Wy zaś, gdy macie sprawy doczesne do rozstrzygnięcia, sędziami waszymi czynicie ludzi za nic nie uważanych w Kościele. Mówię to, aby was zawstydzić. Bo czyż nie znajdzie się wśród was ktoś na tyle mądry, by mógł rozstrzygać spory między swymi braćmi?”

⁹ Fundamentalne znaczenie miały słowa Chrystusa Pana o nierozzerwalności małżeństwa: „Co Bóg złączył, człowiek niech nie rozdziela” (Mt 19, 6), oraz nauczanie św. Pawła w Liście do Efezjan 5, 25: „Mężowie miłujcie żony, jak i Chrystus umiłował Kościół i wydał zań samego siebie”.

¹⁰ Szerzej: B. Wilanowski, *Rozwój historyczny procesu kanonicznego*, t. I, Warszawa 1929, s. 16-24; J. Grzywacz, *Promotor Sprawiedliwości i jego udział w sprawach małżeńskich*, Lublin 1974, s. 61-62; W. Góralski, *Pierwotna dyscyplina Kościoła w sprawach małżeństwa*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 30(1983), z. 5, s. 73-88.

¹¹ 1 Kor 5, 3-5: „Ja zaś nieobecny wprowadzie ciałem, ale obecny duchem, już potępiłem, tak jakbym był wśród was, sprawę owego przestępstwa”.

¹² Zob. Wilanowski, *Rozwój*, s. 110-118; S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła Rzymskokatolickiego*, t. II, Olsztyn 1960, s. 26-29; A. Dzięga, *Kościelny proces ustny*, Lublin 1992, s. 11-16.

doktryny o małżeństwie chrześcijańskim, która wywierała z kolei wpływ na kształtowanie się określonych instytucji w prawie kanonicznym.

Początkowo sprawy małżeńskie dotyczyły dzisiejszych przeszkód pokrewieństwa i powinowactwa oraz spraw o niedopełnienie małżeństwa. Często starano się także o uzyskanie separacji. Na skutek rozwoju doktryny małżeńskiej zaczęto w jursprudencji wprowadzać nowe tytuły stanowiące podstawę do orzeczenia nieważności małżeństwa. W sprawach tych zaczęto uwzględniać stan osób, który poprzedzał zawarcie małżeństwa. Wymienić tu należy przyjęte święcenia kapłańskie oraz uroczyste śluby zakonne. Z pojawieniem się tych tytułów wzrasta liczba orzeczeń o nieważności małżeństwa, podejmowanych przez trybunały kościelne. Sytuację tę komplikował dodatkowo fakt, iż sądy nie stosowały jednolitej procedury procesowej¹³. Dopiero ożywienie zainteresowania prawem rzymskim, spowodowane odnalezieniem *Digestów Justyniana* (około 1070 r.), wpłynęło na bliższe określenie procedur sądowych w procesie kościelnym¹⁴. Z czasem procedury te zostały tak dalece sformalizowane, iż utrudniały przebieg procesów i stawały się uciążliwe z racji zbyt przewlekłego rozstrzygnięcia sporów.

Stąd też papież Aleksander III (1073-1085) i papież Innocenty III (1198-1216) zezwalali na wprowadzenie takich modyfikacji w zwykłej procedurze procesowej, które miały na celu wyeliminowanie zbytniego przedłużania procesów sądowych. Praktykę tę potwierdził papież Klemens V (1305-1314), czego przykładem jest jego konstytucja *Saepe contigit* z roku 1306. Zostały w niej określone te elementy, które można było usunąć ze zwykłego procesu sądowego bez uszczerbku dla wymiaru sprawiedliwości¹⁵. W tym procesie skróconym sędzia mógł rozpocząć postępowanie sądowe bez formalnego przyjęcia skargi powodowej na piśmie, mógł opuścić zawiązanie sporu, mógł skrócić terminy sądowe, nie było nawet wymagane formalne zakończenie sporu. Jak widać, sędzia prowadził całość procesu według własnego rozeznania.

W obawie jednak, aby zabiegi reformatorskie nie poszły zbyt daleko, papież Klemens V wyliczył wyraźnie te czynności sądowe, które w procesie musiały być przez sędziego zachowane. Pięć lat później ten sam papież wydał konstytucję *Dispendiosam*, w której udzielił ogólnego zezwolenia dla wszystkich trybunałów, określając w niej kategorie spraw, które miały być rozpatrywane w uproszczonym toku procesowym. Zniesiony został tym samym obo-

¹³ Papież Innocenty III wskazywał na brak zachowania procedur sądowych: „[...] taliter respondemus, quod, licet ordo iudicarius in aliis controversiis servandus, et in matrimonialibus causis non usqueque servetur” (c. 1, X, de lite non cont., II, 6).

¹⁴ C. A. Diacetis, *The Judgment of Formal Matrimonial Cases: Historical Reflections, Contemporary Developments, and Future Possibilities*, *Canon Law Studies*, 492, Washington, D. C. 1977, s. 59.

¹⁵ Biskupski (*Prawo*, s. 32-33) podaje w dosłownym brzmieniu treść konstytucji Klemensa V *Saepe contingit*.

wiązek zwracania się po dyspensę w sprawach, które były prowadzone według tak zwanego procesu klementyńskiego. Do spraw tych należały wybory, postulacje, prowizje, nadanie godności, urzędu, kanonii, prebendy, beneficjum, a także sprawy małżeńskie¹⁶.

W rezultacie tych zmian, w praktyce sądowej Kościoła istniały obok siebie dwa rodzaje procesu, określane jako proces zwyczajny i proces sumaryczny¹⁷. Proces zwyczajny jako bardziej skomplikowany wychodził z użycia. Z kolei proces skrócony z racji wielu uproszczeń prowadził do pewnych nadużyć w praktyce sądowej. Ówczesna jurysprudencja rozróżniała, na przykład, dowody pełne i częściowe. Dowody częściowe zestawiono nieomal matematycznie, aby zyskać dowód pełny, na podstawie którego sędzia wydawał wyrok. Źródłem nadużyć były także mierne kwalifikacje fachowe i niski poziom moralny sędziów kościelnych w tamtym okresie.

Sobór Trydencki dla zaradzenia tym nadużyciom postanowił, aby wybór osób na stanowiska sędziowskie był dokonywany na synodzie diecezjalnym¹⁸. Ponadto nazwiska tych kandydatów winny być przekazane do Stolicy Apostolskiej. Zgodnie z decyzją tegoż Soboru procesy małżeńskie w pierwszej instancji nie mogły przekroczyć dwóch lat¹⁹. Postanowienia te okazały się jednak niewystarczające i – jak to pokazała praktyka sądownicza – dla eliminacji poważnych nadużyć i błędów należało zdecydować się na reformy bardziej radykalne²⁰.

III. NARASTANIE TENDENCJI RESTRYKCYJNEJ W PROCESIE MAŁŻEŃSKIM

Kamieniem milowym w reformie procesu sądowego okazała się Konstytucja papieża Benedykta XIV *Dei Miseratione* z 3 grudnia 1741 r.²¹ Ustanawiała

¹⁶ Istotny fragment konstytucji *Dispendiosam* stanowi: „*Dispendiosam prorogationem litium [...] statuimus ut in causis electionibus [...] nec non super matrimoniis [...] procedi valeat de caetero simpliciter et de plano, ac sine strepitu iudicii et figura*” (c. 2, de iudiciis, II, 1, in Clem.; także: Biskupski, *Prawo*, s. 33).

¹⁷ Zob. c. 2, de iudiciis, II, 1, in Clem.

¹⁸ Wybór miał dotyczyć przynajmniej czterech osób. Zob. S. 25, c. 10 de ref.

¹⁹ Zob. S. 24, c. 20 de ref.; także S. 25, c. 10 de ref.

²⁰ Zdarzało się, iż w przypadku równoważnych argumentów sędzia wydawał wyrok korzystny po otrzymaniu pieniędzy; *Codex Iuris Canonici Fontes*, cura Emi Petri Card. Gasparri editi, 9 vols., Romae: Typis Polyglotis Vaticanis, 1923-1939, t. IV, 18 n. 734: „*Quando litigantes habent pro se opiniones aequae probabiles, potest iudex pecuniam accipere pro ferenda sententia in favorem unius prae alio*”.

²¹ Treść konstytucji *Dei Miseratione* zawarta jest w 15 artykułach. Zob. CIC Fontes, I, n. 318.

ona nie znany wcześniej urząd obrońcy węzła małżeńskiego. Miał on stanowić remedium na zaradzenie poważnym nadużyciom w praktyce sądów kościelnych i ogólnym rozkładzie życia religijno-moralnego w XVIII w.²² Przyczyn takiego stanu rzeczy było, jak zwykle, wiele. Prądy epoki Oświecenia, propagując ateizm, dokonywały spustoszenia w sumieniach wielu chrześcijan. Protagonści reformacji, jak Luter, Kalwin, Melancton zwalczali wprost sakramentalność małżeństwa, uznając je jedynie za umowę świecką, którą można rozwiązać. Rosnąca gwałtownie liczba wnoszonych spraw rozwodowych i rozbitych małżeństw była symptomem głębokiej degradacji ówczesnego społeczeństwa. Rozpad małżeństwa i rodziny w Polsce szlacheckiej był tak rozległy, iż doprowadził do skrajnego zagrożenia dla suwerenności i bytu państwowego²³.

Na mocy postanowień konstytucji *Dei Miseratione* biskup był zobowiązany powołać w każdej diecezji urząd obrońcy węzła małżeńskiego. Jego zadaniem było bronić wszelkimi środkami prawnymi ważności małżeństwa zaskarżonego na forum sądowym²⁴. W zamierzeniu prawodawcy miał on zarządzić jednemu z głównych braków ówczesnej procedury sądowej. Chodziło o eliminację nadużyć wynikłych z powodu uchylenia się od udziału w procesie strony pozwanej, która często za podstępłą ugodą rezygnowała z roszczeń na rzecz ważności małżeństwa²⁵.

Do zadań nowego urzędu obrońcy węzła małżeńskiego należał niezwykle ważny obowiązek obligatoryjnego zgłaszania apelacji do wyższej instancji od wyroków afirmatywnych w trybunale pierwszej instancji²⁶. Oznaczało to, iż dopiero po dwóch wyrokach afirmatywnych stronom wolno było wstępować w nowe związki małżeńskie. Dalsza apelacja od tych wyroków ocenianych jako niesprawiedliwe bądź też jako nieważne była pozostawiona rozważaniu obroń-

²² Nadużycia zaszły tak daleko, iż usiłowano zawrzeć nawet czwarte małżeństwo za życia poprzednich trzech małżonków: „[...] etiam indicata sunt exempla nonnullorum virorum, qui post primam, et secundam, ac tertiam, quam duxerant, uxorem, ob nimiam iudicium precipitantiam in nullitate matrimoniorum declaranda adhuc illis primis uxoribus superstitibus, ad quartas contrahendas nuptias devenerant et similiter foeminarum” (*Dei Miseratione*, art. 2 Fontes, I, n. 318).

²³ S. Biskupski uzasadnił tezę, że papież Benedykt XIV podjął reformę procesu małżeńskiego z uwagi na rozkład stosunków religijno-moralnych w Polsce przed rozbiorami. Zob. książka pt. *Obrońca węzła w kanonicznym procesie małżeńskim*, Łódź 1937. Podobnie sądzą: J. G. Hayward, *Christian Marriage*, Sheed and Ward, London 1948, s. 402; J. Noonan, *Power to Dissolve*, Cambridge, Massachusetts 1972, s. 125-126.

²⁴ *Dei Miseratione*, art. 5: „[...] constituimus, decernimus, ac iubemus, ut ab omnibus, et singulis Locorum Ordinariis in suis respective Diocesibus persone aliqua idonea eligatur, et si fieri potest ex Ecclesiastico coetu, iuris scientia pariter, et vitae probitate praedita, quae Matrimoniorum Defensor nominabitur” (*Fontes*, I, n. 318).

²⁵ *Dei Miseratione*, art. 1: „[...] subnascentes ex infernalis hostis astutia, et hominum malitia, abusus, quibus et animarum salutis pernicies, et sacramentis ecclesiae iniuria infertur, radicitus evellere” (*Fontes*, I, n. 318).

²⁶ *Dei Miseratione*, art. 8, *Fontes*, I, n. 318.

ców²⁷. Kolejne dokumenty kościelno-procesowe wzmacniały rozwój procedur sądowych i zarazem wpłynęły na wyodrębnienie się spraw małżeńskich z procesu zwyczajnego. Działo się tak za sprawą rosnącego znaczenia urzędu defensora w procesie małżeńskim. Na uwagę zasługuje instrukcja Kongregacji Soboru *Cum moneat* z 22 sierpnia 1840 r., która poleca przestrzeganie postanowień zawartych w konstytucji *Dei Miseratione* oraz określa szczegółowo tok postępowania dowodowego w procesach małżeńskich²⁸. obrońca węzła małżeńskiego w świetle tych norm stawał się jednym z najbardziej znaczących uczestników procesu małżeńskiego. Jego rola była tak ważna, iż pod rygorem nieważności prawodawca gwarantował jego udział w określonych czynnościach procesowych²⁹.

Tendencja ta podlegała dalszemu wzmocnieniu. Do punktu kulminacyjnego doszła w dyspozycjach Kodeksu Prawa Kanonicznego z roku 1917 oraz w treści instrukcji *Provida Mater* z 1936 r. Zadania obrońcy węzła małżeńskiego, szczegółowy zakres jego praw i obowiązków zostały określone z wielką dokładnością. Żadna istotna czynność procesowa nie mogła być podjęta bez udziału obrońcy węzła małżeńskiego. Zyskał on zatem pozycję uprzywilejowaną spośród innych uczestników procesu małżeńskiego. Świadczą o tym jego uprawnienia zawarte w treści kanonów 1968³⁰ i 1969³¹ KPK z roku 1917. Defensor dzięki tak licznym umocowaniom formalnym mógł podejmować te wszystkie czynności, które w jego przeświadczeniu służyły ochronie trwałości

²⁷ *Dei Miseratione*, art. 11, *Fontes*, I, n. 318.

²⁸ *Fontes*, IV, n. 4069.

²⁹ Instrukcja *Cum moneat*, art. 3: „Praeterea hic defensor Matrimonii citandus erit ad quaelibet acta, ne vitio nullitatis ipsa tabescant” (*Fontes*, V, 346, n. 4069).

³⁰ Kan. 1968 tak precyzuje istotne obowiązki obrońcy węzła:

„– Defensoris vinculi est:

1^o Examini partium, testium et peritorum adesse; exhibere iudici interrogatoria clausa et obsignata, in actu examinis a iudice aperienda, et partibus aut testibus proponenda; novas interrogationes, ab examine emergentes, iudici suggerere;

2^o Articulos a partibus propositos perpendere, eisque, quatenus opus sit, contradicere; documenta a partibus exhibita recognoscere;

3^o Animadversiones contra matrimonii nullitatem ac probationes pro validitate aut pro summatione matrimonii scribere et allegare, eaque omnia deducere, quae ad matrimonium tuendum utilia censuerit”.

³¹ Kan. 1969 wylicza istotne uprawnienia obrońcy węzła małżeńskiego:

„– Defensor vinculi ius esto:

1^o Semper et quolibet causae memento acta processus, etsi nondum publicati, invisere; novos terminos ad scripta perficienda flagitare, prudenti iudicis arbitrio prorogandos;

2^o De omnibus probationibus vel allegationibus ita certiozem fieri, ut contradicendi facultate uti possit;

3^o Petere ut alii testes inducantur vel iidem iterum examini subiiciantur, processu etiam absoluto vel publicato, novasque animadversiones edere;

4^o Exigere ut alia acta, quae ipse suggererit, conficiantur, nisi tribunali unanimi suffragio dissentiat”.

węzła małżeńskiego. Niemalże każdy akt sądowy, każda formalna decyzja podlegały jego inspekcji. Można było odnieść wrażenie, iż to obrońca węzła małżeńskiego stanowił dla prawodawcy rękojmię zabezpieczającą proces sądowy przed nadużyciami, przed groźbą podstępu, przed szkodami wynikającymi z ignorancji osób uczestniczących w procesie. Wystarczy zapoznać się z instrukcją *Provida Mater*, która zamieszcza wykaz sytuacji, w których obrońca węzła winien być konsultowany, zanim sąd podejmie decyzję³². Wykaz ten pozwala zorientować się, jak dalece zostały sformalizowane czynności sądu w procesach małżeńskich. Ogniskowały się one wokół zadań obrońcy węzła małżeńskiego. Tak znacząca i wpływowa rola defensora na przebieg procesu rodziła zarazem ryzyko nadużyć innego rodzaju.

Zdarzało się, iż obrońca węzła, motywowany rygoryzmem szczegółowych przepisów, powodował zbyt długie przeciąganie się procesów sądowych w sprawach małżeńskich. Mógł przy nastawieniu przesadnie skrupulatnym, z racji drobnych uchybień proceduralnych bądź technicznych, kwestionować niemalże każdą decyzję sądu. Bywało, iż obrońca węzła podawał w wątpliwość prawie każdy afirmatywny wyrok sądu, domagając się przedłożenia bardziej przekonujących go dowodów, ze szkodą dla pracy wykonanej przez cały skład sądu. Nie podważając w niczym doniosłej roli tegoż urzędu w przebiegu procesu małżeńskiego można, na kanwie ówczesnych procedur sądowych, pokusić się o kilka obserwacji krytycznych.

Ochrona nierozzerwalności małżeństwa i jego godności sakramentalnej należy do zadań wszystkich uczestników procesu małżeńskiego, choć oczywiście, z natury tegoż urzędu, odnosi się przede wszystkim do obrońcy węzła małżeńskiego. Nie może on jednak nawet z tak wzniosłych racji utrudniać przebiegu procesu, stwarzać przeszkody w dochodzeniu do prawdy obiektywnej, mnożyć czynności, które, choć jest do nich uprawniony, opóźniają w efekcie wydanie końcowego wyroku. Naleganie na rygorystyczne przestrzeganie wymogów formalnych nie może być wyrazem jego nadgorliwości urzędniczej, nosić znamion egzaltacji bądź wprost kaprysu w pełnionej funkcji. Domaganie się przez defensora przejrzystości w skrupulatnym wypełnianiu rygorów formalnych nie może przekształcać się w zachowania wpływające negatywnie na wymiar sprawiedliwości w Kościele.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na osobowe cechy urzędnika, któremu powierza się ten urząd. Jego udział w procesie małżeńskim winien być wolny od przejawów skrupułów, zbytniego zelotyzmu, bez śladów egzaltacji emocjonalnej tak w redagowanych pismach, jak też podejmowanych czynnościach procesowych. Obrońca węzła małżeńskiego nawet motywowany ra-

³² Instrukcja *Provida Mater* wylicza ponad 20 takich sytuacji, wśród których: art. 78, 3; art. 89, 1; art. 89, 2; art. 95, 2; art. 105, 2; art. 107, 1; art. 108; art. 115; art. 133; art. 135, 1; art. 140, 2; art. 141; art. 147, 3; art. 177, 2; art. 189, 1; art. 190, 1; art. 195; art. 201, 2; art. 217, 3; art. 238, 2.

cjami pełnionej funkcji nie może wzniecać tych niepokojów, które zakłócają prawidłowe prowadzenie procesu małżeńskiego i jego końcowe rozstrzygnięcie. Wydaje się, iż od obrońcy węzła małżeńskiego należy oczekiwać przede wszystkim sumiennego wykonywania przyjętych obowiązków.

IV. TENDENCJA DOCHODZENIA DO RYGORYZMU PROCESOWEGO

W reakcji na tak daleko posunięte sformalizowanie procedur sądowych musiał przyjść czas na ponowne ich przeanalizowanie i kolejną ich reformę. W zamiarze tym chodziło, aby chroniony był nie tylko instytucjonalny walor małżeństwa chrześcijańskiego, lecz także dobro stron prowadzących proces. Powstała zatem potrzeba przywrócenia równowagi przy ochronie sądowej tych podstawowych wartości, które wnoszą zawsze swoistego rodzaju napięcie przy podejmowaniu wyroków w sprawach małżeńskich. Wydawało się, iż dotychczasowe procedury były zorientowane głównie na ochronę trwałości węzła małżeńskiego, ze szkodą i podporządkowaniem dobra osób i ich uprawnień podmiotowych³³.

Jakkolwiek tendencja ta otwierała pole dla podstaw krytycznych, nie wyrażała jednakże deprecjacji dla samego urzędu obrońcy węzła małżeńskiego. Problem, jak wiadomo, miał korzenie znacznie głębsze. Tam, gdzie zostaje zachwiana równowaga w ochronie podstawowych wartości, gdzie faworyzuje się w procedurach sądowych instytucję małżeństwa, wyrok sądowy może okazać się niesprawiedliwością dla osób prowadzących spór przed sądem kościelnym.

W sytuacji, kiedy wyrok sądu kościelnego wywiera także skutki cywilne, zdarza się, iż strony chcąc uwolnić się od niefortunnej dla nich sytuacji małżeńskiej, zabiegają o korzystny dla siebie wyrok, ignorując doktrynalne i prawne stanowisko Kościoła o nierozzerwalności małżeństwa. W obawie, aby procedury sądowe nie były wykorzystywane podstępnie dla tego rodzaju zamierzeń, dostrzega się ze strony defensora pewną nieufność zarówno przy przejęciu skargi powodowej, jak też ocenie przedłożonych dowodów. Nie były to zapewne sytuacje epizodyczne, skoro Kongregacja Sakramentów wysłała list z datą 5 stycznia 1937 r. do wszystkich biskupów w sprawie eliminacji nadużyć, jakie zdarzały się w związku z wykonywaniem swojej roli przez niektórych obrońców węzła małżeńskiego³⁴.

³³ L. Orsy, *The Function of Ecclesial Decision: A Theological Evaluation of Marriage Tribunals*, „Concilium” 87(1973), s. 44.

³⁴ List miał charakter prywatny i wyjaśniał zadania obrońcy węzła małżeńskiego. Zob. Julien, *Consideration*, s. 176.

Papież Pius XII w przemówieniu do Roty Rzymskiej w roku 1944 zazna-
czył, iż obrońca wężła wypełniając zadanie swego urzędu, nie może rozmi-
jać się z podstawowym celem procesu, którym jest poszukiwanie prawdy obiek-
tywnej³⁵. Zdaniem tegoż papieża w interesie tej prawdy i dla zachowania
godności tegoż urzędu należy uznać, iż defensor uczynił wszystko dla obrony
wężła małżeńskiego, jeśli po wnikliwym, dogłębnym i sumiennym zbadaniu
dowodów złoży deklarację, iż nie znalazł rozumnych obiekcji przeciwko stro-
nom procesu. W imię prawdy nie należy, zdaniem papieża, zbyt komplikować
faktów i doszukiwać się sprzeczności tam, gdzie nikt inny ich nie
dostrzega,

Po pięciu latach, czyli w roku 1949, Kongregacja Sakramentów w liście
skierowanym do ordynariuszy i sędziów kościelnych wyraziła troskę z tego
powodu, iż obrońcy wężła małżeńskiego w wielu przypadkach przejawiali za-
chowania zbyt pasywne i powierzchowne w wypełnianiu swego urzędu³⁶. Nie
korzystali dostatecznie z możliwości powoływania świadków *ex officio*, co
zdaniem Kongregacji mogłoby pomóc w ustaleniu prawdy. Prawda bowiem
o faktach stanowi ostateczny i podstawowy cel wszystkich procesów sądowych.

Papież Jan XXIII wskazywał, iż poszukiwanie równowagi w ochronie tych
wartości, które są rozważane podczas procesu, winno motywować posługę
sędziów i obrońców wężła³⁷.

Wątek ten przewija się także w przemówieniu skierowanym do Roty Rzym-
skiej przez papieża Pawła VI w roku 1973³⁸. Myśl papieża skierowana jest na
ukazanie pastoralnego aspektu działalności sądowniczej Kościoła. Na uwagę
zasługuje ten fragment, w którym papież nie lekceważąc norm prawa, wskazuje
na potrzebę niesienia pomocy, okazania pociechy, przejawów postawy szacun-
ku wobec osób, które cierpią z powodu rozpadu małżeństwa.

Papież Jan Paweł II w przemówieniu do Roty Rzymskiej w 1982 r. zauważył
między innymi, iż defensor nie może za wszelką cenę podawać w wątpliwość
dobrze umotywowanej decyzji. Chroniąc trwałość wężła małżeńskiego, winien
mieć na uwadze ocalenie prawdy³⁹.

Treść przemówień papieskich stanowiła refleks tych zmian, którym podle-
gał w praktyce sądowniczej proces małżeński. W głosach krytycznych wskazy-
wano bowiem na konieczność uproszczenia bardzo sformalizowanych procedur

³⁵ Papież P i u s X I I , Przemówienie do Świętej Roty Rzymskiej z 2 października 1944 roku, AAS 36(1944), s. 281-290.

³⁶ B u r k e , *The Defender*, s. 212.

³⁷ Papież J a n X X I I I , Przemówienie do Świętej Roty Rzymskiej z 13 grudnia 1961 roku, AAS 53(1961), s. 817-820.

³⁸ Papież P a w e ł V I , Przemówienie do Świętej Roty Rzymskiej z 8 lutego 1973 roku, AAS 65(1973), s. 103.

³⁹ Papież J a n P a w e ł I I , Przemówienie do Świętej Roty Rzymskiej z 28 stycznia 1982 roku, „Osservatore Romano” 8.02.1982, s. 6-7.

sądowych. Oceniano te przepisy jako skostniałe, anachroniczne, protegujące argumentację za trwałością węzła małżeńskiego, w wielu szczegółach były trudne do zachowania, a ich dokładne wypełnienie uznawano za bezowocne tracenie czasu.

Sądy amerykańskie w latach siedemdziesiątych obecnego stulecia odeszły od rygorystycznego zachowywania procedur sądowych, motywując tę zmianę dobrem duchowym wiernych, którzy w trudnościach ich sytuacji małżeńskiej zwracali się o pomoc do sądów kościelnych⁴⁰. Podejście takie stało się jedną z głównych przyczyn ogromnego napływu spraw małżeńskich do trybunałów kościelnych.

Zdaniem hierarchów amerykańskich jedną z głównych przeszkód, która komplikowała procedury sądowe i wydłużała czas procesów, był wymóg obligatoryjnej apelacji od każdego wyroku afirmatywnego. Apelację wnosił obrońca węzła małżeńskiego nawet w tych przypadkach, kiedy brak było rozumnych argumentów podważających orzeczenie nieważności małżeństwa. W takich przypadkach wymóg apelacji wydawał się zbyteczny i uznany za czystą formalność⁴¹.

Spośród norm amerykańskich aprobowanych w roku 1970 *ad experimentum* na okres trzech lat na uwagę zasługuje norma 23. Zezwala się w niej na dyspensowanie od apelacji od wyroku afirmatywnego, jeśli zdaniem ordynariusza i obrońcy węzła małżeńskiego sprawiedliwość i prawda zostały dostatecznie zabezpieczone w trybunale pierwszej instancji⁴².

Pomimo wysiłków, aby w sądach amerykańskich stan ten utrzymać, rola obrońcy uległa zasadniczej zmianie. Na mocy normy VIII n. 1 zawartej w motu proprio *Causas Matrimoniales* przywrócono wymóg, aby defensor apelował od każdego wyroku afirmatywnego zapadłego w pierwszej instancji⁴³. Wprowadzenie tego obowiązku zrodziło rozbieżność stanowisk pomiędzy trybunałami amerykańskimi a Stolicą Apostolską. Stan ten trwał do czasu promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II w roku 1983.

⁴⁰ Green, *The American Procedural Norms*, s. 341.

⁴¹ Discetis, *The Judgment of Formal Matrimonial Cases*, s. 195.

⁴² T. Pieronek szczegółowo omawia poszczególne normy oraz zamieszcza ich tekst w języku angielskim. Zob. *Normy postępowania w sprawach małżeńskich wydane przez Stolicę Apostolską dla diecezji Stanów Zjednoczonych*, „Prawo Kanoniczne” 16(1973), s. 177-204. Norma 23 brzmi: „W innych wyjątkowych wypadkach, kiedy według osądu obrońcy węzła i jego ordynariusza, apelacja przeciwko pozytywnej decyzji byłaby bezspornie zbyteczna, sam ordynariusz może prosić Konferencję Episkopatu, aby tak w poszczególnych wypadkach obrońca węzła został dyspensowany od obowiązku apelacji, tak aby wyrok pierwszej instancji mógł być natychmiast wykonany” (tamże, s. 198). Zob. także: Green, *The American Procedural Norms*, s. 345.

⁴³ Papież Paweł VI, Motu proprio *Causas Matrimoniales* z 28 marca 1971 roku, AAS 63(1971), s. 441.

V. KODEKS PRAWA KANONICZNEGO Z 1983 R. – POSZUKIWANIE RÓWNOWAGI

Kodeks papieża Jana Pawła II stanowi kolejny, ważki etap w procesie przekształceń kościelnych procedur sądowych. W poszukiwaniu równowagi pomiędzy protekcją instytucji małżeństwa a zarazem respektowaniem praw osobowych odchodzi się w nim od ducha rygoryzmu i skomplikowanych wymogów formalnych poprzedniej kodyfikacji. Określa się w nim na nowo urząd obrońcy węzła małżeńskiego, który w stosunku do uprzednich regulacji został oczyszczony z ciężącego na nim formalizmu i uwolniony z wielu rygorów proceduralnych.

Aktualnie obowiązujący Kodeks znacznie rozszerza kryteria dotyczące wyboru osoby na urząd obrońcy węzła małżeńskiego. Kodeks z roku 1917 wymagał, aby defensorem była osoba duchowna, obecnie zaś nie ma tego ograniczenia. Urząd ten może sprawować także osoba świecka, bez względu na płeć, zarówno kobieta jak i mężczyzna⁴⁴. Modyfikacjom uległ także wymóg posiadanych kwalifikacji akademickich. Poprzednio wymagany był doktorat z prawa kanonicznego bądź biegłość w prawie. Aktualna kodyfikacja nadal daje preferencje dla doktoratu, lecz zarazem zadowala się wymogiem licencjatu z prawa kanonicznego⁴⁵. Wspomniana natomiast biegłość w prawie nie jest obecnie brana pod uwagę. Został zatem obniżony wymóg stopni akademickich, lecz zarazem potraktowany jako konieczny do objęcia tegoż urzędu.

Wydaje się, iż obecny Kodeks daje biskupowi większy zakres swobody w powołaniu i odwołaniu obrońcy węzła. Nie cieszy się on taką stabilnością urzędu, jak sędziowie bądź wikariusze sądowi, którzy są powoływani na czas nieokreślony i nie mogą być odwołani z wyjątkiem słusznej i poważnej przyczyny⁴⁶. Do odwołania defensora mianowanego na czas nieokreślony wystarcza jedynie słuszna przyczyna⁴⁷. Aktualny Kodeks zachowuje bez zmian zasadnicze zadanie obrońcy węzła małżeńskiego. Jednakże w kan. 1432 dodaje znaczące słowo „rationabiliter”, które wskazuje, iż prawodawca nie oczekuje od defensora, aby ten bronił ważności małżeństwa za wszelką cenę⁴⁸. Jego sprzeciw wobec wyroku afirmatywnego winien być bowiem racjonalny.

⁴⁴ Kan. 1435: „Episcopi est promotorem iustitiae et vinculi defensorem nominare, qui sint clerici vel laici”.

⁴⁵ Kan. 1435: „[...] in iure canonico doctores vel licentiatii”.

⁴⁶ Kan. 1422: „Vicarius iudicialis, Vicarii iudiciales adiuncti et ceteri iudices nominantur ad definitum tempus, firmo praescripti can. 1420 § 5, nec removeri possunt nisi ex legitima gravique causa”.

⁴⁷ Kan. 1436 § 2: „Promotor et defensor constitui possunt tum ad universitatem causarum tum ad singulas causas; possunt autem ab Episcopo, iusta de causa removeri”.

⁴⁸ Kan. 1432: „[...] constituatur in dioecesi defensor vinculi, qui officio tenetur proponendi et exponendi omnia quae rationabiliter adduci possint adversus nullitatem vel solutionem”.

Znacznemu uproszczeniu uległy wymogi proceduralne stawiane obrońcy przy wypełnianiu jego zadań. Pozostawiają one większą swobodę dla obrońcy w podejmowaniu przez niego aktywności procesowej. Jako jego prawo określa się jego obecność podczas przesłuchania stron, świadków i biegłych⁴⁹. Może zapoznawać się z treścią akt i dokumentów w sprawie, nie wymaga się, aby obrońca zadawał dodatkowe pytania podczas przesłuchań⁵⁰.

Rezygnuje się ponadto z wymogu, aby sąd apelacyjny konsultował się z obrońcą w sprawie rekursu przeciwko odrzuceniu skargi. Stanowi to zapewne jakieś utrudnienie dla zbyt gorliwych obrońców, którzy już w fazie inicjalnej procesu usiłują czynić wszystko, aby zapobiec orzeczeniu nieważności małżeństwa.

Dostrzega się, iż obecny Kodeks odchodzi od zbytniego rygoryzmu, stwierdza się w nim bowiem, że nie zachodzi nieważność czynności procesowych, ilekroć sędzia miał możliwość zapoznania się z nimi, przeglądając akta⁵¹.

Jak widać, defensor ma obecnie znaczną swobodę w wykonywaniu przyznanych mu uprawnień. To jeden z przejawów odchodzenia od formalizmu krytykowanego w poprzednim Kodeksie. Aktualne normy kodeksowe nie tylko upraszczają, lecz wprost opuszczają niektóre elementy procedury sądowej, tak rygorystycznie wymagane w poprzednim Kodeksie⁵². Nie wzmiankuje się między innymi o prawie obrońcy do domagania się dłuższego okresu na przedłożenie swojej obrony, o żądaniu przesłuchania nowych świadków, o domaganiu się dołączenia nowych akt do sprawy.

Nowego kształtu nabrały relacje między obrońcą wężła a adwokatem. Obrońca wężła realizuje swoje zadanie poprzez siłę argumentacji, którą przedkłada w obronie nierozzerwalności małżeństwa, podobnie jak adwokat wywodami swoimi opowiada się za jego nieważnością⁵³. Niektóre normy kodeksowe zdają się redukować, w pewnym sensie, rolę obrońcy w procesie małżeńskim. Przykładem może służyć wymóg, który ogranicza czas niezbędny do wysłuchania obrońcy, zanim sędzia podejmie wyrok.

⁴⁹ Kan. 1678 § 1: „Defensori vinculi, partium patronis et, si in iudicio sint, etiam promotori iustitiae ius est:

1° examini partium, testium et paritorum adesse, salvo praescripto can. 1559;

2° acta iudicialia, etsi nondum publicata, invisere et documenta a partibus producta recognoscere”.

⁵⁰ Kodeks z 1917 r., kan. 1968.

⁵¹ Kan. 1433: „In causis in quibus promotoris iustitiae aut defensoris vinculi praesentia requiritur, iis non citatis, acta irrita sunt, nisi ipsi, etsi non citati, revera interfuerint, aut saltem ante sententiam actis inspectis, munere suo fungi potuerint”.

⁵² Por. kan. 1793 Kodeksu z 1917 r. i kan. 1575 Kodeksu z 1983 r.

⁵³ Szerzej: R. Sobański, *Udział adwokata w procesie o nieważność małżeństwa*, „Ius matrimoniale” 8(1997), t. 2, s. 131-134. Istotę zagadnienia autor ten zawarł w zdaniu: „Obrońca wężła i adwokat stoją na odmiennych pozycjach wyjściowych, jeden pro vinculo, drugi pro nullitate, ale obydwaj salva semper veritate” (tamże, s. 131-132).

Z analizy tych przepisów można wysnuć wniosek, iż rzeczywista zmiana urzędu defensora nie ogranicza się do redukcji zakresu jego uprawnień. Zmiany te wyrażają znacznie głębszy zamysł prawodawcy, który odchodzi od sterowania przebiegiem procesu za pomocą wielu rygorystycznie egzekwowanych przepisów. Obecnie ich zachowanie pozostawia się roztropności i uznaniu obrońcy wężła. Prawodawca kościelny okazuje obrońcy wężła, podobnie jak sędziemu, znacznie większe zaufanie przy wymiarze sprawiedliwości. Pozostaje nienaruszony obowiązek apelacji, trybunał apelacyjny ma obowiązek zapoznania się z uwagami obrońcy wężła, zanim podejmie decyzję co do dalszego toku postępowania⁵⁴.

Obrońca winien czuwać, aby sąd respektował uprawnienia strony pozwanej podczas procesu. Zdarzało się, iż sąd dla rozwiązania pewnych trudności ze strony pozwanego ustanawiał kuratora. Decyzja ta wykluczała pozwanego z udziału w procesie i narażała tym samym na szwank jego podstawowe prawo do obrony⁵⁵. Tymczasem strona pozwana winna mieć udział w procesie i wnieść swój wkład w poszukiwanie prawdy obiektywnej. Wyrok bowiem w sprawach małżeńskich dotyczy bezpośrednio strony pozwanej.

Przedstawione zostały ważniejsze zmiany dotyczące urzędu obrońcy wężła małżeńskiego, które wprowadził Kodeks Jana Pawła II. Kodeks ten zreformował wiele poprzednich wymogów formalnych, a niektóre kwestie szczegółowe zupełnie pominął. Obrońcy wężła został dany większy zakres swobody w rozznaniu tych elementów procesowych, które uzna sam za ważne w rozstrzygnięciu sprawy, i na nich winien głównie skupić swoją uwagę. On zarazem w jakiejś mierze ponosi odpowiedzialność za końcowy wyrok⁵⁶. Mówiąc krócej: sam obrońca wybiera drogę, na której może najlepiej wypełnić podjęty urząd.

VI. WNIOSKI KOŃCOWE

Wiadomo, iż wypełnienie obowiązków przez obrońcę wężła małżeńskiego wymaga od niego wielu zabiegów, czasu i poświęcenia. W ich wypełnieniu nie może on jednak ulegać bezzasadnym skrupułom i niepokoalnym wątpliwościom. W szczególności winien zwracać uwagę na te czynności w postępowaniu

⁵⁴ Kan. 1682 § 2: „[...] tribunal appellationis, perpensis animadversionibus defensoris vinculi et, si quae sint, etiam partium, suo decreto vel decisionem continenter confirmet vel ad ordinarium examen novi gradus causam admittat”.

⁵⁵ R. M. McGuckin, *The Respondent's Rights in a Matrimonial Nullity Case*, „Studia canonica” 18(1984), s. 461.

⁵⁶ Należy jednak pamiętać, iż obrońca w realizacji swojej roli nie może wkraczać w kompetencje sędziego, który ponosi odpowiedzialność za cały przebieg procesu i za końcowy wyrok.

procesowym, które decydują o ważności procesu. obrońca węzła z powodu zbytnej gorliwości nie może utrudniać, lecz przeciwnie, okazywać konstruktywną pomoc w postępowaniu sądowym. Winien współpracować w pokonywaniu tych trudności, które w trakcie procesu komplikują dotarcie do prawdy obiektywnej. Ponosi on szczególną odpowiedzialność przy ocenie dowodów, które zostały zebrane w toku procesu. Może okazać zatem istotną pomoc sędziemu, przedstawiając mu dobrze umotywowaną argumentację. Wiąże się to ze zwiększeniem obowiązków sędziego, gdyż winien on odpowiedzieć na zarzuty podnoszone przez obrońcę. Nie należy jednak zapomnieć, iż wysiłek ten zaowocuje jak najlepiej umotywowanym wyrokiem. Gdyby okazało się, iż obrońca węzła nie ma nic do powiedzenia przeciwko roszczeniu o orzeczenie nieważności małżeństwa, należałoby rozważyć, czy wypełnia on należycie przyjęte obowiązki.

Jak wspomniano, obrońca węzła winien wpływać na łagodzenie napięć, jakie z natury rzeczy powstają podczas rozwiązywania konfliktów na forum sądowym. On bowiem rozważa wszystkie istotne decyzje podejmowane w trakcie procesu sądowego. Nie może on jednak tego czynić z przesadną wnikliwością, bez rozróżniania tych obiekcji, które nie mają istotnego wpływu na wynik procesu. Gdyby nie dostrzegał tych różnic, powodowałby w rezultacie niekończące się dyskusje i spory. Nie powinien wzniesać konfliktów, lecz je łagodzić, nie przeciągając bezużytecznie zakończenia samego procesu.

Urząd obrońcy bywa spostrzegany jako znaczne utrudnienie w sprawnym przeprowadzeniu postępowania dowodowego. Zdarza się, iż z racji wypełniania swoich obowiązków przeciwstawia się on orzeczeniu nieważności małżeństwa także w tych sprawach, w których za wyrokiem afirmatywnym przemawiałyby racje duszpasterskie i skomplikowana sytuacja życiowa małżonków. obrońca węzła winien się także liczyć z konsekwencjami wyroków negatywnych, które mogą okazać się tak bolesne i dramatyczne, iż w krańcowych przypadkach małżonkowie zawiedzeni wyrokiem sądu mogą ignorować decyzje władzy kościelnej, a nawet z Kościoła wystąpić.

Obowiązek apelacji od wyroku afirmatywnego pierwszej instancji bywa odbierany jako rodzaj nieufności przejawianej w domaganiu się kontroli procedur sądowych przez trybunał apelacyjny. Wnosząc apelację, defensor naraża się w jakimś sensie współpracującym z nim członkom trybunału kościelnego. Sami zaś zainteresowani otrzymaniem wyroku traktują apelację za zbyteczne utrudnienie formalne, które dodatkowo komplikuje ich sytuację życiową.

obrońca węzła małżeńskiego wywiera także swój wpływ w tak delikatnej sprawie, jaką jest określenie pewności moralnej, która jest wymagana do orzeczenia nieważności małżeństwa przez sędziego⁵⁷.

⁵⁷ Kan. 1608 § 1: „Ad pronuntiationem cuiuslibet sententiae requiritur in iudicis animo moralis certitudo circa rem sententia definiendam”.

Pomimo wskazanych tutaj napięć, jakie mogą rodzić się z racji wykonywania przez defensora swoich obowiązków, podkreślić należy, iż jego udział jest niezbędny i służy wykryciu prawdy obiektywnej, a zatem gwarantuje należyty wymiar sprawiedliwości. Dla tych racji wydaje się, iż osoba piastująca urząd obrońcy węzła małżeńskiego winna syntetyzować w sobie fachowe przygotowanie zawodowe potwierdzone posiadanym dyplomem akademickim, połączone ze znajomością realiów życia, roztropnością i bogatym doświadczeniem, umiłowaniem porządku prawnego Kościoła, którego jest rzecznikiem i wykonawcą.

W świetle aktualnych norm procesowych okazuje się oczywiste, iż urząd obrońcy jest ukierunkowany solidarnie z innymi urzędami w trybunale kościelnym na obronę instytucjonalnych wartości małżeństwa osób ochrzczonych. Nie oznacza to w niczym pomniejszenia roli tegoż urzędu w procesie sądowym. Konstytucyjne zadania tegoż urzędu są stale aktualne. Ponadto zawsze powinno go cechować umiłowanie sprawiedliwości, wierność literze prawa, a zarazem wrażliwość na wszelkie przejawy naruszenia praw podmiotowych małżonków szukających rozwiązania ich sytuacji konfliktowej na forum trybunału kościelnego. Okres po wprowadzeniu w życie Kodeksu Prawa Kanonicznego papieża Jana Pawła II potwierdza na obszarze sądownictwa kościelnego słuszność wprowadzonych zmian i ich przydatność w usprawnieniu pracy w trybunałach kościelnych. Zaslugę w tym ma także zmodyfikowany urząd obrońcy węzła małżeńskiego.

Wskazane zalety zmian wprowadzonych w normach procesowych nie przesłaniają pewnych braków w praktycznym funkcjonowaniu sądów kościelnych. Niepokój budzą te objawy, w których odsłania się rodzaj inercji w funkcjonowaniu urzędu obrońcy węzła małżeńskiego⁵⁸. Zdarza się, iż ogranicza on swój udział w procesie do przedstawienia argumentacji zbyt ogólnikowych i pobieżnych, czasami zupełnie rezygnuje z zajęcia swego stanowiska zdając się na decyzję sędziego. Nie spełnia on zatem zadań wynikających z natury jego urzędu⁵⁹.

Jak zawsze, należy wystrzegać się przesady, o czym było wspomniane wielokrotnie. Miarą skuteczności tegoż urzędu nie może być przecież liczba negatywnych wyroków sądowych. Być może, należy rozważyć potrzebę wpro-

⁵⁸ A. Dzięga w artykule pt. *Zadania procesowe Obrońcy Węzła Małżeńskiego* (w: *Kościelne prawo procesowe. Materiały i Studia*, t. II, Lublin 1999, s. 35) słusznie zaznacza, iż: „Obrońca nie powinien bowiem wyłącznie czekać na czyjąś aktywność, a potem ją jedynie kontrolować, to on winien proponować wszystko, co można roztropnie wskazać przeciwko nieważności małżeństwa”.

⁵⁹ W przemówieniu z 25 stycznia 1988 r. papież Jan Paweł II przypomina, iż obrońcy węzła są zobowiązani, a nie tylko mają prawem dozwoloną możliwość, do wypełnienia swojego zadania w sposób poważny i odpowiedzialny. Zob. AAS 80(1988), s. 1180: „Mi sento il dovere di ricordare che il difensore del vincolo »tenetur« e cioè ha l'obbligo – non la semplice facoltà – di svolgere con Serietà il suo compito specifico”.

wadzenia niezbędnych korekt także w wymiarze normatywnym. Dzisiaj trudno wskazać, w jakim kierunku pójdą przekształcenia tego urzędu w przyszłości. Podpowie samo życie. Prawo – jak wiadomo – usiłuje aktualną sytuację petryfikować, uczynić elementem stałym, życie zaś, w jego wielorakich przejawach, zastane struktury rozsadza i przekształca.

THE DEFENSOR'S DILEMMA: TO PROTECT THE INSTITUTION OF MARRIAGE OR THE GOOD OF THE PERSON

Summary

Being faithful to the order of Christ, the Church has always defended the indissolubility of marriage. She has tended to consider the cases of Christian marriages in church courts. Those courts were regulated by processual procedures whose development was influenced by: the Jewish, Roman and Old German law. One can notice in the historical development of legal proceedings, until now, two tendencies. One of them, for the protection of the indissolubility of marriage, tended to formalize legal proceedings. The other one resigned from a abidance scrupulous by the rigours of the law in order to better safeguard the protection of the rights of the persons who have a lawsuit. The office of the defender of a marital bond and its successive transformations well illustrate these two tendencies.

The current Code of Canon Law as regards the norms of church lawsuits seems to search for compromise in the case of the two tendencies. Generally, the reform which the new Code introduced was assessed positively. The inertia and passiveness of the office of the defensor of marital bond arouse concern. It seems that for these reasons one needs a new initiative tending to reform some regulations of the canonical marital process.

Translated by Jan Kłós

BRONISŁAW WENANTY ZUBERT
Lublin–Katowice

SACRAMENTALE SIGILLUM INVIO LABILE EST

Pojęcie osoby ludzkiej, jej godności i wolności, jest specyficzne dla chrześcijańskiej myśli filozoficznej i teologicznej¹. W centrum zainteresowania Kościoła jest człowiek, w całym sakralnym wymiarze swojej egzystencji i osobowości. Prawo kościelne zajmuje się człowiekiem przede wszystkim jako podmiotem praw i obowiązków. Podmiotem w tym rozumieniu, czyli osobą w Kościele, staje się człowiek przez przyjęcie sakramentu chrztu (zob. kan. 96)². Wszyscy ochrzczeni pod względem godności ludzkiej i chrześcijańskiej są sobie równi (por. kan. 208). Kościół, który zwłaszcza w ostatnich dziesiątkach lat stał się obrońcą praw człowieka zakorzenionych w jego godności, uznaje również w swoim własnym porządku prawnym subiektywne prawa wszystkich wiernych, wynikające „z odrodzenia w Chrystusie”³.

Ochronie godności człowieka odrodzonego służy szereg norm prawa kanonicznego. Spośród nich do fundamentalnych zalicza się bezwzględny nakaz zachowania tajemnicy i sekretu spowiedzi świętej. Każdy penitent ma nienaruszalne prawo do tego, aby jego najbardziej intymne wyznanie pozostało bezwzględną tajemnicą. Jest to uprawnienie szczegółowe w kontekście ogólnego

¹ Por. A. Grillmeier, *Person. II. Theol. Wortverwendung*, LThK VIII, Freiburg i. Br. 1963, kol. 290-292; Kard. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 11-17; L. Kuc, A. Zuberbier, *Człowiek. III. Interpretacja. C. w aspekcie teologicznym*, EK III, kol. 917-920; W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 55-72; M. A. Krąpiec, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, wyd. 2, Lublin 1986, s. 363-389.

² R. Sobański, *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1979, s. 99-124; B. W. Zubert, *Chrzest – podstawą nowej osobowości prawnej*, w: *Homo medians*, t. X, Lublin 1992, s. 142-144; F. Pototschnig, *Rechtspersönlichkeit und rechtserhebliches Geschehen*, w: *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*, 2. Aufl., Hg. J. Listl, H. Schmitz (dalej cyt.: HBKR), Regensburg 1999, s. 136-139.

³ R. Ahlers, *Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen*, HBKR, s. 220-223; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II, *Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1986, s. 28-34. Zagadnienie praw i obowiązków wiernych w Kościele doczekało się już w kanonistyce licznych opracowań. Ich zestaw podaje np. H. J. F. Reinhardt, Buch II, *Das Volk Gottes*, Teil I, *Die Christgläubigen*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Hg. K. Lüdicke (dalej cyt.: MK), Essen 1985 nn. Literaturverzeichnis vor 204/1-6.

prawa wiernych do dobrego imienia i ochrony własnej intymności (zob. kan. 220). Kapłan wypełniając sakramentalną posługę uświęcania, poznaje częstokroć najbardziej osobiste sprawy drugiego człowieka, wnika niejako w „jądro” jego intymności. Tego zakresu wewnętrznego prawo kościelne zawsze broniło wszelkimi dostępnymi środkami. Ochrony dobrego imienia domaga się również sama świętość sakramentu pokuty, wiarygodność kościelnego przepowiadania i posługi, zwłaszcza tych, którzy zajmują w Kościele jakiś urząd⁴. Prawo do dobrego imienia ma charakter względny, nie wolno go bowiem naruszać „bezprawnie”, natomiast prawo do ochrony własnej intymności jest bezwzględne – nie dopuszcza jakichkolwiek wyjątków. Absolutny jest także obowiązek zachowania tajemnicy i sekretu spowiedzi. Prawo kościelne wykracza w tym względzie poza zakres tego, co również w odniesieniu do duszpasterstwa można określić mianem „tajemnicy zawodowej”, gdyż zakazuje komukolwiek naruszać prawo każdego do własnej intymności⁵. Identyczny jest też zakres obowiązywalności tajemnicy i sekretu spowiedzi.

W artykule problematyka tajemnicy i sekretu spowiedzi zostanie omówiona w następującej sekwencji merytorycznej: I. Uwagi historyczne. II. Obowiązek zachowania tajemnicy i sekretu spowiedzi: 1. Podmiot tajemnicy sakramentalnej. 2. Przedmiot tajemnicy sakramentalnej. 3. Sposób zachowania tajemnicy. 4. Natura prawna zobowiązania do zachowania tajemnicy i sekretu. III. Ochrona prawna tajemnicy i sekretu spowiedzi: 1. Ochrona tajemnicy sakramentalnej. 2. Ochrona sekretu. IV. Zakaz korzystania z wiadomości zaczerpniętych ze spowiedzi.

I. UWAGI HISTORYCZNE⁶

Przepisy prawa kanonicznego chroniące tajemnicę spowiedzi świętej mają długą tradycję legislacyjną. Dlatego też zanim zostanie ukazany aktualny stan prawa w interesującej nas materii, warto poznać – oczywiście niezwykle syntetycznie – jego historię⁷.

⁴ Zob. Ahlers, *Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen*, HBKR, s. 230; Reinhardt, MK, can. 220/1-3.

⁵ Reinhardt, MK, can. 220/2-3.

⁶ W opracowaniach monograficznych zwykle bardzo krytycznie oceniam sensowność takich „uwag historycznych”. Sądzę jednak, iż w tym artykule, bardzo syntetycznie ujmującym problem prawnej ochrony tajemnicy i sekretu spowiedzi, są one wskazane i „wybacalne”, albowiem mogą stanowić skromną zachętę do poważnego zainteresowania się wnikliwym opracowaniem historii tego zagadnienia. Podobną metodę stosował również R. Weigand, znakomity historyk średnio-wiecznego prawa kanonicznego, w swoich artykułach do HBKR.

⁷ Do opracowania zarysu historycznego ochrony tajemnicy spowiedzi wykorzystałem następujące monografie: K. Kociński, *Naruszenie tajemnicy spowiedzi w prawie karnym kanonicznym i świeckim. Studium historyczno-prawne*, KUL, Lublin 1971 (mps Biblioteki Głównej KUL);

W Kościele pierwotnym praktykowano niekiedy publiczne wyznanie grzechów i publiczną pokutę, co – zdaniem F. X. Wernza⁸ – tłumaczy brak przepisów karnych za naruszenie tajemnicy spowiedzi, a także nieistnienie pozytywnego nakazu jej zachowania. Pierwsze wzmianki o konieczności zachowania milczenia co do przyjętego wyznania grzechów znajdujemy w III i IV w. u pisarzy chrześcijańskich, np.: syryjskiego Ojca Kościoła – Afrahata, bizantyjskiego historyka Kościoła – H. Sozomenosa, jak również u Tertuliana, Bazylego i Chryzostoma. Ich wypowiedzi znamionuje troska o dobre imię penitenta i ochronę przed ingerencją władzy świeckiej, wymierzającej surowe kary za niektóre czyny amoralne (np. niewierność małżeńską)⁹. Za pierwszą normę prawa partykularnego w przedmiocie zachowania tajemnicy spowiedzi uważa się postanowienie XVII synodu kartagińskiego (419)¹⁰. W obronie tej tajemnicy wystąpił również papież Leon Wielki (461), wydając pierwszy dekret w tej sprawie¹¹.

Od VII w. wyznanie grzechów było niemal powszechnie objęte obowiązkiem zachowania tajemnicy przez spowiedników¹². Za naruszenie tej tajemnicy groziła kapłanowi podwójna kara: złożenie z urzędu i dożywotnie wygnanie¹³. W Zbiorze Anzelma z Lukki (1085) znajdujemy wyraźny i bezwzględny zakaz ujawniania przez spowiednika wyznanych grzechów. Nie wolno mu było tego czynić nawet dla dobra penitenta czy w celu zapobieżenia nieszczęściu¹⁴. Sankcje karne za naruszenie tego zakazu były identyczne jak wyżej. Ta norma prawna w nieco zmienionej formie została włączona do *Dekretu Gracjana* (XII w.)¹⁵ i stała się klasyczna w przedmiocie tajemnicy spowiedzi. Na nią powołują się odtąd kanoniści zajmujący się tym problemem¹⁶.

M. Pastuszk o, *Sakrament pojednania i pokuty*, Kielce 1999. Historię tajemnicy spowiedzi dość dokładnie opracowali m.in.: B. Kurtscheid, *Das Beichtiegel in seiner geschichtlichen Entwicklung*, Freiburg 1912 i L. Honoré, *Le secret de la confession*, Bruges 1924, przy czym wypada jednak zwrócić uwagę na czas powstania tych studiów.

⁸ F. X. Wernz, P. Vidal, *Ius decretalium*, t. VI, *Ius poenale*, ed. 3, Prati 1913, s. 443. Innego zdania jest M. Conte a Coronata, który stwierdza: „Iam prioribus Ecclesiae saeculis, etiam nempe durante periodo poenitentiae publicae, confessio secreta in usu fuit cum obligatione sigilli sacramentalis” (*Institutiones iuris canonici. De sacramentis*, vol. I, Taurini–Romae 1943, s. 395).

⁹ Zob. Kociński, *Naruszenie tajemnicy*, s. 7-20; Pastuszk o, *Sakrament*, s. 379-380.

¹⁰ Zob. Pastuszk o, *Sakrament*, s. 380.

¹¹ BF n. 434; Por. Pastuszk o, *Sakrament*, s. 380-381; Conte a Coronata, *Institutiones*, s. 395.

¹² Kociński, *Naruszenie tajemnicy*, s. 21.

¹³ Tamże, s. 25-27.

¹⁴ Pastuszk o, *Sakrament*, s. 382; Kociński, *Naruszenie tajemnicy*, s. 27-28.

¹⁵ C. 2 D VI de poen.: „Sacerdos, ante omnia caueat, ne de his, qui ei confitentur peccata sua, recitet alicui quod ea confessus est, non propinquis, non extraneis, neque, quod absit, pro aliquo scandalo. Nam si hoc fecerit, deponatur, et omnibus diebus uitae suae ignominiosus peregrinando pergat”.

¹⁶ Kociński, *Naruszenie tajemnicy*, s. 30. Na tekst ten powołuje się zdecydowana większość komentatorów średniowiecznego prawa kanonicznego. Dokładna analiza ich wypowiedzi byłaby niezmiernie interesująca, lecz wykracza poza merytoryczny zakres niniejszego artykułu.

Powyższe postanowienia, jakkolwiek bardzo znaczące, nie miały wszakże formalnie charakteru prawa powszechnie obowiązującego. Pierwszą normę odnoszącą się do Kościoła powszechnego wydał dopiero Sobór Laterański IV (1215)¹⁷. Podmiotem tej ustawy kościelnej jest tylko kapłan-spowiednik, gdyż jedynie on uznawany był za szafarza ważnego sprawowania sakramentu pokuty; o innych podmiotach zobowiązanych do zachowania sekretu Sobór niczego nie postanawiał. Problem ten rozwinie dopiero później teologia i prawo kanoniczne. Przedmiot normy stanowi treść wyznania sakramentalnego konkretnego penitenta – „[...] omnino [...] prodat aliquatenus peccatorem”. Nie są nim natomiast tylko same grzechy bez personalnego odniesienia.

Zobowiązanie do zachowania tajemnicy rodzi się więc jedynie z sakramentu pokuty i dotyczy treści poznanych podczas spowiedzi lub w związku z nią. Jego celem – według przyjętej wykładni tegoż postanowienia – była ochrona zarówno samego sakramentu, jak również penitenta. W myśl dyspozycji przywołanego Soboru, naruszenie tajemnicy spowiedzi zachodzi wtedy, kiedy spowiednik słowem, znakiem lub w jakikolwiek inny sposób wyjawia grzechy określonego penitenta. Zakazane jest więc bezpośrednio i pośrednio naruszenie tajemnicy. Na podstawie przytoczonego kanonu każdy spowiednik, który rozmyślnie naruszył tajemnicę spowiedzi, zaciągał podwójną karę: pozbawienie urzędu (depozycja) i skazanie na pobyt w surowym klasztorze w celu dożywotniej pokuty¹⁸. Postanowienie Soboru Laterańskiego IV zostało przez Rajmunda z Peñafort umieszczone w *Dekretach Grzegorza IX*, urzędowym zbiorze średniowiecznego prawa kościelnego¹⁹.

Jest rzeczą zrozumiałą, iż powyższa norma doczekała się licznych komentarzy, a nadto często – w celu jej upowszechnienia – powtarzały ją synody partykularne²⁰. Nie wpłynęło to na nowe ujęcia legislacyjne, lecz spowodowało jedynie doskonalsze opracowanie i bardziej wnikliwą wykładnię tej problematyki. Doktryna skoncentrowała się głównie na precyzyjnym określeniu podmiotu tajemnicy spowiedzi, jej przedmiotu, wyjawieniu i sankcji karnych za jej naruszenie. Podejmowano również kwestię podstaw prawnych obowiązku zachowania tajemnicy spowiedzi. Natura sakramentu pokuty wymaga, aby penitent miał co najmniej moralną pewność, iż jego wyznanie będzie utrzymane w absolutnej

¹⁷ Conc. Lateranense IV, c. 21: „Caveat autem omnino, ne verbo vel signo aut alio quovis modo prodat aliquatenus peccatorem, sed si prudentiori consilio indigerit, illud absque ulla expressione personae caute requirat, quoniam qui peccatum in poenitentiali iudicio sibi detectum praesumpserit revelare, non solum a sacerdotali officio deponendum decernimus, verum etiam ad agendam perpetuam poenitentiam in arctum monasterium detrudendum” (*Conciliarum Oecumenicorum Decreta*, ed. J. Alberigo, J. A. Dosetti, P. Joannou, C. Leonardi, P. Prodi, Bologna 1973; por. Denz. 814).

¹⁸ Zob. wyżej przyp. 17. Por. też: Kociński, *Naruszenie tajemnicy*, s. 32-40; Pastuszek, *Sakrament*, s. 383.

¹⁹ C. 12 X, V 38, por. też c. 13 X, V 31; Kociński, *Naruszenie tajemnicy*, s. 40-41.

²⁰ Zob. Kociński, *Naruszenie tajemnicy*, s. 43; Pastuszek, *Sakrament*, 383.

tajemnicy. Dlatego też większość teologów i kanonistów opowiadała się za potrójnym źródłem zobowiązania: prawo naturalne, pozytywne prawo Boże i prawo kościelne²¹. Ogólnie można powiedzieć, że średniowieczna i nowożytna nauka prawa kanonicznego rozwiązała i ustaliła szereg kwestii szczegółowych związanych z maksymalną ochroną tajemnicy spowiedzi²². Normy natomiast wydane przez Sobór Laterański IV, nie licząc pewnych modyfikacji (np. co do sankcji karnych²³), obowiązywały aż do promulgacji KPK z 1917 r.

Dawny Kodeks w dwóch kanonach normował obowiązek zachowania tajemnicy sakramentalnej. W can. 889 prawodawca kościelny nakładał obowiązek zachowania tajemnicy spowiedzi, zaś w can. 2369 ustalał sankcje karne za jej naruszenie. W obydwu normach idzie o tajemnicę *sensu stricto*. Ochronie dobrego imienia penitenta służyły nadto: can. 890 – zakaz korzystania z wiadomości uzyskanych w spowiedzi; can. 891 – zakaz spowiadania osób pozostających w zakresie zewnętrznym w relacji zależności od przełożonego kościelnego (np. magister nowicjuszy zakonnych – nowicjusz, rektor seminarium – alumn); can. 1757 § 1, 2^o – niezdolność spowiednika do występowania w procesie kościelnym w roli świadka²⁴. Przepisy te niemal dosłownie przejął obowiązujący KPK, dlatego też w tym miejscu można pominąć ich wykładnię.

Specyficzne okoliczności zaistniałe we Włoszech skłoniły Kongregację Nauki Wiary do wydania 23 marca 1973 r. specjalnej deklaracji, w której stwierdza się, iż w karę ekskomuniki *latae sententiae* popadają wszyscy, którzy, znieważając sakrament pokuty, w jakikolwiek techniczny sposób nagrywają lub podsłuchują i podstępnie spisują oraz rozpowszechniają prawdziwe lub fikcyjne wyznanie grzechów. Identyczna kara grozi wszystkim współdziałającym w tej dziedzinie²⁵.

²¹ Kociński, *Naruszenie tajemnicy*, s. 44-13; por. też: B. Ojetti, *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, Romae 1912, v.: Sigillum., kol. 3685-3686; F. M. Capello, *Summa iuris canonici*, ed. 6, vol. II, Romae 1962, s. 237-238; Conte a Coronata, *Institutiones*, s. 394; Pastuszko, *Sakrament*, s. 386.

²² Zob. Pastuszko, *Sakrament*, s. 383-387.

²³ F. X. Wernz, P. Vidal, *Ius canonicum*, t. IV, *De rebus*, vol. I, Romae 1934, s. 160, przyp. 24: „Ibi statuitur haec poena: si hoc fecerit, deponatur, et omnibus diebus vitae suae ignominiosus pergat; quae poena, utpote in dedecus ordinis sacerdotalis vergens, postea in poenam perpetuae reclusionis fuit mutata”. Por. też: Kociński, *Naruszenie tajemnicy*, s. 69-70.

²⁴ Por. Wernz, Vidal, *Ius*, s. 159-163; Conte a Coronata, *Institutiones*, s. 397-41; Pastuszko, *Sakrament*, s. 387-393.

²⁵ Declaratio de tuenda Sacramenti Paenitentiae dignitate contra eos qui technicis instrumentis imprimunt et evulgant sacramentales confessiones de die 23 martii 1973, AAS 65(1973), s. 678. W dniu 24.03.1973 r. sekretarz Kongregacji Nauki Wiary podał do wiadomości autentyczną interpretację powyższej deklaracji. Stwierdził, iż obowiązuje ona od dnia jej publikacji oraz wyjaśnił, że karę ekskomuniki zaciągają nie tylko autorzy i wydawcy, jeśli nie wycofają książki ze sprzedaży, ale także rozpowszechniający i propagujący to dzieło. Por. P. Tocanel, *Annotationes (in Declarationem Congregationis Doctrinae Fidei)*, „Apollinaris” 46(1973), nr 1-2, s. 21; Pastuszko, *Sakrament*, s. 394.

Ten bardzo krótki zarys historycznej działalności normatywnej Kościoła w odniesieniu do ochrony tajemnicy spowiedzi dowodzi, z jaką starannością troszczył się on o dobre imię penitenta, świętość sakramentu pokuty i pielęgnowanie w świadomości wiernych przekonania o intymności sakramentalnego spotkania z Chrystusem. To samo można powiedzieć o normach Kodeksu z 1983 r., które stanowiąc będą przedmiot dalszej wykładni.

II. OBOWIĄZEK ZACHOWANIA TAJEMNICY I SEKRETU SPOWIEDZI

„Tajemnica spowiedzi jest nienaruszalna” (*sigillum inviolabile* – kan. 983 § 1). Ta jasna norma prawa kanonicznego ma charakter bezwzględny, tzn. tajemnica sakramentalna jest absolutna, permanentna i nienaruszalna. Żadna przyczyna ani jakakolwiek okoliczność nie uzasadnia ani nie usprawiedliwia jej naruszenia. Kościół nigdy nie dyspensował od tego przepisu i nie może tego czynić, przynajmniej w warunkach obecnej praktyki pokuty sakramentalnej²⁶. Forum sakramentalne to forum samego Boga – stwierdza F. M. Capello²⁷, dlatego też ten zakres jest wyłączony spod możliwości ingerencji człowieka. F. Loza twierdzi, iż stanowi ona: „[...] una gravssima obligaci6n *de iure divino*”²⁸.

1. PODMIOT TAJEMNICY SAKRAMENTALNEJ

Podmiotem tajemnicy sakramentalnej jest spowiednik (kan. 983 § 1), tj. każdy kapłan, który przyjmuje sakramentalne wyznanie grzechów, niezależnie od tego, czy subiektywnie, w sposób formalno-prawny, jest do tego upoważniony czy nie (zob. kan. 966). Prawnego znaczenia nie ma fakt udzielenia lub odmowy rozgrzeszenia, decyduje wola sakramentalnego wyznania grzechów przez penitenta i faktyczne odbycie spowiedzi²⁹. Zachowanie tajemnicy należy

²⁶ Zob. R. Weigand, *Das Bußsakrament*, HBKR, s. 853.

²⁷ Capello, *Summa*, s. 238.

²⁸ F. Loza, *Ministro de la penitencia*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, ed. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, vol. III, Pamplona 1996 (dalej cyt.: CE CDC), s. 818. Zob. też KKK 1467.

²⁹ Weigand, *Das Bußsakrament*, HBKR, s. 853; P. Hemperek, *Księga IV, Uświęcające zadanie Kościoła. Sakrament pokuty*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. III, Lublin 1986, s. 163. Zobowiązanie do zachowania tajemnicy nie powstaje natomiast ze spowiedzi upozorowanej, jeżeli ktoś pragnie np. ośmieszyć kapłana, podstępnie wprowadzić go w błąd itp. Por.: Capello, *Summa*, s. 238.

do urzędowych obowiązków kapłana, ściśle związanych z jego posługą uświęcania³⁰.

Jak wspomniano, tajemnicy tej nie wolno spowiednikowi naruszyć w żaden sposób ani z jakiegokolwiek powodu, nawet dla ratowania życia (własnego czy cudzego) czy w celu udaremnienia lub przeciwdziałania przestępstwu. Tajemnica spowiedzi jest z natury swojej trwała w tym znaczeniu, iż obowiązuje spowiednika do końca jego życia, a także po śmierci penitenta. Ma ona również charakter powszechny. Spowiednik nie może więc wyjawić jej nikomu, nawet samemu penitentowi. W ramach relacji interpersonalnej spowiednik–penitent istnieje wszakże możliwość pewnego złagodzenia obowiązku milczenia. Penitent może mianowicie zwolnić spowiednika z tego zobowiązania – jemu służy ona bowiem przede wszystkim. Jeżeli więc np. penitent poza spowiedzią rozpoczyna rozmowę na temat wyznanej treści, wtedy wolno spowiednikowi wnioskować o zwolnieniu z obowiązku zachowania tajemnicy. Ta opinia, prawie powszechna wśród kanonistów, razi jednakże swoją kazuistyką, zaś praktyczne jej stosowanie może podważyć zaufanie do kapłana, chociaż „zwolnienie” odnosi się wyłącznie do tej sytuacji, a nie żadnej innej. W pewnym sensie taka praktyka podważałaby absolutną nienaruszalność tajemnicy spowiedzi. Bardziej słuszne przeto i godne polecenia wydaje się inne rozwiązanie, a mianowicie przedstawienie spowiednikowi od nowa problemu mającego być przedmiotem konsultacji czy rozstrzygnięcia³¹.

Obecny Kodeks, inaczej niż dawny (zob. can. 889 § 2), odnosi termin „tajemnica sakramentalna” tylko do spowiednika³². Dlatego też **inne osoby**, które w jakikolwiek sposób zdobyły wiadomości ze spowiedzi, są zobowiązane jedynie **do zachowania „sekretu”** (kan. 983 § 2)³³. Na pierwszym miejscu prawodawca wymienia tłumacza. Prawo kościelne dopuszcza w wyjątkowych przypadkach (np. nieznamość języka) możliwość odbycia spowiedzi przy pomocy tłumacza, stanowi bowiem wyraźnie: „Nikomiu nie zabrania się spowiadać za pośrednictwem tłumacza” (kan. 990). Decyduje o tym przede wszystkim sam penitent. On zazwyczaj wie najlepiej, czy tłumacz zasługuje na zaufanie. Do penitenta należy też prawo wyboru odpowiedniej osoby. Spowiednik ocenia jedynie, czy tłumacz jest osobą pewną oraz powinien zadbać o to, aby taki sposób spowiedzi nie powodował nadużyć czy zgorzenia (zob. kan. 990). Z tej przyczyny spowiedź za pośrednictwem tłumacza z reguły

³⁰ K. Lüdicke, Buch IV, *Das Heiligungsamt der Kirche*, Teil I, *Die Sakramente. Das Bußsakrament*, MK, can. 983/1.

³¹ Weigand, *Das Bußsakrament*, HBKR, s. 853; Lüdicke, MK, can. 983/1-2.

³² „Quia solus sacerdos est minister huius sacramenti et eius obligatio ad secretum maius est” (ComCan 10(1988), s. 67. Por. L o z a, *Ministro de la penitencia*, CECDC, s. 822.

³³ Passus polskiego tłumaczenia kan. 983 § 2: „Obowiązek zachowania tajemnicy ma także tłumacz” jest niepoprawny. Zob. P a s t u s z k o, *Sakrament*, s. 397.

nie odbywa się w konfesjonale znajdującym się w kościele, lecz w innym, odpowiednim miejscu³⁴.

Ścisły obowiązek prawny zachowania sekretu mają również „[...] wszyscy inni, którzy w jakikolwiek sposób zdobyli ze spowiedzi wiadomości o grzechach” (kan. 983 § 2). Idzie więc o wszystkich, którzy celowo (podstępnie) czy okazyjnie (np. przebywając blisko konfesjonau) usłyszeli wyznanie grzechów, bądź z pytań, odpowiedzi lub pouczeń spowiednika mogą domyślać się rodzaju grzechów, ich jakości, liczby itp. Do sekretu zobligowani są również ci, którzy poznali grzechy wskutek naruszenia tajemnicy sakramentalnej lub sekretu, znaleźli kartkę ze spisanimi grzechami (praktyka stosowana niekiedy przez osoby upośledzone lub dzieci), o ile naturalnie istnieje możliwość identyfikacji penitenta³⁵. Zawsze jednak musi zachodzić związek poznawczy między znajomością grzechu (– ów) a źródłem ich poznania – *ex confessione*³⁶.

„Wiadomości o grzechach” ma też przełożony kościelny lub kompetentny kapłan, którego penitent – rozgrzeszony w przypadku nagłym z kary ekskomuniki lub interdyktu *latae sententiae* (kan. 1357 § 2) albo w niebezpieczeństwie śmierci z cenzury wymierzonej lub deklarowanej czy zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej (kan. 1357 § 3) – prosi o „polecenia”. Wobec tego i on jest zobligowany do zachowania sekretu³⁷.

Z powyższego wynika, iż wszyscy poznający w jakikolwiek sposób treść intymnego wyznania sakramentalnego są zobowiązani do bezwzględnego zachowania tajemnicy lub sekretu. Nie wiąże ona jedynie penitenta. Przedstawione normy dowodzą, z jaką starannością prawo kościelne broni absolutnej nienaruszalności tajemnicy sakramentalnej spowiedzi.

2. PRZEDMIOT TAJEMNICY SAKRAMENTALNEJ

W bezpośredni zakres tajemnicy spowiedzi wchodzi wszystkie grzechy wyznane na spowiedzi w celu uzyskania rozgrzeszenia. Jej obiektem nie stanowią jednak tylko wyznane grzechy, lecz wszystko, co penitent wyznał spowiednikowi, a także nałożone zadośćuczynienie. Pośrednim przedmiotem tajemnicy spowiedzi jest wyznanie, mające na celu wyjaśnienie danych o grzechach³⁸. Dyspozycja prawa nie nasuwa w tym względzie żadnych wątpliwości interpre-

³⁴ Lüdicke, MK, can. 990/1.

³⁵ Tamże, can. 983/1-2; por. też: Pastuszek, *Sakrament*, s. 398; Ojetti, *Synopsis*, kol. 3688-3689.

³⁶ Por. Loza, *Ministro de la penitencia*, CECDC, s. 823.

³⁷ Por. Pastuszek, *Sakrament*, s. 397-398.

³⁸ Tamże, s. 399. Zob. też: J. Kocur, *Zakres tajemnicy spowiedzi w obowiązującym prawie kanonicznym*, Katowice–Lublin 1994 (praca magisterska napisana pod moim kierunkiem – mps w Bibliotece Głównej KUL).

tacyjnych: „[...] nie wolno spowiednikowi [...] w czymkolwiek zdradzić penitenta” (kan. 983 § 1). Ewentualna próba ograniczenia przedmiotu tajemnicy tylko do wyznanych grzechów byłaby w świetle przytoczonej normy całkowicie pozbawiona podstaw prawnych. Wszelkie kazuistyczne dystynkcje są w tym przypadku niewłaściwe, uwłaczają godności penitenta, świętości sakramentu i dyskredytują wiarygodność normatywnych postanowień Kościoła³⁹. Wypada nadto dodać, iż przedmiot tajemnicy sakramentalnej i sekretu jest identyczny⁴⁰.

3. SPOSÓB ZACHOWANIA TAJEMNICY

Prawodawca kościelny wypowiada się również na ten temat, stanowi bowiem wyraźnie: „[...] nie wolno spowiednikowi słowami lub w jakikolwiek inny sposób [...] zdradzić penitenta” (kan. 983 § 1). W prawie kanonicznym zarówno słowa, jak również znaki (*signa externa*) uznaje się przy dokonywaniu aktów prawnych za wystarczającą manifestację zewnętrzną wewnętrznej intencji działającego. W ten sposób można np. wyrazić zgodę małżeńską⁴¹. Analogicznie też istnieje możliwość wyjawienia tajemnicy poprzez słowa lub znaki. Rozróżnia się również bezpośrednie i pośrednie naruszenie tajemnicy sakramentalnej lub sekretu. Bezpośrednie naruszenie zachodzi wtedy, gdy spowiednik ujawnia osobę penitenta i wyznany przez niego grzech; pośrednie jej naruszenie ma miejsce, kiedy ze słów spowiednika, jego gestów czy zachowań można wnioskować, kto był penitentem i jaki wyznał grzech⁴². Prawodawca kościelny zakazuje w „jakikolwiek” sposób zdrady penitenta. Przytoczony *passus* normy jest logicznie spójny z zasadą o bezwzględnej nienaruszalności tajemnicy spowiedzi i nie dopuszcza żadnych wyjątków ani innej wykładni.

4. NATURA PRAWNA ZOBOWIĄZANIA DO ZACHOWANIA TAJEMNICY I SEKRETU

Kanonistyka od dawna zajmuje się problemem natury i racji prawnej zobowiązania do zachowania tajemnicy spowiedzi⁴³. Uznani komentatorzy poprzedniego Kodeksu (np. F. X. Wernz – P. Vidal, F. M. Capello, K. Mörsdorf)

³⁹ Por. L o z a, *Ministro de la penitentia*, CE CDC, s. 820-821.

⁴⁰ Tamże, s. 823; P a s t u s z k o, *Sakrament*, s. 399.

⁴¹ Por. M. A l. Ż u r o w s k i, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego. Stan prawny po promulgowaniu Kodeksu Prawa Kanonicznego Kościoła łacińskiego w 1983 r.*, Katowice 1981, s. 254.

⁴² L ü d i c k e, MK, can. 983/2-3; P a s t u s z k o, *Sakrament*, s. 400.

⁴³ Zob. O j e t t i, *Synopsis*, kol. 3685-3686; C o n t e a C o r o n a t a, *Institutiones*, s. 394-395.

twierdzili, że obowiązek ten wynika z prawa Bożego⁴⁴. F. Capello podaje podwójny motyw zobowiązania: sprawiedliwość (*ex motivo iustitiae*) oraz wiara (*ex motivo religionis*). Dochowania tajemnicy wymaga sprawiedliwość, ponieważ jej naruszenie byłoby zdradą sekretu powierzonego na mocy umowy zawartej *implicite* lub *tacite* między spowiednikiem a penitentem; byłoby ono również zdradą sekretu naturalnego, wskutek zniesławienia drugiej osoby poprzez wyjawienie jej grzechów. Zobowiązanie z tytułu wiary polega na tym, że tajemnica sakramentalna ma na celu ochronę świętości sakramentu i bezpośrednio strzeże relacji między człowiekiem a Bogiem. „Cokolwiek dowiaduje się spowiednik, poznaje nie jako człowiek, lecz jak Bóg”⁴⁵. To drugie zobowiązanie jest oczywiście o wiele poważniejsze od pierwszego. Wypada zwrócić szczególną uwagę na personalistyczne akcenty tej wypowiedzi: ochrona bardzo osobistej relacji między człowiekiem a Bogiem, prawo każdego człowieka do dobrego imienia, obrona przed zniesławieniem. Zwykło się mówić, iż w sakramentalnej spowiedzi człowiek „otwiera” przed kapłanem swoje sumienie, tzn. ujawnia sprawy najbardziej osobiste, intymne, najskrytsze myśli, zamiary i czyny. W czasach nam współczesnych o tymże sumieniu Sobór Watykański II mówi, że jest ono „[...] najtajniejszym ośrodkiem i sanktuarium człowieka, gdzie przebywa on sam z Bogiem, którego głos w jego wnętrzu rozbrzmiewa”⁴⁶. Do świątyni sumienia może więc wejść jedynie Bóg i ten, komu otworzy ją sam człowiek. W tym kontekście wydaje się nie ulegać wątpliwości, iż tajemnica spowiedzi obowiązuje na mocy naturalnego i pozytywnego prawa Bożego⁴⁷. Nie ulega także wątpliwości obligatoryjność zachowania tajemnicy na mocy prawa kościelnego, które określa jej podmiot i przedmiot oraz ustala sankcje karne za naruszenie tajemnicy⁴⁸. Według F. Loza obowiązek zachowania sekretu ma identyczną naturę prawną, wynika bowiem: *ex iure naturali, ex virtute religionis, ex iure positivo*⁴⁹.

⁴⁴ Por. Wernz, Vidal, *Ius*, s. 159; Capello, *Summa*, s. 237-238; K. Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Iuris Canonici*, Bd. II, wyd. 10, München-Paderborn-Wien 1958, s. 81.

⁴⁵ Capello, *Summa*, s. 231-238. Jest to zdanie powtórzone za św. Tomaszem z Akwinu (STh III, Suppl. q. XI, a. 1-2). Dzisiaj mówi się raczej, iż spowiednik słucha wyznania w zakresie Bożym lub „sekrety swojego brata poznaje jako sługa Boży” (OPAen., n 10, d). Por. Pastuszek, *Sakrament*, s. 395-396.

⁴⁶ KDK 16.

⁴⁷ W dzisiejszej kanonistyce wysuwa się co do tego pewne zastrzeżenia, powołując się na argument o nikłym znaczeniu tajemnicy w starochrześcijańskiej praktyce pokutnej. Weigand w pierwszym wydaniu HBKR zauważa: „Ob es allerdings auf göttlichem Recht beruht, wie vielfach gesagt wurde [...] erscheint nicht sicher, jedenfalls hatte es im altkirchlichen Bußverfahren kaum einen Platz. Beim derzeitigen geheimen Bekenntnis ist es auf Grund des Vertrauensschutzes naturrechtlich begründet” (s. 703, przyp. 50). W drugim wydaniu tego komentarza Autor nie zamieścił przytoczonego przypisu.

⁴⁸ Loza, *Ministro de la penitentia*, CE CDC, s. 819.

⁴⁹ Tamże, s. 822-823.

III. OCHRONA PRAWNA TAJEMNICY I SEKRETU SPOWIEDZI

1. OCHRONA TAJEMNICY SAKRAMENTALNEJ

Zachowanie tajemnicy sakramentalnej należy do najpoważniejszych obowiązków (*gravissima obligatio*) kapłana-spowiednika, jej naruszenie zaś zalicza się do przestępstw w wykonywaniu zadań kościelnych⁵⁰. Prawo kanoniczne dwojako chroni tajemnicę spowiedzi, a mianowicie przez zagrożenie jej naruszenia bardzo poważną sankcją karną oraz przez pozbawienie spowiednika zdolności świadczenia w procesie kościelnym.

1. Ochrona karna. Uznanie naruszenia tajemnicy spowiedzi za przestępstwo kościelne, obwarowane surowymi sankcjami karnymi, stanowi pierwszy sposób jej ochrony prawnej. Normy obecnego Kodeksu są w tym względzie kontynuacją praktyki penalnej Kościoła, który zawsze wymierzał surowe kary kościelne za zdradę tajemnicy spowiedzi. Przestępne działanie ma miejsce wtedy, gdy spowiednik wyjawia cokolwiek z tego, co jest przedmiotem tajemnicy – nie tylko popełnione przez penitenta grzechy, lecz również wiadomości dotyczące jego osoby (np. okoliczności grzechu, złe skłonności, wady) uzyskane w czasie sakramentalnego wyznania. Tajemnicą nie są objęte publicznie znane grzechy penitenta (np. życie w konkubinacie czy nieważnym małżeństwie), przykre i dokuczliwe dla otoczenia cechy jego osobowości czy uzależnienia (alkoholizm, narkomania), które spowiednikowi znane są skądinąd⁵¹.

Od dawna w kanonistyce dokonuje się dystynkcji na bezpośrednie i pośrednie naruszenie tajemnicy sakramentalnej (*violatio directa et indirecta*) i różnicuje się sankcje karne w zależności od tego, jaki z tych sposobów zdrady tajemnicy miał miejsce. Identyczny podział przyjął obowiązujący Kodeks (zob. kan. 1388 § 1).

Bezpośredniej zdrady tajemnicy dopuszcza się spowiednik przez ujawnienie komukolwiek osoby penitenta i treści jego wyznania. Bez znaczenia prawnego jest fakt określenia penitenta wyraźnie (imiennie) lub za pomocą innych danych, umożliwiających bez trudności ustalenie jego tożsamości. Za pośrednią zdradę uważa się natomiast zachowanie spowiednika (słowa lub znaki) pozwalające przypuszczać, kto i jakiego dopuścił się grzechu lub co wyznał na spowiedzi. Pośredniej zdrady można się również dopuścić przez zaniechanie, gdy

⁵⁰ Zob. C a p e l l o, *Summa*, s. 231. Intytulacja Księgi VI, cz. II, tyt. III KPK brzmi: „Uzurpacja kościelnych zadań oraz przestępstwa w ich wykonaniu”. Pod tym tytułem znajduje się kan. 1388, ustalający sankcje karne za naruszenie tajemnicy sakramentalnej.

⁵¹ Zob. F. L e m p a, *Księga VI, Sankcje w Kościele. Część szczegółowa*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. IV, Lublin 1987, s. 263.

np. ktoś chwali penitenta, a jego spowiednik wymownie milczy, wskutek czego rodzi się podejrzenie, iż ma o nim odmienne zdanie⁵².

Do zaistnienia pierwszego rodzaju przestępstwa (zdrada bezpośrednia) nie wymaga się, aby osoba trzecia wiedziała, że ktoś ujawnia treści znane mu tylko ze spowiedzi sakramentalnej. Przy zdradzie pośredniej takie logiczne skojarzenie ujawnionej treści ze spowiedzią określonego penitenta wydaje się konieczne, w przeciwnym razie wiele wypowiedzi kapłanów-spowiedników trzeba by zakwalifikować jako pośrednie naruszenie tajemnicy⁵³. W sprawie o takim znaczeniu eklezjalnym wszelka niepewność prawa byłaby wielce szkodliwa, zarówno dla penitentów, jak i dla spowiedników, zwłaszcza o nadwrażliwym, skłonym do skrupułów sumieniu.

Zdrada tajemnicy spowiedzi uchodzi za przestępstwo kościelne jedynie wtedy, gdy jest obiektywnym i subiektywnym naruszeniem prawa. Kodeks stanowi bowiem wyraźnie: „Nie można nikogo karać, jeśli popełnione przez niego zewnętrzne naruszenie ustawy lub nakazu nie jest ciężko poczytalne na skutek winy umyślnej lub nieumyślnej” (kan. 1321 § 1). W omawianej kwestii trzeba zwrócić szczególną uwagę na poczytalność przestępcy, której źródłem jest jego wina umyślna (*dolus*). Wyraża się ona w celowym naruszeniu prawa. Oznacza to, iż naruszenie tajemnicy sakramentalnej musi być całkowicie świadome i dobrowolne, połączone z intencją, czyli zamiarem popełnienia przestępstwa (wyjawienie tajemnicy)⁵⁴. Sankcje karne za taki czyn przestępny ustala prawodawca kościelny w kan. 1388 § 1. Są one zróżnicowane. I tak:

a) Spowiednik za **bezpośrednie naruszenie tajemnicy** „podlega ekskomunikacji wiążącej mocą samego prawa, zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej” (kan. 1388 § 1). Kary *latae sententiae* są specyficzne dla prawa kościelnego i wymierzone „[...] przestępcy przez sam fakt popełnienia przestępstwa w wypadkach wyraźnie określonych przez ustawę lub nakaz”⁵⁵. Nie można uniknąć tej kary „[...] na skutek nieszczęścia procesu lub przedawnienia”⁵⁶. Sam delikwent osądza, czy dopuścił się przestępstwa zagrożonego taką karą. Z natury Kościoła wynika prawo obligowania wiernych do zachowania prawa w sumieniu i do podporządkowania się w wyjątkowych przypadkach ustawom obwarowanym karami *latae sententiae*. Kary te skuteczniej zapobiegają popełnianiu przestępstw oraz rychłej przyczyniają się do poprawy przestępcy i ekspiacji szkody społecznej⁵⁷. Także

⁵² Tamże. Por. też: Ojetti, *Synopsis*, kol. 3692-3693; V. De Paolis, *Delitos contra las funciones eclesíasticas*, CECDC, vol. IV/ 1, s. 560.

⁵³ Zob. Lüdicke, MK, can. 983/1; W. Rees, *Die einzelnen Straftaten*, HBKR, s. 1145-1146. Innego zdania jest F. Lempa (*Sankcje*, s. 264).

⁵⁴ J. Krukowski, Księga VI, *Sankcje w Kościele. Część ogólna*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. IV, Lublin 1987, s. 128-129; Lempa, *Sankcje*, s. 264.

⁵⁵ Krukowski, *Sankcje w Kościele*, s. 182.

⁵⁶ Tamże.

⁵⁷ Tamże, s. 183.

ekskomunika jest typowo eklezjalną karą i polega „[...] na wyłączeniu chrześcijanina ze współuczestnictwa z wiernymi”⁵⁸. Jej egzemplarycznym skutkiem jest zakaz jakiegokolwiek uczestnictwa ministerialnego w sprawowaniu Eucharystii, zakaz sprawowania innych sakramentów itp.⁵⁹ Spowiednik bezpośrednio naruszający tajemnicę spowiedzi podlega właśnie takiej karze ekskomuniki *latae sententiae* zastrzeżonej Stolicy Apostolskiej. Rezerwacja kary najwyższej władzy kościelnej oznacza, iż tylko ona lub osoby przez nią upoważnione są kompetentne do zwolnienia z niej⁶⁰. Kara przewidziana za zdradę tajemnicy sakramentalnej jest więc bardzo surowa, wymierzana w Kościele jedynie za ciężkie przestępstwa (por. kan. 1318).

b) Gdy spowiednik **zdradza tajemnicę sakramentalną pośrednio**, „[...] powinien być ukarany stosownie do ciężkości przestępstwa” (kan. 1388 § 1). W tym przypadku prawo kanoniczne ustala tzw. karę *ferendae sententiae*, którą wymierza ordynariusz lub sędzia kościelny po przeprowadzeniu odpowiedniego postępowania sądowego lub administracyjnego (por. kan. 1314 i kan. 1315). Ustawa kościelna za pośrednie naruszenie tajemnicy nie określa rodzaju sankcji karnej, jej wybór zależy przeto od uznania sędziego kościelnego, który jednak powinien ją nałożyć – jest to tzw. obligatoryjna kara nieokreślona (kan. 1388 § 1). Może on wymierzyć naturalnie tylko karę, przewidzianą w kanonicznym prawie karnym, np. karę poprawczą (cenzurę: ekskomunikę, interdykt, suspensję), ekspiacyjną (przykładowo: zakaz lub nakaz przebywania w określonym miejscu, pozbawienie władzy, urzędu, karne przeniesienie na inny urząd) lub zastosować karne środki zaradcze i pokuty⁶¹. Ustawowym kryterium obligatoryjnego wymierzenia odpowiedniej kary jest ciężkość przestępstwa⁶². Sędzia kościelny ocenia ją według okoliczności osób, miejsca i czasu, w jakich zostało ono popełnione. Powinien przy tym uwzględnić typowo eklezjalne komponenty ciężkości, jak stopień szkodliwości zdrady dla dobrego imienia penitenta (zniesławienie), zgorzenie wiernych, utrata zaufania do spowiedników, szarganie świętości sakramentu. Tak zwana swoboda sędziowska daje sędziemu możliwość dostosowania sankcji karnej do wielkości szkody, spowodowanej przez naruszenie tajemnicy. Obowiązuje go naturalnie zasada proporcjonalności: nie może za pośrednią zdradę tajemnicy wymierzyć kary cięższej od przewidzianej za zdradę bezpośrednią.

Wydawałoby się, iż przedstawione normy prawa kościelnego wystarczająco strzegą zachowania tajemnicy spowiedzi. W ostatnim czasie Stolica Apostolska

⁵⁸ Tamże, s. 164.

⁵⁹ Tamże, s. 166-167.

⁶⁰ Tamże, s. 204.

⁶¹ Wymienione tutaj rodzaje kar przewiduje kościelny system penitencjarny. Zob. K r u k o w s k i, *Sankcje w Kościele*, s. 163-181; T. P a w l u k, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, *Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, s. 143-144.

⁶² Por. De P a o l i s, *Delitos contra las funciones eclesiásticas*, CE CDC, s. 560.

wzmocniła wszakże jeszcze bardziej ochronę karną należną tej tajemnicy. Otóż 23 września 1988 r. Kongregacja Doktryny Wiary wydała dekret, którego celem jest ochrona świętości sakramentu pokuty oraz zabezpieczenie praw szafarzy i wiernych w zakresie tajemnicy sakramentalnej, a także innych sekretów związanych ze spowiedzią⁶³. Współczesne osiągnięcia techniczne zagrażają bowiem nowymi niebezpieczeństwami w tym względzie. Stąd też w dekrecie Kongregacji stanowi się, iż każdy, kto za pomocą jakiegokolwiek urządzenia technicznego podsłuchuje lub nagrywa to, co mówi spowiednik lub penitent podczas spowiedzi sakramentalnej, obojętnie czy jest to wypowiedź prawdziwa, czy fikcyjna, własna lub cudza, oraz każdy rozpowszechniający takie wiadomości w środkach społecznego przekazu podlega karze ekskomuniki *latae sententiae*⁶⁴. W myśl dekretu sankcją karną są więc obwarowane dwa czyny przestępne: nagrywanie lub podsłuchiwanie spowiedzi oraz rozpowszechnianie w środkach społecznego przekazu treści z niej zaczerpniętych. Sprawcami przestępstwa mogą być: osoba trzecia (np. zakładająca podsłuch), penitent oraz spowiednik. Dekret zachowuje w mocy kan. 1388 § 1 i wobec tego, gdyby wspomniane przestępstwo było jednocześnie związane ze zdradą tajemnicy spowiedzi, jego sprawca podlegałby również sankcjom karnym ustalonym w tej normie⁶⁵. Warto podkreślić, iż Kongregacja stanęła zdecydowanie na straży nie tylko świętości instytucji, ale także człowieka – jego godności i prawa do własnej intymności, co w sprawach sumienia jest bezwzględnie konieczne.

2. Ochrona procesowa. W myśl kan. 1550 § 2, 2° za niezdolnych do składania zeznań w sądzie kościelnym (występowania w roli świadków w procesie) uważani są kapłani w „[...] odniesieniu do wszystkiego, co poznali z sakramentalnej spowiedzi, chociażby penitent prosił o ujawnienie tego [...]”. Niezdolność do występowania w roli świadka nie oznacza naturalnie, aby dana osoba nie była w stanie składać zeznań. Idzie jedynie o prawną niedopuszczalność powołania jej na świadka w procesie kościelnym i niemożliwość wykorzystania ewentualnych zeznań. Zachodzi więc istotna różnica pomiędzy niezdolnością a ograniczoną zdolnością świadczenia. Osoby niezdolnej do składania zeznań

⁶³ Congregatio de Doctrina Fidei. Decretum: „[...] ad sanctitatem sacramenti Poenitentiae tuendam et ad eiusdem ministrorum ac christifidelium iura munienda quae ad sacramentale sigillum attinent et ad alia secreta cum Confessione connexa, vigore specialis facultatis sibi a Suprema Ecclesiae auctoritate tributae (can. 30), decrevit” (AAS 80(1988), s. 1367). Por. też ComCan 21(1989), s. 112; por. też: Pa w l u k, *Prawo kanoniczne*, t. IV, s. 130; We i g a n d, *Das Bußsakrament*, HBKR, s. 854, przyp. 59; L o z a, *Ministro de la penitencia*, CECDC, s. 824.

⁶⁴ „Firmo praescripto can. 1388, quicumque quovis tecnico instrumento ea quae in Sacramentali Confessione, vera vel ficta, a se vel ab alio peracta, a confessario vel a poenitente dicuntur, captat, aut communicationis socialis instrumentis evulgat, in excommunicationem latae sententiae incurrit”. Por. Pa w l u k, *Prawo kanoniczne*, t. IV, s. 130; Pa s t u s z k o, *Sakrament*, s. 402-404.

⁶⁵ Pa w l u k, *Prawo kanoniczne*, t. IV, s. 130.

nie wolno przesłuchiwać, gdyby ją mimo to wezwano do sądu, jest uprawniona do odmowy składania zeznań i to bez dalszych wyjaśnień. Ewentualna wypowiedź sądowa takiej osoby podlega absolutnemu zakazowi wykorzystania – po prostu nie posiada żadnego znaczenia prawnego⁶⁶. Dalszy fragment przytoczonego kanonu nie pozostawia w tym względzie żadnych wątpliwości: „[...] tego, co przez kogokolwiek i w jakikolwiek sposób zostało usłyszane z okazji spowiedzi, nie można w sądzie przyjąć nawet jako śladu prawdy”. Z tej dyspozycji prawa wolno wnioskować, iż również inne osoby, będące podmiotem obowiązku zachowania sekretu, pozbawione są procesowej zdolności świadczenia. Prawodawca używa bowiem jednoznacznych terminów: „co przez kogokolwiek” i „w jakikolwiek sposób”. Wiedza uzyskana ze spowiedzi i wyjawiona w sądzie nie ma przeto żadnej wartości dowodowej w kościelnym postępowaniu procesowym. Co więcej, przesłuchanie świadka wbrew przepisowi kan. 1550 § 2, 2^o powoduje nieważność aktu sądowego, a tym samym nieważność wyroku. Nieważność tę sanuje sam wyrok, ilekroć chodzi o sprawę dotyczącą dobra osób prywatnych, a strona zaskarżająca wyrok wiedziała o nieważności aktu i nie zgłosiła tego sędziemu przed wydaniem wyroku (zob. kan. 1619). W innych sprawach wyrok dotknięty jest tzw. wadą nieważności usuwalnej, gdyż opiera się na nieważnym akcie sądowym (zob. kan. 1622, 5^o). Przeciwko takiemu wyrokowi można wnieść skargę o nieważność (*quaerela nullitatis*) w ciągu trzech miesięcy od otrzymania wiadomości o ogłoszeniu wyroku (zob. kan. 1623)⁶⁷. Byłoby błędem domniemywać, iż uznanie przez kanoniczne prawo procesowe w takich przypadkach tylko „usuwalnej wady nieważności wyroku” stanowi jakieś osłabienie czy liberalizację procesowej ochrony prawnej należącej penitentowi. Niezależnie bowiem od formalnie przyjętego rodzaju wady nieważności wyroku dyspozycja kan. 1550 § 2, 2^o nie traci mocy wiążącej: niczego, co zostało usłyszane z okazji spowiedzi, nie można przyjąć nawet jako śladu prawdy, a ewentualne zeznanie nie ma żadnej wartości dowodowej.

2. OCHRONA SEKRETU

Tłumacz oraz wszyscy, którzy w jakikolwiek sposób zdobyli ze spowiedzi wiadomości o grzechach, są zobowiązani do zachowania sekretu (zob. kan. 983 § 2) i za jego naruszenie „[...] powinni być ukarani sprawiedliwą karą, nie wyłączając ekskomuniki” (kan. 1388 § 2). W stosunku do tych osób nie stosuje się podziału na zdradę bezpośrednią i pośrednią, co wydaje się zrozumiałe, ponieważ nie są one szafarzami sakramentu pokuty. Wymierzenie kary jest

⁶⁶ Por. Lüdicke, MK, can. 1550/4; Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. IV, s. 264-265; Pastuszeko, *Sakrament*, s. 396-397.

⁶⁷ Por. Lüdicke, MK, can. 1550/5; Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. IV, s. 296-297.

obligatoryjne. Sama zaś możliwość nałożenia na te osoby ekskomuniki dowodzi, iż prawodawca kościelny również ich przestępstwo uważa za ciężkie i szkodliwe dla wspólnoty wiernych. Potwierdzają to również dyspozycje karne wspomnianego dekretu Kongregacji Doktryny Wiary⁶⁸.

IV. ZAKAZ KORZYSTANIA Z WIADOMOŚCI ZACZERPNIĘTYCH ZE SPOWIEDZI

Prawodawca kościelny świadom powagi tajemnicy sakramentalnej oraz różnorodnych możliwości nadużyć zapewnia jej jeszcze inny sposób ochrony prawnej, bezpośrednio służącej dobru penitenta. W kan. 984 § 1 postanawia: „Bezwzględnie zabrania się spowiednikowi korzystania z wiadomości uzyskanych w spowiedzi, powodujących uciążliwość dla penitenta, nawet przy wykluczeniu wszelkiego niebezpieczeństwa wyjawienia”. Treść normy, niemal identyczna z can. 890 KPK z 1917 r. dowodzi, że ma ona chronić penitenta przed wszelką uciążliwością, jaka w zakresie zewnętrznym mogłaby dla niego wyniknąć, gdyby spowiednik korzystał z wyznania sakramentalnego. Spowiednik musi wobec penitenta zawsze tak się zachowywać, jakoby niczego o nim nie wiedział. Weigand formułuje to krótko: „Was ein Beichtvater weiß, weiß er als Mensch nicht”⁶⁹, a Loza przytacza wypowiedź znanego moralisty dawnego pokolenia, D. M. Prümmera: „Confessarius ne loquatur de rebus confessionis nisi cum Deo, orando pro paenitentibus”⁷⁰. Dlatego nie wolno mu np. odmówić Komunii św., chociażby ze spowiedzi wiedział, iż nie jest on odpowiednio dysponowany; musi asystować przy małżeństwie, nawet gdyby wiedział, że jest zawierane nieważnie. Do takiego zachowania jest zobligowany nawet wtedy, gdy nikt nie wie o odmowie rozgrzeszenia⁷¹.

Logiczną konsekwencją powyższego zakazu stanowi § 2 tego samego kanonu: „Kto posiada władzę, nie może w żaden sposób korzystać w zewnętrznym zarządzaniu z wiadomości, jakie uzyskał o grzechach wyznanych w jakimkol-

⁶⁸ Zob. wyżej przyp. 64. Por. De Paolis, *Delitos contra las funciones eclesíasticas*, CECDC, s. 560.

⁶⁹ Weigand, *Das Bußsakrament*, HBKR, s. 855.

⁷⁰ Loza, *Ministro de la penitencia*, CECDC, s. 826.

⁷¹ Zob. Lüdicke, MK, can. 984/1; Hempterek, *Uświęcające zadanie*, s. 164. F. McManus uważa ten rodzaj tajemnicy kościelnej za analogiczny do tajemnicy zawodowej (*The Sacrament of Penance*, w: *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, ed. J. A. Coriden, T. J. Green, D. E. Heintschel, New York 1985, s. 691: „The canons do not touch extra-sacramental confidentiality, to which the ordained minister is bound as is any recipient of confidences, but bound even more so when the relationship of the minister to the individual is analogous to that of a professional counselor”).

wiek czasie w spowiedzi”. Jeżeli więc spowiednik ma nad penitentem władzę rządzenia (np. jest jego ordynariuszem, przełożonym, proboszczem, rektorem seminarium, magistrem nowicjatu, kapłanem, rektorem kościoła), nie może w swoich decyzjach wykorzystać wiadomości nabytych w spowiedzi. Prawodawcy zależy na ścisłym oddzieleniu zakresu wewnętrznego od zewnętrznego. Zakaz ten jest absolutny, bezwarunkowy i czasowo nieograniczony (*quovis tempore*). Odnosi się to egzemplarycznie do takich aktów prawnych, jak tajne głosowanie, powołanie na urząd kościelny⁷².

W celu uniknięcia jakichkolwiek podejrzeń czy nadużyć, nawet niezamierzonych, prawodawca kościelny posuwa się jeszcze dalej. W kan. 985 zabrania mistrzowi nowicjuszy, jego pomocnikom, rektorowi seminarium lub innego zakładu wychowawczego spowiadania swoich alumnów mieszkających w tym samym domu, chyba że sami o to w poszczególnych przypadkach dobrowolnie proszą. Zakaz zawarty w przytoczonej normie nie ma charakteru bezwzględniego. Stanowiłoby to bowiem ograniczenie prawa do wolnego wyboru spowiednika, jakie ma każdy wierny (zob. kan. 991). Zamiar prawodawcy jest wszakże niezmienny: ochronić penitenta przed jakąkolwiek uciążliwością czy zniesławieniem oraz nie narażać spowiedników na niebezpieczeństwo nawet niezamierzonego, okazyjnego naruszenia tajemnicy lub wykorzystania wiadomości ze spowiedzi do decyzji w zakresie zewnętrznym⁷³.

*

Syntetycznie przedstawione przepisy prawa kościelnego chroniące tajemnicę oraz sekret spowiedzi dowodzą normatywnej staranności i wnikliwości, z jaką Kościół troszczy się o dobre imię człowieka, chroni go przed zniesławieniem i strzeże świątyni jego sumienia. „Człowiek nie potrafi żyć bez prawdy, nadziei i miłości, a jednak nader często hołduje kłamstwu, ulega absurdom, głosi nienawiść”⁷⁴, popełnia błąd, dopuszcza się zła. Wiele z tego rozgrywa się w jego własnym wnętrzu, co wszakże nie podważa godności i wolności człowieka. Powierzając sakramentalnie kapłanowi treść swoich czynów i przeżyć, ma prawo do zachowania ich w bezwzględnej tajemnicy. Między innymi temu celowi służą szczegółowe i surowe normy prawa kanonicznego.

⁷² Weigand, *Das Bußsakrament*, HBKR, s. 854-855; Loza, *Ministro de la penitentia*, CECDC, s. 826-827.

⁷³ Zob. Hemperek, *Uświęcające zadanie*, s. 164-165; Lüdicke, MK, can. 985/1, can. 991; Pastuszko, *Sakrament*, s. 410. Warto też zwrócić uwagę na postanowienie kan. 240 § 2: „W podejmowaniu decyzji przy dopuszczaniu alumnów do święceń lub wydalaniu z seminarium, nigdy nie wolno żądać opinii kierownika duchowego i spowiedników”. Por. Pawluk, *Prawo kanoniczne*, t. II, s. 62.

⁷⁴ A. J. Nowak, *Człowiek wiary, nadziei, miłości*, Katowice 1988, s. 9.

SACRAMENTALE SIGILLUM INVIOLABILE EST

Summary

A man is in the center of the interest of the Church. The Canon Law treats him as a subject of certain rights and obligations. Especially in the last decades, the Church became a defender of rights, which had been rooted in human dignity. In her own structure of the law system, she respects subjective rights of the faithful, which are results of a „rebirth in Christ”.

There are number of norms of the Canon Law that defend human dignity. The rule of keeping sacramental seal and secret of penance belongs to fundamental ones among them. Each penitnant has an immovable right so that his very intimate confession remains utterly a seal and a secret as well. That is a very detailed authorization in the terms of a common right of the faithful to enjoy a good reputation and to protect his or her privacy (can. 220).

In the first chapter, the author presents very synthetically a historical aspect of problems of sacramental seal and secret of Sacrament of Penance. In a special way, he highlights the legal meaning of a resolution of the Fourth Lateran Council of 1215 (c. 21) that was secured by many legal sanctions. That norm has been repeated by particular synods. In addition, there are many comments to the norm. The Code of Canon Law of 1917 in the can. 889 defined a duty of keeping the sacramental seal and secret, in the can. 2396 described legal sanctions in the case the norm was violated. In 1973 the Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith published a special declaration, which reads that all who overuse technical equipment to overhear confession of sins and distribute the information incurse a *latae sententiae* excommunication.

The second chapter reads about the duty of keeping sacramental seal and secret of Penance according to the law that is in force. The author analyzes who is a subject of the sacramental seal – a confessor (can. 983 § 1), who is a subject of a secret – interpreter and all others who in any way whatever have come to a knowledge of sins from a confession (can. 983 § 2) and what is the object of sacramental seal and secret; how it should be kept and what is the legal nature of the obligation.

The point of the third chapter is legal defens of sacramental seal and secret. Keeping the sacramental seal belongs to *gravissima obligatio* of the confessos and who violates it, is to be counted among crimes in fulfilling duties of the Church. The sacramental seal is assisted by **punishmental protection** – who directly violates the sacramental seal incurses a *latae sententiae* excommunication reserved to the Apostolic See (can. 1388 § 1); – whoever does so indirectly is to be punished by obligatory undefined punishment *ferendae sententiae* (can. 1388 § 1); **and lawsuit protection** – incapable to witness at a trial (can. 1550 § 2, 2°). Breaking the penitential secret is protected by an obligatory undefined punishment, not excluding excommunication (can. 1388 § 2).

In the last chapter, the author interprets the ban of using knowledge acquired in confession – can. 984.

Rules of the Canon Law, which protect the sacramental seal and secret of Penance, prove normative accuracy of the Church. She takes care about sanctity of the sacrament, first however, she protects the good name of the penitent, defends him against defame and takes care of the temple of his consciousness.

Translated by Krystian Petroniusz Piasta

VARIA

STANISŁAW JANECZEK

Lublin

„ŚWIECKI” CHARAKTER KOMISJI EDUKACJI NARODOWEJ?

UWAGI NA MARGINESIE LEKTUR Z HISTORII SZKOLNICTWA

W skrótovej, ale najdojrzalszej bodaj współcześnie próbie przedstawienia całokształtu problematyki związanej z dziejami KEN, K. Mrozowska, mimo iż stwierdza, że w szkołach Komisji Edukacji Narodowej „zadbano o wychowanie religijne młodzieży”, a nawet troszczono się „o pilne przestrzeganie przez młodzież praktyk religijnych”, to zdaje się przeciwstawiać ideały wychowawcze KEN modelowi typowej polskiej szkoły zakonnej, jaką były ośrodki jezuickie. Stwierdza bowiem, iż w nowej szkole „starano się unikać bezmyślnej dewocji”¹, co w tradycyjnej historiografii stanowi wręcz synonim szkolnictwa jezuickiego². Równocześnie jednak dopatruje się w systemie szkolnym KEN

¹ *By Polaków zrobić obywatelami*, Kraków 1993, s. 42-43.

² Ideologiczne korzenie krytyki „szkoły wojującej kontrreformacji”, za jaką uznawano nie tylko w Polsce jezuickie instytucje wychowawcze, dobrze charakteryzuje S. Salmonowicz. Ten wybitny historyk polskiego luteranizmu zastrzegając, iż jego celem nie jest bynajmniej apologetyka szkoły jezuickiej, stwierdza, że już „oświecenie stworzyło wielką publicystyczną tradycję walki z tzw. jezuityzmem, w toku której trudno było unikać przejawów typowych dla epoki walki ideologicznej i politycznej. W ten sposób narodziła się czarna legenda jezuitów (mająca niekiedy jeszcze dawniejsze pierwociny), którą kontynuowano, mniej lub bardziej zgodnie z faktami, w liberalnej, antyklerykalnej mieszczańskiej historiografii XIX w., a której tendencje przejęte zostały na przełomie XIX/XX w. przez historiografię lewicową” (zob. *Szkoły jezuickie a gimnazja akademickie w Prusach Królewskich XVII-XVIII wieku. Próba porównania*, „Rocznik Gdański” 47(1987), s. 152-153). Na temat zaś obsesji jezuickiej zob. np. interesujące studia J. Tazbira: *Literatura antyjezuicka w Polsce*, w: *Jezuici a kultura polska*, Kraków 1993, s. 311-333; tenże, Wstęp do pracy *Literatura antyjezuicka w Polsce 1578-1625. Antologia*, oprac., wstępem i przypisami opatrzył J. Tazbir, Warszawa 1963. Brak badań kultury staropolskiej, na dodatek zideologizowanych w okresie długiego okresu „błędów i wypaczeń”, pogłębiał i zaciemniał kontrowersje wobec szkolnictwa jezuickiego (zob. J. Miąszo, *Historia oświaty i wychowania. Stan i perspektywy*, w: *O sytuacji w naukach pedagogicznych*, red. W. Okoń, Wrocław 1985, s. 87), które usiłują przezwyciężyć bardziej obiektywne studia, ukazujące w sposób wyważony, a przede wszystkim z uwzględnieniem kontekstu historycznoporównawczego, osiągnięcia i niedostatki w zakresie wychowania i dydaktyki jezuickiej. Dotyczy to zwłaszcza studiów w zakresie historii filozofii (zwl. prace R. Darowskiego i F. Bargiela; bibliografię nowszych opracowań dotyczących filozofii jezuickiej zawiera nowa praca R. Darowskiego: *Studia z filozofii jezuitów w Polsce XVII i XVIII wieku*, Kraków 1998, s. 361-369)

przejawów laicyzacji, które stanowi „pojawienie się w szkołach KEN nauczycieli świeckich” oraz „wprowadzenie nauki moralnej i prawa natury, co stanowiło zasadniczy krok ku wychowaniu obywatelskiemu”³.

Spróbujmy więc pokrótce sprawdzić zarówno słuszność podstawowej tezy K. Mrozowskiej, jak i zasadność poszczególnych elementów tej opinii. W tropieniu „laickich” elementów w działalności KEN czy nawet – ujmując rzecz szerzej – w polskiej szkole nowożytnej specjalizowali się zwłaszcza badacze marksistowsy, widząc w tej modyfikacji podstawowy bodaj wyróżnik zmian urzeczywistnionych najpełniej przez KEN⁴. Szukając jednak w szkole nowożytnej elementów świadczących o jej świeckim charakterze, nie można zapominać o swoistym znaczeniu tego terminu używanego w wielu krajach Europy w sporach z jezuitami, prowadzonych – zwłaszcza w oświeceniu – nie tylko przez określone grupy polityczne, ale nawet i przez związki religijne, np. duchowieństwo świeckie. Dotyczyło to także sporów Akademii Krakowskiej broniącej prawa do różnie pojętej zwierzchności nad całością szkolnictwa w Koronie, co niekiedy przybierało formy imperializmu (w którym powoływano się na nie istniejące zapisy prawne o wyłączności tej kontroli), a bardziej było obroną plebejskiej uczelni przed wpływami kolegów jezuickich coraz mocniej przejmującej wychowanie elit polityczno-kulturalnych Rzeczypospolitej, co groziło (nie bez efektów) marginalizacją samej Akademii. Pozwala to zrozumieć sens długotrwałych i kosztownych zabiegów Akademii o swoistą nobilitację kościelną tej uczelni, jaką była kanonizacja jej profesora Jana Kantego, którego kult był czynnikiem jedności szkół uniwersytetu. Uczelnia ta,

oraz historii (przede wszystkim przełamująca mit o braku wychowania patriotyczno-obywatelskiego w szkole jezuickiej praca K. Puchowskiego: *Edukacja historyczna w jezuickich kolegiach Rzeczypospolitej 1565-1773*, Gdańsk 1999). Szkoły jezuickie ukazywane są także w perspektywie ogólnokulturowej (t. 20 „Naszej Przeszłości” z 1964 r.; *Studia z historii jezuitów*, red. S. Nawrocki, Kraków 1983; S. Obirek, *Jezuici w Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1564-1668*, Kraków 1996; *Jezuici a kultura polska*, red. L. Grzebień, S. Obirek, Kraków 1993; L. Piechnik, *Dzieje Akademii Wileńskiej*, t. I-IV, Rzym 1984-1990; *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego*, red. J. Paszenda, Kraków 1994; *Jezuicka ars educandi*, red. M. Wolańczyk, S. Obirek, Kraków 1995; *Encyklopedia wiedzy o jezuitach na ziemiach Polski i Litwy*, red. L. Grzebień, Kraków 1995). Badaniom tym towarzyszy głębsze spojrzenie na sarmacką kulturę staropolską, której symbolem ostatecznego wręcz znieprawienia miały być rzekomo czasy saskie (zob. np.: S. Grzybowski, *Sarmatyzm*, Warszawa 1996, tom, który wyszedł, podobnie jak i przywołana na początku artykułu praca K. Mrozowskiej, w cennej serii wydawniczej *Dzieje Narodu i Państwa Polskiego*, t. II-26; por. także: J. Kurek, „Czasy saskie” – próba nowego spojrzenia, „Wiek Oświecenia” 13(1998), s. 169-186; dwa tomy pod redakcją K. Stasiewicz i S. Archemczuka: *Między barokiem a oświeceniem. Nowe spojrzenie na czasy saskie*, Olsztyn 1996; *Między barokiem a oświeceniem. Apogeuem sarmatyzmu. Kultura polska drugiej połowy XVII wieku*, Olsztyn 1997).

³ Mrozowska, *By Polaków zrobić obywatelami*, s. 42.

⁴ Opinię tę najpełniej formułował, wręcz „specjalizujący się” – przynajmniej w pewnym okresie – w tej problematyce Ł. Kurdybacha, *Walka o świeckość oświaty w XVII i XVIII w.*, Warszawa 1950.

wobec olbrzymiego wpływu na młodzież jezuitów, sformułowania „groźnego” stworzeniem warunków do założenia kolegium jezuitów w Krakowie, powołała nawet własną sformułowaną, w czym odwołała się do pomocy początkowo dominikanów, a następnie karmelitów⁵.

I. OŚWIECENIOWE MODELE WYCHOWAWCZE

Specyfikę oświeceniowych reform szkolnych w okresie przejmowania jezuitów szkół przez państwo⁶ można dostrzec w działaniach tzw. parlamentów prowincjonalnych (instytucje sądowno-samorządowe) doby swoistej „rewolucji szkolnej” w połowie wieku XVIII charakterystycznej dla Francji⁷. Ta szkoła państwowa nie miała jednak być anty- czy nawet areligijna; wprost przeciwnie, odpowiednio do jansenistycznej i gallikanistycznej mentalności⁸ członków tych

⁵ E. Rostworowski, *Czasy saskie (1702-1764)*, w: *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364-1764*, red. K. Lepszy, Kraków 1964, s. 419-421; H. Barycz, *Historia Szkół Nowodworskich. Od założenia do reformy H. Kotłątaja (1588-1777)*, Kraków 1939-1947, s. 202-208; *Książka pamiątkowa ku uczczeniu jubileuszu trzechsetnej rocznicy założenia Gimnazjum św. Anny w Krakowie*, oprac. J. Leniek, Kraków 1888, s. LXXI-LXXV, CXLVII-VIII; J. Muczkowski, *Bractwa jezuitów i akademickie w Krakowie*, Kraków 1845.

⁶ Pomijam dyskutowaną przez badaczy kwestię, czy KEN była instytucją rodzimą, czy też pozostawała raczej pod wpływem dokonań francuskich, austriackich czy pruskich. Zob. zwł.: W. M. Grabowski, *Geneza idei edukacji narodowej w Polsce*, „Przegląd Historyczno-Oświatowy” 1972, nr 3, s. 386-402; B. Leśnodorski, *Komisji Edukacji Narodowej poczynania inspiracyjne*, „Nauka Polska” 21(1973), nr 4(106), s. 22-38; J. A. Gierowski, *Systemy edukacyjne w państwach oświeconego absolutyzmu Europy środkowej i wschodniej*, w: *W kręgu wielkiej reformy. Sesja naukowa w Uniwersytecie Jagiellońskim w dwusetną rocznicę powstania Komisji Edukacji Narodowej 24-26 października 1973*, red. K. Mrozowska, R. Dutkowska, Kraków 1977, s. 27-49; E. M. Rostworowski, *Polski głos w edukacyjnym koncercie wieku Oświecenia*, w: tenże, *Popioły i korzenie. Szkice historyczne i rodzinne*, Kraków 1985, s. 117-132. Z dawniejszej literatury: S. Kot, *Geneza KEN*, „Sprawozdania PAU 1919”; tenże, *Wielkie reformy edukacyjne XVIII wieku*, Kraków 1923; J. Lewicki, *O rozwoju pomysłu państwowej władzy wychowawczej przed KEN*, Warszawa 1922; tenże, *Geneza KEN w Polsce*, Warszawa 1923.

⁷ Znakomicie udokumentowaną charakterystykę francuskich pomysłów pedagogicznych tego okresu, jak i przebieg swoistej wojny z jezuitami i historii nieureczywistnionych w gruncie rzeczy reform szkolnych, zawiera praca H. Pohoskiej, *„Rewolucja szkolna” we Francji 1762-1772*, Warszawa 1933. W odniesieniu do analogicznych postulatów szkolnictwa elementarnego zob.: taż, *Sprawa oświaty ludu w dobie Komisji Edukacji Narodowej*, Kraków 1925, zwł. s. 12-44. Z prac współczesnych – E. Snyders, *La Pédagogie en France au XVII^e et XVIII^e siècle*, Paris 1964; R. Chartier, M. M. Compère, D. Julia, *L'Éducation en France du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris 1976; J. de Viguerie, *L'institution des enfants. L'éducation en France XVI^e-XVIII^e siècle*, Paris 1978; M. Grandière, *L'idéal pédagogique en France au XVIII^e siècle*, Oxford 1998.

⁸ Jansenizm walczący z jezuitami, których oskarżał o humanistyczny laksyzm i płytki formalizm religijny, znalazł sojusznika w gallikanizmie w kontekście potępień tych dwóch ruchów przez Rzym, za którego orzeczeniami opowiedzieli się jezuiti. Znajdujące posłuch w szerokich kręgach

parlamentów ogarniętych pasją wychowania patriotyczno-obywatelskiego (zespolenie ideałów *éducation publique* z *éducation civile* i *éducation nationale*) miała zawierać – wśród treści służących modernizacji państwa (wiedza użyteczna) – „naukę moralną”⁹. W odróżnieniu od indyferentnych czy wręcz wrogich religii poglądów edukacyjnych „filozofów”¹⁰, programy te postulowały integralny spłot wychowania moralnego z religijnym¹¹.

Jeden z najbardziej znaczących projektów reform szkolnych, wychodzący ze środowisk, które doprowadziły do usunięcia jezuitów we Francji już w roku 1764, a więc niemal 10 lat przed kasatą zakonu, sformułowany przez prezydenta parlamentu paryskiego B. Rollanda d’Erceville (*Compte rendu aux Chambres assemblées...*, 1768), nakazywał wprowadzenie religii jako jednego z przedmiotów wykładanych w cyklu tygodniowym, a więc – ujmując rzecz od strony formalnej – podnosząc znaczenie nauczania religii w dydaktyce szkolnej mocniej niż jezuita, postulujący nauczanie katechizmu jedynie w kościele. Lapidarnie program ten streszcza H. Pohoska: „Dla wszystkich w państwie potrzebna jest nauka czytania i pisania, wiary i obyczajów. Lud nieoświecony i nieobyczajny, gorzej pracuje i jest przesądny. Gdy go się oświeci, zyska na tem religia i państwo, a nauki nie stracą”¹². W gruncie rzeczy stanowiło to urzeczywistnienie wymogów formułowanych przez absolutystyczne państwo, bowiem plan ten powtarzał zarządzenie królewskie z 1762 r. wskazujące, iż są „trzy główne zadania edukacji młodzieży [to – S. J.]: religia, obyczaje, nauka”. Celem tej szkoły miało być „zapewnienie państwu chrześcijańskich obywateli, zdolnych do wypełnienia z całym szacunkiem i posłuszeństwem swych powinności wobec Króla, praw Kościoła i państwa”¹³.

Kościół francuskiego, nie wyłączając części episkopatu, głosy dotyczące utrwalonej niezależności wobec Rzymu, były w dużej mierze stymulowane absolutystycznymi roszczeniami kolejnych królów. Zob. H. Tüchle, C. A. Bouman, *Historia Kościoła 1500-1715*, przekł. J. Piesiewicz, Warszawa 1986, s. 179-184, 241-250.

⁹ Zob. S. Tyniec, *Nauka moralna w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, Kraków 1922.

¹⁰ W równej mierze, jak z jezuitami, parlamenty francuskie walczyły z filozofią oświeceniową, doprowadzając do spalenia *Emila* Rousseau czy zakazu druku *Encyklopedii*.

¹¹ Powszechny w oświeceniu postulat uwzględnienia w kształceniu – obok umysłu – także serca wywodził się m. in. od Locke’a, który niedoceniając kształcącej funkcji erudycji, sprowadzał wykształcenie przede wszystkim do budzenia ciekawości intelektualnej, ukierunkowanej następnie w wieku dojrzałym odpowiednio do zainteresowań i życiowych potrzeb. Nieproporcjonalnie natomiast rozwijał wychowanie moralne, dalej jednak – oprócz wątków utilitarystycznych – oparte na wychowaniu religijnym, które jednak miało bardziej budzić świadomość więzi z Bogiem, posłuszeństwa jego prawom i czci mu należnej, niż wpajać doktrynę religijną. Zob. J. Locke, *Myśli o wychowaniu*, przekł. F. Wnorowski, wstęp i komentarz K. Mrozowska, Wrocław 1959, s. 136-139, 157-199.

¹² Pohoska, „*Rewolucja szkolna*” we Francji, s. 104, por. s. 82-110; K. Mrozowska, *Koncepcje pedagogiczne Oświecenia: Rolland d’Erceville – Denis Diderot – Komisja Edukacji Narodowej. Studium porównawcze*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 19(1976), s. 15-16.

¹³ Cyt. za: Mrozowska, *Koncepcje pedagogiczne Oświecenia*, s. 16.

Obok gallikanistycznego przypominania przez Rollanda o „czterech artykułach kleru francuskiego z 1682 r. [...] które są źrenicą naszej wolności”, można także dostrzec – tym razem w programie przedstawionym przez prezydenta parlamentu bretońskiego L.-R. de Caradeuc de la Chalotaisa (*Essai d'éducation nationale, ou plan d'études pour la jeunesse...*, 1763) – niechęć do edukacji prowadzonej przez zakony, które ze względu na typowy dla nich styl życia nie mogą właściwie przygotować młodzieży do rozlicznych, a obcych zakonnikom zadań w wielorakich wymiarach życia społecznego; jak bowiem nieżonaci i bezdzietni mogą sobie radzić z dziećmi? Niebezpieczeństwo to dostrzegali także w swym testamencie politycznym kard. Richelieu, który według Gutona de Morveaux twierdził, iż nauczycielami nie powinni być zakonnicy, ale nauczyciele związani z uniwersytetem¹⁴. W tym kontekście pada także – groźny wobec postulatu *éducation national*, w znaczeniu zespalającym wspólnotę etniczną z państwową – zarzut, iż zakonnicy nie są wręcz członkami państwa¹⁵.

Zdecydowanie odrębne, choć formułowane jedynie przez jednostki były natomiast uwagi pedagogiczne radykalnych światopoglądowo francuskich „filozofów”. Dotyczy to w pewnej mierze antropocentrycznie zorientowanej *Encyklopedii*, która mimo że poruszała problematykę teologiczną, to jednak równocześnie nie omieszczała nigdy zapomnieć o racjonalistycznych zarzutach formułowanych pod adresem doktryny katolicyzmu. W haśle *Education*, zamieszczonym w tomie V i podpisanym przez M. M. de Villersa, wychowanie sprowadzano za przykładem Locke'a do sfery ciała, umysłu i obyczajów; nadto podkreślając jedynie ich wymiar społeczny, w formie wyrobienia *les qualités sociales*¹⁶. Jednak już Wolter – gardzący tak katolicyzmem (wiele z pism kończył zawołaniem skierowanym przeciwko temu wyznaniu: „rozdeptać łajdactwo”), jak i prostym ludem, któremu odmawiał prawa do nauczania – mimo że w usunięciu jezuitów widział etap nieuchronnego załamania się całej instytucji Kościoła, to przecież w ufundowanej przez siebie kaplicy w zamku w Ferney, z dumnym napisem: „Deo erexit Voltaire”, głosił bardzo tradycyjne kazania, przestrzegając przed pijaństwem i kradzieżą, tym samym wiążąc trwałość powszechnych zasad moralnych z religią¹⁷.

Jeszcze bardziej cynicznie relację moralność–religia potraktował D. Diderot, który w latach 1775-1776 sformułował dla carycy Katarzyny *Plan d'une université pour le Gouvernement de Russie, ou d'une éducation publique dans toutes les sciences*, nawiązujący do wzorów niemieckich *Lese, Schreib und Rechnen Schule* w formie wyodrębnienia nauki religii oraz cnót moralnych i politycz-

¹⁴ Pohoska, „Rewolucja szkolna” we Francji, s. 140-141.

¹⁵ Tamże, s. 104, por. s. 123-124.

¹⁶ Za: tamże, s. 201-202.

¹⁷ S. Zapaśnik, *Przeciwnicy absolutyzmu*. Wolter, w: *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu*, red. J. Staszewski, Warszawa 1991, s. 88-133.

nych¹⁸. Omawiając problematykę historii Kościoła na wydziale teologii, stwierdził: „Większość narodu pozostanie zawsze ciemna, bojaźliwa i w konsekwencji przesądna. Ateizm może być doktryną garstki wybranych, nigdy jednak wielkiej liczby obywateli, tym mniej członków narodu mało ucywilizowanego [jakim jest zapewne Rosja – S. J.]. Wiara w Boga, wywodząca się ze starych korzeni, pozostanie więc zawsze. Któż zatem może wiedzieć, czy ta vegetacja, pozostawiona samej sobie, nie prowadziłyby do wynaturzeń? Traktowałbym więc księży nie jako nosicieli prawdy, ale jako zapory dla możliwych błędów i wybryków; nie jako nauczycieli ludzi rozumnych, ale jako strażników szaleńców”. Czy na innym miejscu: „Mimo nieskończonego zła, jakie systemy religijne wyrządziły ludzkości, mimo szkodliwości systemu, który oddaje posłuch ludu w ręce księdza [...] suma doraźnych korzyści, które wiara zapewnia wszystkim państwom, wyrównuje zło wyrządzone obywatelom przez sekciarstwo, narodom zaś przez brak tolerancji”¹⁹. Podobne połączenie cynizmu z wymogami społecznymi, nakazującymi ustępstwa na rzecz zachowania religii w dogłądanej przez państwo szkole, można dostrzec w doborze lektur, obejmującym dostosowane do potrzeb zreformowanego szkolnictwa kościelnego podręczniki wywodzące się z kręgu racjonalistycznej szkoły prawa naturalnego (np. J. Burlamaqui) oraz prace bliskie funkcjonalistycznej koncepcji religii Diderota, Hobbesa czy Holbacha, którzy to Kościołowi kontrolowanemu przez państwo pozostawili jedynie funkcje wychowawcze. Choć sarkazm Diderota – bliski nawet w warstwie werbalnej opinii J. Śniadeckiego, świeckiego sekretarza Szkoły Głównej Krakowskiej z czasów KEN²⁰ – w odniesieniu do „mniszek” tradycji miesza się z postulatem oddania szkoły nauczycielom świeckim, to jednak realistycznie dostrzega on trudności w zamieszkaniu żonatych nauczycieli w kolegium, co miało prowadzić do kłótni i złych obyczajów²¹. Widziała to i KEN, podtrzymu-

¹⁸ Za: Pohoska, „Rewolucja szkolna” we Francji, s. 202-203.

¹⁹ *Oeuvres complètes de Diderot revues sur les éditions originales... par J. Assézat*, t. III, Paris 1875, s. 517-518, 400, cyt. za: Mrozowska, *Koncepcje pedagogiczne Oświecenia*, s. 21, 36-37; por. M. Skrzypek, *Filozofia Diderota*, Warszawa 1996, s. 218.

²⁰ J. Śniadecki twierdził, iż podtrzymanie obyczajów zaczerpniętych ze zwyczajów dawnych kolegiów, w których mieszkali jedynie duchowni nauczyciele, było spowodowane faktem, iż: „Większa część *Ustaw* jest przez eks-mnichów układana i trąci zewsząd zakonnością” (*Korespondencja Jana Śniadeckiego. Listy z Krakowa*, t. I, 1780-1787, przyg. L. Kamykowski, Kraków 1932, s. 276-277 – Śniadecki do Kołłątaja). Postulował natomiast zostawienie przygotowującym się do zawodu nauczycielskiego tzw. kandydatom prawa do wyboru mieszkania, by mogli w ten sposób lepiej poznać świat, także świat dzieci, co miało ułatwić późniejsze ich wychowanie. Choć zmuszony nakazami KEN akceptował obowiązek wspólnego mieszkania nauczycieli, to przecież nie przestawał wskazywać na wypływające z tego zagrożenia, jak pijaństwo, mizantropia, twardość obyczajów i kłótnie tak charakterystyczne dla dawnych akademików, tym bardziej że przymusem nie da się niczego zaszczepić, bowiem raczej „wolność pozwolona człowiekowi najwięcej wydaje dusz wielkich lub odslania zle i szkodliwe charaktery z natury”.

²¹ *Oeuvres complètes de Diderot*, s. 529-530, za: Mrozowska, *Koncepcje pedagogiczne Oświecenia*, s. 40, 44.

jąc na poły zakonny styl życia nauczycieli, także świeckich, ze wspólnotą zamieszkania i stołu (a nawet *quasi*-duchownego stroju zniesionego dopiero pod koniec funkcjonowania KEN, w 1790 r.), jak i nie dopuszczając do zamieszkania w kolegium osób nie należących do stanu nauczycielskiego.

Postulat zjednoczenia wychowania moralnego z religijnym (jako przedmioty występują nieodmiennie: religia i „nauka moralna”) był także charakterystyczny dla zreformowanych w dobie oświecenia szkół w Prusach, a jeszcze bardziej w Austrii²², gdzie poddano szkolnictwo ścisłemu dozorowi kościelnemu, pozostającemu jednak na usługach absolutystycznego państwa²³. Ilustracją tego są zmiany przeprowadzone w 1801 r. na polecenie rządu austriackiego przez eks-jezuitę H. Hoffmana, kiedy to dostosowując system nauczania w szkołach krakowskich do porządku panującego w gimnazjach wschodniej Galicji, wprowadzono codzienny wykład katechizmu (na zakończenie zajęć), z charakterystycznym pominięciem królującej w szkołach KEN „nauki moralnej”²⁴. Zajęcia te okazały się niezbędnym elementem surowego systemu wychowawczego nastawionego – według zaleceń cesarza Józefa II – na przygotowanie pilnych i zdyscyplinowanych urzędników pozostających na służbie państwa („ein tüchtiges Material für den Staatsdienst, für das Beamtenhum aller Kategorien herausbilden”). Z systemu tego drwił z goryczą profesor szkół

²² Na temat reform oświeceniowych – bliskich ideałom KEN – w szkolnictwie Prus i Austrii zob. choćby analizy H. Pohoskiej (*Sprawa oświaty ludu*, s. 25-44), która wykorzystuje m. in. wciąż aktualne prace: F. Vollmer, *Die preussische Volksschulpolitik unter Friedrich dem Grossen*, Berlin 1918 (*Monumenta Germaniae Paedagogica*, t. 56); J. A. Helfert, *Die österreichische Volksschule. Geschichte-System*, t. I, *Die Gründung der österreichischen Volksschule durch Maria Theresia*, Prag 1860; R. Kink, *Geschichte der kaiserlichen Universität zu Wien*, Wien 1854; F. Paulsen, *Geschichte der gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten*, t. I-II, Berlin 1919-1921; P. Schwartz, *Die Gelehrtenschulen Preussens unter dem Oberschulkollegium und das Abiturientenexamen*, Berlin 1910 (*Monumenta Germaniae Paedagogica*, t. 46); K. Wotke, *Das Österreichische Gymnasium im Zeitalter Maria Theresias*, Berlin 1905 (*Monumenta Germaniae Paedagogica*, t. 30). Por. H. Wolf, *Das Schulwesen des Temesvarer im 18. Jahrhundert. Veröffentlichungen des Wiener Hofkammerarchivs*, t. I, Wien 1935; W. Böhm, *Universitas Vindobonensis*, Wien 1952; R. Meister, *Entwicklung und Reformen des österreichischen Studienwesens*, t. I-II, Wien 1963 (dokumenty i opracowanie); R. Gönner, *Die österreichische Lehrbild von der Normalschule bis zur Pädagogischen Akademie*, Wien 1967; H. König, *Zur Geschichte der Nationalerziehung in Deutschland in letzten Drittel des 18. Jahrhundert*, Berlin 1960; N. Hammerstein, *Aufklärung und katholisches Reich. Untersuchungen zur Universitätsreform und Politik katholischen Reichs deutscher Nation in 18. Jahrhundert*, Berlin 1977; G. Grimm, *Die Schulreform Maria Theresias 1747-1775*, Frankfurt am Main 1987.

²³ Na temat istoty oświeconego absolutyzmu i różnych jego interpretacji zob. wnikliwe studia: *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu*, red. J. Staszewski, Warszawa 1991, wraz z bogatymi wskazówkami bibliograficznymi (s. 425-442); w odniesieniu do absolutyzmu Prus i Austrii zob. także artykuł T. Cegielskiego, s. 270-325.

²⁴ *Ordo et Distributio Docendum et Agendorum per singulas classes Scholarum Humaniorum*, w: *Książka pamiątkowa ku uczczeniu jubileuszu trzechsetnej rocznicy założenia Gimnazjum św. Anny w Krakowie*, s. CX-CXCI.

KEN i ich pierwszy historyk J. Sołtykowicz: „wprowadzono tylko naukę języka łacińskiego, zagmatwano gramatyką i retorykami, język niemiecki i nie kończący się nigdy katechizm”²⁵. Nie potrafił jednak dostrzec, iż ta dyscyplina religijno-moralna była elementem, podobnie jak w szkołach KEN, przygotowania do aktywnego życia w wymiarze społeczno-politycznym i gospodarczym, wieńczącego studium językowo-humanistyczne (zachowano jednak, jak w szkole tradycyjnej, językowe nazwy klas) naukami matematyczno-przyrodniczymi²⁶.

II. „NAUKA MORALNA” A NAUKA RELIGII

Przejdźmy jednak do przywołanej przez K. Mrozowską nauki moralnej w szkołach KEN, określając przede wszystkim jej relacje z religią, zwłaszcza w kwestii: czy religia stanowiła, jak u Rollanda, cel wychowania, czy też jedynie środek edukacji moralnej, jak u Diderota, co usprawiedliwiłoby zarzut sekularyzmu tego szkolnictwa? Powszechnie zwraca się uwagę, iż przedmiot ten ma wyróżniać szkoły KEN od szkolnictwa kościelnego, które zespałało wychowanie moralne z religijnym, a nawet to ostatnie czyniło fundamentem formacji moralnej, co miało nadto prowadzić do skupienia uwagi na moralności indywidualnej (troska o własne zbawienie), bez dostatecznego ukształtowania odpowiedzialności za losy upadającego państwa²⁷. Wykładana w szkołach KEN „nauka moralna” wykorzystywała rozwiązania francuskiego fizjokratyzmu, który stanowił początkowo nurt o charakterze ekonomicznym (modny w rolniczej Polsce ze względu na podkreślenie roli rolnictwa, jako podstawowego źródła bogactwa liberalistycznie pojętej gospodarki²⁸), dla którego potrzeb sformułowano odpowiednią etykę. Fizjokratyzm był typowy zarówno dla ko-

²⁵ *O stanie Akademii Krakowskiej od założenia jej w roku 1347, aż do teraźniejszego czasu, krótki wykład historyczny*, Kraków 1810, s. 88.

²⁶ *Książka pamiątkowa ku uczczeniu jubileuszu trzechsetnej rocznicy założenia Gimnazjum św. Anny w Krakowie*, s. CLVII-CLXII.

²⁷ Por. np.: T y n c, *Nauka moralna*, s. 12-16; W. S m o l e Ń s k i, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII*, Warszawa 1979, s. 35-38; B. B i e Ń k o w s k a, T. B i e Ń k o w s k i, *Kierunki recepcji nowożytnej myśli naukowej, cz. 2, Humanistyka*, Warszawa 1976, s. 13-14; *Historia wychowania*, red. Ł. Kurdybacha, t. I, Warszawa 1965, s. 365-367.

²⁸ G. W e u l e r s s e, *Le mouvement physiocratique en France (De 1756 a 1770)*, Paris 1910 (réimpression 1968); M. B e e r, *An Inquiry into Physiocracy*, London 1939; E. L i p i Ń s k i, *Historia powszechnej myśli ekonomicznej do roku 1870*, Warszawa 1968, s. 217-263; J. R o s i c k a, *Ekonomia a Oświecenie chrześcijańskie. Pijarzy i fizjokratyzm*, w: *Wkład pijarów do nauki i kultury w Polsce XVII-XIX wieku*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Warszawa 1993, s. 185-203; D. N a w r o t, *Ekonomika Franciszka Quesnay'a i Adama Smitha jako wyraz kryzysu idei chrześcijańskich w dobie Oświecenia*, w: *Oświecenie. Schyłek czy kryzys cywilizacji chrześcijańskiej*, red. M. Kucharski, D. Nawrot, Katowice 1993, s. 31-38.

misarzy KEN, jak i autorów ujęć podręcznikowych, przede wszystkim A. Popławskiego, H. Stroynowskiego czy H. Kołłątaja²⁹. Formułując system sprzężonych ze sobą praw i obowiązków człowieka żyjącego w społeczeństwie, wychodzili oni od psychologizycznej analizy dążeń ludzkich. Sugestywność argumentacji, zwłaszcza w zakresie najprostszycch relacji międzyludzkich, była oparta na utylitaryzmie, według którego dobro jest nagradzane, a zło karane już w wymiarze doczesnym. Ta naturalistyczna argumentacja miała być tak sugestywna dla myślącego w języku konkretów dziecka, jak i odpowiadała empirycznej mentalności typowej dla nowożytności, ale także była uniwersalnym fundamentem moralności w dobie oświeceniowego pluralizmu światopoglądowego. Utylitaryzm fizjokratyzmu, w połączeniu ze zmianą modelu nauczania akcentującego wiedzę użyteczną w życiu społecznym (prawo) i gospodarczym (nauki przyrodnicze w przyporządkowaniu zwłaszcza do różnych dziedzin rolnictwa), stanowił dla tradycyjnej historiografii dostateczny fundament opinii o sekularyzmie tego systemu oświaty³⁰.

²⁹ Omówienie podręczników do „nauki moralnej” można znaleźć w: A. Karbowski, *Edukacja i instrukcja moralna i religijna Komisji Edukacji Narodowej*, „Rodzina i Szkoła” 16(1911), s. 33-38, 65-74, 97-102; Tync, *Nauka moralna*, s. 171-257; J. Lubieniecka, *Towarzystwo do Ksiąg Elementarnych*, Warszawa 1960, s. 75-101; I. Stasiewicz-Jasiukowa, *Nowożytna myśl naukowa w podręcznikach Komisji Edukacji Narodowej. Nauki moralne*, w: *Nowożytna myśl naukowa w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, red. I. Stasiewicz-Jasiukowa, Wrocław 1973, s. 17-74; taż, *Wartości wychowawcze podręczników do nauki moralnej*, w: *W kręgu wielkiej reformy*, s. 219-232; T. Mizia, *Szkoły średnie Komisji Edukacji Narodowej na terenie Korony*, Warszawa 1975, s. 74-113; Cz. Majorek, *Książki szkolne Komisji Edukacji Narodowej*, Warszawa 1975, s. 87-92, 193-201. Bardziej pogłębione analizy historycznofilozoficzne twórczości polskich fizjokratów zawarte są m.in. w: L. Dobrzyńska-Rybicka, *System etyczny Hugona Kołłątaja*, Kraków 1917; E. Giergielewicz, *Poglądy filozoficzno-prawne Hugona Kołłątaja*, Warszawa 1830; K. Opałek, *Prawo natury u polskich fizjokratów*, Warszawa 1951; A. Marchwiński, *Poglądy filozoficzno-prawne Hieronima Stroynowskiego*, Warszawa 1930; J. Kolasa, *Prawo narodów w szkołach polskich wieku Oświecenia*, Warszawa 1954; H. Hinz, *Filozofia Hugona Kołłątaja. Zarys monografii*, Warszawa 1973; S. Macheta, *Kołłątaj*, Warszawa 1973.

³⁰ Najradzykalniej opinie te formułował W. Smoleński, który rozdział poświęcony oświacie KEN zatytułował „Sekularyzacja szkoły”. Pisał: „Wyzwolenie człowieka z więzów opieki kościelnej stanowiło zasadniczą dążność ruchu, który w miejsce objawienia apostołował religie rozumu, etykę katechizmową zastąpił humanitaryzmem, fanatyzmowi przeciwstawił tolerancję, dla owdarcia zaś ogółem społecznym stworzył szkołę państwową świecką. Dążność ta wypierała duchowieństwo, jako organ opieki kościelnej, z posterunku zajętego przez nie w dobie panowania reakcji katolickiej; atakowała je pośrednio i bezpośrednio, na wszystkich drogach przyprowadzała o klęskę. Bezpośrednia walka przeciwko klerowi przeszła wszystkie możliwe fazy: rozpoczęła się zatargiem prawno-ekonomicznym, zakończyła się zakwestionowaniem jego istnienia” (*Przewrót umysłowy w Polsce XVIII wieku. Studia historyczne*, oprac. i wstępem opatrzył A. Wierzbicki, Warszawa 1979, s. 299; por. s. 265-297). Ten negatywny stereotyp podtrzymywany jest do dzisiaj, np. K. Bartnicka we współczesnym wydaniu pracy *Wychowanie patriotyczne w szkołach Komisji Edukacji Narodowej* (Warszawa 1998) twierdzi, że szkoły KEN były świeckie, a elementy religijne stanowiły „element uzupełniający a nie źródło i podstawę wychowawczych koncepcji”, które były „w istocie świeckie i miały na celu szczęście i powodzenie ludzi w życiu doczesnym, a nie nad-

Czy jednak zmiany te usprawiedliwiają radykalizm przywołanej opinii? Czy musiała owocować „brzydkim naturalizmem”³¹. Analiza podręczników A. Popławskiego³², a jeszcze bardziej najgruntowniejszego przewodnika metodycznego dla nauczycieli, jakim były *Powinności nauczyciela* G. Piramowicza³³, wskazuje, iż zespały one integralnie wychowanie moralne z religijnym, wykraczając poza bliższy konkretystycznemu myśleniu dziecka naturalistyczny utylitaryzm, czyniący miarą moralności osobisty interes. Choć rzeczywiście w podręcznikach Popławskiego rzadko pada słowo „Bóg”, to przecież zakładają one systemowy wymiar moralności „zawisłej” od woli Boga jako Twórcy ludzkiej natury. Potrzeba odwołania się do Boga uwidacznia się, im bardziej skomplikowane sytuacje etyczne podręczniki te podejmują, kiedy trzeba będzie wyjść poza retorykę prostych potrzeb, a odwołać się do głosu sumienia, będącego świadectwem głosu Boga stanowiącego porządek prawnonaturalny, zabezpieczający przed postępowaniem jedynie według naszych upodobań³⁴.

Traktowana jako przejaw postępującej sekularyzacji zmiana modelu nauczania z humanistycznego na encyklopedyczny, z wyakcentowaniem nauk przyrodniczych, które stanowiły podstawowy element studium filozofii, dokonała się już w połowie wieku w kolegiach pijarskich i jezuickich. Zmiany były tak dalekie, że rozsądziły niemal studium filozofii, bowiem przyrodoznawstwo przewyższało znacznie pozostałe elementy tego studium (metafizyka, filozofia przyrody i etyka)³⁵. W szkołach tych można znaleźć także naukę moralną obok kursorycznego wykładu etyki, przekształcającego się w studium prawa naturalnego³⁶. Akcentowane zaś przez badaczy ograniczenie „nauki chrześcijańskiej” do dwóch czy trzech (zależnie od okresu) pierwszych klas, a w pozostałych do kazania niedzielnego, nie dotyka sedna problemu. Naukę moralną – śladem akademii szlacheckich – wprowadzili bowiem już w dobie oświeceniowych reform pijarzy, co przejęli z czasem także polscy jezuiti (niedzielna nauka religii i moralności). Reformatorzy zakonni nie tylko przestrzegali nadto przed przeładowaniem praktyk pobożnych, ale i podkreślali znaczenie edukacji

przyrodzone przesłanki”; jednak to naturalistyczne wychowanie choć „nie wypływało z religii”, to jednak było z „z nią zgodne” (s. 184).

³¹ A. Jobert, *Komisja Edukacji Narodowej w Polsce (1773-1794). Jej dzieło wychowania obywatelskiego*, przekł. i uzupełnienie M. Chamcówna, przedmowa H. Barycz, Wrocław 1979, s. 150.

³² *Moralna nauka dla szkół narodowych na pierwszą i drugą klasę*, Warszawa 1778; *Moralna nauka dla szkół narodowych na trzecią klasę*, Kraków 1787; *Przypisy do Moralnej nauki na klasę I i II*, Warszawa 1779.

³³ *Powinności nauczyciela, mianowicie zaś w szkołach parafialnych i sposoby ich dopełniania*, Warszawa 1787. Por. K. Mrozowska, *Wstęp*, w: G. Piramowicz, *Powinności nauczyciela*, Wrocław 1959, s. LVIII-XCV; Majorek, *Książki szkolne*, s. 207-214.

³⁴ Popławski, *Przypisy do Moralnej nauki*, s. 14-15, 32-33, 44-45.

³⁵ S. Janeczek, *Przyrodoznawstwo w polskim szkolnictwie kościelnym okresu oświecenia*, „Roczniki Filozoficzne” 41(1993), z. 3, s. 87-109.

³⁶ S. Janeczek, *Oświeceniowy renesans etyki. Dydaktyka filozofii moralnej w polskim szkolnictwie kościelnym na tle europejskim*, „Zeszyty Naukowe KUL” 35(1992), nr 1-2, s. 33-62.

prawnej w kontekście zainteresowania uczniów aktualnymi sprawami Rzeczypospolitej, co wyrażało się m. in. w lekturze gazet polskich i zagranicznych (francuskich i niemieckich). Łączenie integralnie zespolonych przedmiotów religijno-moralnych z kościołem miało za sobą nie tylko praktykę wzorcowego (pijarskiego) Collegium Nazarenum w Rzymie, ale także np. autorytet Ch. Rollina, który uważał, że nauka moralna jest pokrewna służbie Bożej sprawowanej w niedzielę³⁷.

Czy można więc potraktować element chrześcijański w programie wychowawczym KEN³⁸ inaczej, niż jako integralny składnik tego systemu szkolnego? Oddaje go bodaj najbardziej lapidarnie, i to bynajmniej nie dla celów propagandowych, wypowiedź przewodniczącego pracom Towarzystwa do Książek Elementarnych I. Potockiego, który inaugurując prace tego podstawowego organu programowego KEN postulował wychowanie „osoby jako chrześcijanina, jako człowieka, jako obywatela”³⁹. W perspektywie logiki myślenia KEN, która wręcz obsesyjnie zalecała metodę analizy, trzeba uznać, iż nie tylko każdy z tych elementów jest niezbędną częścią wychowania, ale że tylko ujmowane łącznie wyczerpują jego treść. Nie sposób nie przywołać tu więc analogii między stwierdzeniem Potockiego a równie aforystyczną dewizą Konarskiego, postulującego wychowanie „uczciwego człowieka i dobrego obywatela”⁴⁰. Tak jak w przypadku sentencji pijara wydaje się, że podnoszona przez Potockiego „różnica” między chrześcijaninem, człowiekiem i obywatelem ma tylko charakter formalny. Wychowanka ujmowanego w aspekcie wewnętrznych doskonałości nazywał bowiem pijar – używając tytułu innego jego dzieła – „człowiekiem pocziwym”, gdy zaś widzianego w aspekcie jego stosunków ze społecznością państwa – dobrym obywatelem. Wspólny jest więc cel, choć inna do niego wiedzie droga.

Opinia Potockiego nie była odosobniona. Uformowała się ona m.in. w trakcie społecznej dyskusji nad kształtem reform KEN. Zdecydowana większość zgłaszanych projektów edukacyjnych, zwłaszcza najbardziej rozbudowane i wpływowe A. Popławskiego, postulowała integralne połączenie wychowania moralnego z religijnym. Jeśli wątki postulujące wychowanie religijne po-

³⁷ Por. S. Bednarski, *Upadek i odrodzenie szkół jezuickich w Polsce*, Kraków 1933, s. 380; J. Śrutwa, *Wychowanie religijno-moralne w Collegium Nobilium 1740-1773*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 21(1974), z. 6, s. 5-18; L. Piechnik, *Jezuickie Collegium Nobilium w Warszawie (1752-1777)*, w: *Z dziejów szkolnictwa jezuickiego w Polsce*, s. 164-175; *Historia wychowania*, s. 51.

³⁸ A. Karbowski, *System dydaktyczno-pedagogiczny Komisji Edukacji Narodowej*, Warszawa 1905; J. Ciemniński, *Stanowisko Komisji Edukacji Narodowej w kwestii religijnego wychowania młodzieży*, w: *Epoka Wielkiej Reformy*, red. S. Łempicki, Lwów 1923, s. 17-27.

³⁹ *Protokoły posiedzeń Towarzystwa do Książek Elementarnych 1775-1792*, wyd. T. Wierzbowski, *Komisja Edukacji Narodowej i jej szkoły w Koronie*, z. 36, Warszawa 1908, s. 3.

⁴⁰ *De viro honesto et bono cive ab ineunte aetate formando oratio*, Varsaviae 1754.

traktowane były stosunkowo skromnie, to paradoksalnie zwłaszcza w propozycji Potockiego⁴¹.

Czy inną drogą poszła KEN? Nie inaczej niż wypowiedź Potockiego z Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych rzecz ujmują docelowe dokumenty programowe KEN, jakimi były *Ustawy Komisji z 1783 r.*, które kwestii roli religii w szkole poświęcają XI rozdział – *Nabożeństwo i odprawujący posługi duchowne*⁴². Traktują one religię wręcz jako „najistotniejszą część edukacji”. Za rozwój życia religijnego w szkole (także w konwiktach czy pensjach), tak w wymiarze osobistej pobożności, jak i moralno-społecznych odniesień religii, mieli być odpowiedzialni wszyscy wychowawcy i nauczyciele, a przede wszystkim kapelan, stanowiący integralny element obsady personalnej (opłacany jak i inni z kasy KEN). Jego powołanie nie wydaje się tylko refleksem tradycji szkoły zakonnej, ale wynika z rozbudowania życia religijnego w szkołach KEN, które nie różni się niczym od szkoły tradycyjnej⁴³. Obejmuje bowiem cały system praktyk religijnych z codzienną mszą św. i comiesięczną spowiedzią, do której zobowiązano także nauczycieli, czy z dorocznymi rekolekcjami. Jest on także nauczycielem religii w formie wykładanej w szkole w dwóch pierwszych klasach „nauki chrześcijańskiej”, a w klasach wyższych głoszonych w kościele „kazań lub nauk chrześcijańskich”. Z drugiej jednak strony, gdy uwzględni się choćby uwagi *Ustaw* w rozdziale poświęconym nauczaniu⁴⁴, to trudno nie dostrzec preferencji nauki moralnej, formułowanej w duchu jednostkowego i społecznie-utilityzmu splecionego z wychowaniem patriotyczno-obywatelskim⁴⁵.

⁴¹ *Pisma i projekty pedagogiczne doby Komisji Edukacji Narodowej*, wybór, wstęp K. Mrozowska, Wrocław 1973; A. Popławski, *O rozporządzeniu i wydoskonaleniu edukacji obywatelskiej projekt Prześwietnej Komisji Edukacji Narodowej Korony Polskiej i W. Ks. Lit. w marcu 1774 podany*, w: tenże, *Pisma pedagogiczne*, wyd. S. Tync, Wrocław 1957, s. 5-100. Zob. też: S. Janeczek, *Antoni Popławski SchP a problem roli religii w szkołach Komisji Edukacji Narodowej*, w: *W kręgu dziejów Kościoła i rodziny franciszkańskiej*, Warszawa 1999, s. 99-114.

⁴² Cyt. w wydaniu J. Lewickiego, *Ustawodawstwo szkolne za czasów Komisji Edukacji Narodowej. Rozporządzenia pedagogiczne i organizacyjne (1773-1783)*, Kraków 1925, s. 272-275.

⁴³ R. Stępień podkreśla wręcz wpływy odnośnych przepisów Collegium Nobilium i pijarskich *Ordinationes* reformujących to szkolnictwo, a wymieniając bogaty zestaw praktyk religijnych, stwierdza wręcz: „Obydwa dzieła przywiązywały bardzo dużą wagę do wychowania religijnego. Sposoby zaprawiania młodzieży do cnoty, przewidziane dla szkół pijarskich przez Konarskiego, a dla szkół narodowych przez KEN były jednakowe”, choć – dodajmy uczciwie – naturalnie nie identyczne. *Współpraca pijarów z Komisją Edukacji Narodowej na terenie Korony*, Wrocław 1984 („Acta Universitatis Wratislaviensis”. *Prace Pedagogiczne CII*), s. 60.

⁴⁴ *Ustawodawstwo szkolne za czasów Komisji Edukacji Narodowej*, s. 276-280.

⁴⁵ Celem szkoły ma być wychowanie ukierunkowane na to „żeby i jemu [wychowankowi] było dobrze, i z nim było dobrze”. W wymiarze społecznym oznacza to troskę o „pospolite ludzkości i Ojczyzny dobro”, a rozpisując na poszczególne postawy jest to: „równa i najcisłsejsza sprawiedliwość, prawodawstwo mądre, obrona krajowa, cnoty obywatelskie, niepodległość w zdaniu, szlachetność myśli i postępów, szanowanie jako najświętsze własności cudzej”; w indywidualnym zaś: „zdrowie, cnota, obyczaje, rozsądek pełny, dobry urząd domowy, miłość, przyjaźń i szacunek u drugich” (za: *Ustawodawstwo szkolne za czasów Komisji Edukacji Narodowej*, s. 276).

Piętnem oświeceniowego antydoktrynalizmu i moralizmu naznaczony jest też program „nauki chrześcijańskiej”, stanowiący: „Nauczyciele, dający naukę chrześcijańską baczność na to jak najpilniejszą mieć będą, aby w przekładaniu swoim jasność, prostotę i porządek zachowali, aby subtelne i do wiary ani do obyczajów nie służące badania oddalali, aby we wszystkim gruntowną pobożnością, istotnym człowiekiem i chrześcijaninem obowiązkiem nieprzeszkadzającą tchnęli”⁴⁶. Jej rola sprowadza się więc do wzmocnienia motywacji moralnej, bowiem ma dać „do wszystkich cnót człowieka i obywatela [...] najpotężniejsze i najświętsze religii pobudki”.

Analogiczne sformułowania można też znaleźć w pierwszym dokumencie programowym Komisji, pochodzącym z 1774 r., *Przepisie Komisji Edukacji Narodowej na szkoły wojewódzkie*⁴⁷ czy przyporządkowanym do Szkół Nowodworskich programie Kołłątaja⁴⁸. Jednak już *Układ nauk i porządku między nimi w szkołach wojewódzkich dla piszących książki elementarne*, dołączony do wydanego w 1775 r. *Obwieszczenia Komisji względem książek elementarnych*⁴⁹, stanowi, iż nauka chrześcijańska poprzedzi moralną, na dodatek zostanie przedłużona do trzech pierwszych klas. Wyakcentowanie czynnika religijnego stanowiło odpowiedź KEN na opór – czy raczej falowanie nastrojów – opinii publicznej, która była niechętna tak nowemu systemowi nauczania, jak i wychowania, co do których nie potrafiono jej przekonać, choćby w sposób właściwy reformatorom szkół zakonnych w połowie wieku. Tym należy tłumaczyć, ocierające się o demagogię, wystąpienia propagandowe Piramowicza i Popławskiego, wskazujące, iż w szkołach KEN jest rozbudowana nauka religii w sposób nieporównywalny z wcześniejszym, głównie zakonnym systemem szkolnym⁵⁰.

Choć *Ustawy* z 1783 r. przywrócić dwuklasowy wymiar „nauki chrześcijańskiej”, to jednak ich wydanie z roku 1790 zawrze charakterystyczną, nieobecną we wcześniejszych *Ustawach* przedmowę, według której KEN powołano do wychowania młodzieży „jak najdokładniej, co do wiary świętej, czystych obyczajów, miłości Ojczyzny, znajomości praw i najużyteczniejszych w społeczności nauk”⁵¹. Nie były to jedynie działania koniunkturalne, o czym świadczą in-

⁴⁶ *Ustawodawstwo szkolne za czasów Komisji Edukacji Narodowej*, s. 276-280.

⁴⁷ *Przepis Komisji Edukacji Narodowej na szkoły wojewódzkie*, cyt. za: *Ustawodawstwo szkolne za czasów Komisji Edukacji Narodowej*, s. 24-41; *Porządek i układ nauk w szkołach wojewódzkich z 1774 r.*, za: tamże, s. 43.

⁴⁸ *Wyłożenie nauk dla szkół nowodworskich krakowskich podług przepisu Prześwietnej Komisji nad Edukacją narodową w tabeli (na szkoły wojewódzkie) ułożonego*, za: *Książka pamiątkowa ku uczczeniu trzechsetletniej rocznicy założenia Gimnazjum św. Anny w Krakowie*, s. 81-93.

⁴⁹ Cyt. za: *Ustawodawstwo szkolne za czasów Komisji Edukacji Narodowej*, s. 84-93; por. Wstęp, s. XXXIX-XXXV.

⁵⁰ G. P i r a m o w i c z, *Uwagi o nowym instrukcji publicznej układzie przez Komisję Edukacji Narodowej uczynionym: ku objaśnieniu chcących o nim wiedzieć i sądzić*, w: *Pisma i projekty pedagogiczne*, s. 301-313; A. P o p ł a w s k i, *Kopia pierwszego listu z Warszawy do podkomorzego ziemi [...] przed następującym sejmikiem i sejmem 1776*, w: tamże, s. 313-320.

strukcje dawane przez KEN swym wizytatorom już od 1776 r. (np. Kołłątajowi czy Hołłowcycowi). Wizytacje te nie ograniczały się bowiem tylko do formalnego stwierdzenia, czy i kiedy odprawione zostało nabożeństwo albo lekcja religii, ale zalecały każdorazowo wychowawcom, aby „głęboko wkorzeniać w serca i umysły młode, staraniu swemu powierzone, wszystkie powinności ku Bogu i religii”⁵². Postawa ta jeszcze bardziej uwyraźniła się od Sejmu Czteroletniego, kiedy to coraz głośniej upominano się o religijne wychowanie młodzieży, a zwłaszcza pod wpływem prześladowań Kościoła w dobie Rewolucji Francuskiej, odczytywanych jako skutek oświeceniowej walki z religią, oraz w dobie Targowicy żądającej większej gorliwości wobec religii katolickiej⁵³.

Oczywiście można postawić KEN zarzut nieprzygotowania tak podręcznika do nauki chrześcijańskiej, jak i braku podręcznika nauki moralnej do klasy IV, zapowiadanego przez Popławskiego, który był autorem pomocy dydaktycznych do tego przedmiotu dla trzech pierwszych klas. W odniesieniu do drugiej kwestii można wskazać, iż w dużej mierze omówienie problematyki obowiązków względem Boga – zakładanej w trójczłonowym schemacie obowiązków człowieka, rodem z racjonalistycznej szkoły prawa naturalnego (względem Boga, siebie i innych ludzi), zastąpionej jednak w szkołach KEN przez prostszy (dwuczłonowy) schemat praw i obowiązków – jest nie tyle wyrazem antydoktrynalizmu religijnego doby oświecenia, a tym bardziej naturalizacją tego przedmiotu, ile raczej dostrzeganą także przez Locke’a trudnością w ukazaniu dzieciom subtelnej natury Boga, zakładającym – jak to wynika z zestawu lektur przewidzianych przez Popławskiego do opracowania tej problematyki – ab-

⁵¹ Cyt. za: *Komisja Edukacji Narodowej (pisma Komisji i o Komisji). Wybór źródeł*, zebrał i oprac. S. Tync, Wrocław 1954, s. 571.

⁵² Raport A. Sulikowskiego z wizyty szkół w Kaliszu i Piotrkowie w r. 1774, wyd. T. Wierzbowski, *Komisja Edukacji Narodowej i jej szkoły w Koronie*, z. 24, s. 7, 17. Por. Lubieniecka, *Towarzystwo*, s. 76. Zob. też instrukcję, niewątpliwie bardziej dostrzegającą ten problem, Szkoły Głównej Litewskiej z 1785 r., która „najusilniej pobudzała” do sprawdzania ducha pobożności w szkołach przypominając, że jak „religia i prawdziwa pobożność jest najcelniejszą częścią edukacji, tak powinność uczenia religii i dopełniania jej przepisów jest najistotniejszym ich obowiązkiem”, stąd postuluje, by wychowawcy „nie przestając na oświeceniu rozumu usiłowali formować serca swych uczniów do pobożności, poczciwości i bojaźni Bożej, a to nauka, dozorem i przykładem zakładając grunt w nich religii nie na fanatyzmie i zabobonności, lecz na czystej prawdzie nauki Chrystusowej” (*Raporty generalnych wizytatorów szkół Komisji Edukacji Narodowej w Wielkim Księstwie Litewskim (1782-1792)*, oprac. K. Bartnicka, I. Szybiak, Wrocław 1974, s. 76-77). Nic więc dziwnego, że w wizytacjach J. Erdmana czy J. Jaksy pojawiają się przypomnienia o obowiązkach religijnych, pochwała praktyk religijnych rodem ze szkół zakonnych (np. prowadzenie uczniów przez nauczyciela do kościoła przed i po zajęciach szkolnych), jak również piętnowanie nauczycieli wywołujących zgorszenie, bowiem „byli widziani przez rok cały u spowiedzi”, gdy wedle wskazań *Ustaw winni to czynić wraz z młodzieżą, co miesiąc*” (tamże, s. 216-217, 294, 315, 407-408, 381, 415, 419, 447-448, 460-461, 472).

⁵³ Por. Jobert, *Komisja Edukacji Narodowej*, s. 257, 397-413; Lubieniecka, *Towarzystwo*, s. 52-53.

strakcyjne analizy z zakresu filozofii Boga. Właściwsze – w tym względzie Popławski jest zgodny z Locke’em – miało być budzenie uczuć czci i posłuszeństwa wobec Boga, co wszechstronniej, ale też i w bardziej obrazowy sposób miała przekazać „nauka chrześcijańska” odwołująca się do języka Ewangelii⁵⁴.

Z kolei brak przygotowania podręcznika „nauki chrześcijańskiej” jest przede wszystkim wynikiem uciążliwej pragmatyki Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych, w którym długotrwałe i drobiazgowo dyskusje na temat kształtu podręczników prowadziły „skutecznie” do opóźnienia ich edycji. Decyzja o wyznaczeniu przez samo Towarzystwo autora katechizmu zapadła co prawda już na posiedzeniu Towarzystwa 28 III 1775 r., ale nie doszło do publikacji tekstów przygotowanych najpierw przez ks. Łojko, a następnie przez włoskiego pijara ks. Casolego, mimo że to ostatnie ujęcie zostało w 1784 r. przyjęte przez Towarzystwo i przedstawione do zaaprobowania Komisji, bowiem rok później stwierdzono, że podręcznik „dotąd jeszcze nie jest w druku”⁵⁵. H. Pohoska formułuje hipotezę, iż być może wydano jednak, ale bez zgody Towarzystwa, katechizm Łoyki wraz z nieznanym dzisiaj elementarzem w 1780 r., o czym donosiła „Gazeta Warszawska” z tego roku⁵⁶. Udało się natomiast wydać krótki katechizm pióra ks. Konopczyńskiego, jako integralny element cztero-częściowego elementarza dla szkół parafialnych, w roku 1785, podejmującego także problematykę obowiązków wobec Boga w ramach „nauki obyczajowej” (poprzedzanej jednak przez katechizm) napisanej przez Piramowicza⁵⁷.

III. UDZIAŁ KOŚCIOŁA W ORGANIZACJI SZKÓŁ KEN

Przejdźmy do strony organizacyjnej szkół KEN. Przykładem ich laicyzacji ma być pojawienie się w szkołach nauczycieli świeckich⁵⁸. Pomijając fakt, iż takich nauczycieli można było spotkać także wcześniej, choćby w szkołach-koloniach Akademii Krakowskiej, to również w szkołach KEN nie było ich zbyt wielu, bowiem funkcjonowali jedynie w szkołach „narodowych” (akademickich), czyli głównie pozostających wcześniej pod zarządem Uniwersytetu

⁵⁴ Popławski, *O rozporządzeniu i wydoskonaleniu edukacji obywatelskiej*, s. 50-59. Por. J. Locke, *Myśli o wychowaniu*, przekł. F. Wnorowski, wstęp i komentarz K. Mrozowska, Wrocław 1959, s. 136-137.

⁵⁵ *Protokoły posiedzeń Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych*, s. 5, 56, 59, 65, 69, 77. Por. Lubieniecka, *Towarzystwo*, s. 78-9

⁵⁶ Pohoska, *Sprawa oświaty ludu*, s. 125-6.

⁵⁷ Tamże, s. 128-133; Major, *Książki szkolne*, s. 146-150.

⁵⁸ Wątek ten eksponowała przed laty K. Mrozowska, *Walka o nauczycieli świeckich w dobie Komisji Edukacji Narodowej na terenie Korony*, Wrocław 1956.

Krakowskiego i pojezuickich, które w sumie stanowiły jednak mniej niż połowę ówczesnego systemu szkolnego. Liczniejsze bowiem były szkoły prowadzone przez zakony, zwłaszcza pijarów i bazylianów. Ostatecznie w roku 1783 były 73 szkoły, z tego jedynie 34 akademickie, gdy w chwili powstania KEN było w sumie 84, nie licząc szkół różnowierczych pozostających do końca funkcjonowania KEN w zasadzie poza tym systemem szkolnym. Nadto w tej liczbie szkół KEN mieści się kilka nowych szkół powstałych za sprawą zakonów i mecenatu magnackiego. Trzeba także pamiętać, że szkoły pijarskie miały daleko posuniętą samodzielność, bowiem stosunkowo szybko w Koronie (1781), a na Litwie pod koniec funkcjonowania KEN (1790) powstały wydziały pijarskie, w których prowincjałowie pijarscy pełnili funkcje wizytatorów szkół prowadzonych przez ten zakon, stąd pozostawały one także na płaszczyźnie programowej poza kontrolą wizytatorów wyznaczanych najpierw przez samą KEN, a potem przez Szkoły Główne⁵⁹. Nie inaczej przedstawiały się także proporcje w odniesieniu do nauczycieli świeckich i duchownych. Na przykład w latach 1773-1776 odeszło ze szkół akademickich aż 52 eks-jezuitów, czyli 28% („zdezorientowanych, niepewnych swego losu”, którzy „na własną rękę szukali zabezpieczenia bytu”⁶⁰), to i tak w roku 1791/92 – pomijając 10 nauczycieli, których stanu nie dało się określić – było ich w tym typie szkolnictwa (akademickie) tylko 82, gdy eks-jezuitów i innych duchownych – 88, choć proporcje te były inne niż np. w roku szkolnym 1783/84, kiedy to duchownych było 147, a świeckich tylko 39⁶¹.

Ujmując rzecz radykalnie – uwzględniając całokształt systemu szkolnego KEN, uzasadniona wydaje się teza, że w gruncie rzeczy funkcjonował on za pieniądze Kościoła oraz wykorzystywał infrastrukturę instytucjonalną Kościoła w warstwie ekonomicznej i organizacyjnej. Przede wszystkim jednak funkcjonował on dzięki pracy duchownych, którzy stanowili także podstawowy żrąb najbardziej wpływowego na płaszczyźnie programowej, a pośrednio i organizacyjnej, Towarzystwa do Ksiąg Elementarnych. Jego członkami i autorami podręczników było wielu pijarów i eks-jezuitów, spośród których należy wymienić eks-jezuitę G. Piramowicza, sekretarza Towarzystwa i faktycznego jej kierownika, redaktora *Ustaw*,⁶² oraz jego zastępcę, autora projektu edukacyjnego stanowiącego fundament pierwszych wypowiedzi programowych Komisji, pijara A. Popławskiego; istotna była także rola eks-jezuitów: spolszczonego Włocha

⁵⁹ Zob. I. Szybiak, *Sieć szkół średnich Komisji Edukacji Narodowej*, w: *Nowożytna myśl naukowa w szkołach Komisji Edukacji Narodowej* (1973), s. 259-268.

⁶⁰ Mrozowska, *By Polaków zrobić obywatelami*, s. 10.

⁶¹ Tamże, s. 60.

⁶² Słusznie zwraca uwagę E. Rostworowski w cytowanym artykule *Polski głos w edukacyjnym koncercie wieku oświecenia*, iż powołanie eks-jezuitów na tak wysokie stanowisko w szkolnictwie w reformowanym przez oświeceniowe państwo było ewenementem w skali europejskiej.

J. Albertrandiego i matematyka G. Kniażewicza, oraz pijarów: K. Narbutta i autora gramatyki polskiej O. Kopczyńskiego. Na Litwie szczególnie ważna była działalność reformatora Szkoły Głównej wileńskiej, kierującego faktycznie pracami KEN na Litwie – M. Poczobuta-Odlanickiego. Duchownymi była także większość wizytatorów, którymi na Litwie byli wyłącznie eks-jezuici⁶³.

Jeśli się jednak wskazuje na związki Kościoła z KEN, to należy przede wszystkim podkreślić, iż KEN stanowiła ewenement na skalę europejską w wykorzystaniu infrastruktury organizacyjnej i gospodarczej rozwiązanego zakonu jezuitów, wraz z nauczycielami, którzy pozostali w szkołach KEN. Sprawa ta bowiem nie była tak oczywista w odniesieniu do innych krajów. Wprost przeciwnie. Choć nie opracowano dotąd kwestii skutków na polu szkolnictwa związanych z rozwiązaniem tego zakonu, to przecież wiadomo, że kasata ta „zaowocowała” ogromnym marnotrawstwem niebagatelnych sił i środków, bowiem aż 700 kolegiów prowadzonych przez ten zakon; nadto m.in. 170 seminariów działających w 50 prowincjach grupujących w sumie 24 tys., w przeważającej mierze, świetnie wykształconych zakonników. W odróżnieniu od Polski, w innych krajach doszło do roztrwonienia tego dorobku (łączywie rozdrapywanego także i w Polsce do 1776 r.), do zmarnowania zreformowanych w duchu oświecenia szkół jezuickich, które opustoszały z braku innej kadry (Francja, Włochy oraz Hiszpania i Portugalia, szczególnie w ich amerykańskich koloniach), bowiem niewystarczające okazało się przejmowanie tych szkół przez inne zakony, a poziom ich bynajmniej się nie podniósł⁶⁴.

Czy więc KEN była szkołą powszechną, państwową i świecką? Przede wszystkim niejasny był jej status prawny ze względu na słabość polskiej administracji państwowej, nie innej zresztą w pozostałych krajach europejskich, mimo stereotypu potęgi absolutyzmu oświeconego⁶⁵. Na działalność KEN trzeba patrzeć przez pryzmat kraju demokracji szlacheckiej o stosun-

⁶³ Literatura na temat udziału duchowieństwa katolickiego w pracach KEN jest bardzo obszerna, por. np.: J. Popłatek, *Komisja Edukacji Narodowej. Udział byłych jezuitów w pracach KEN*, Kraków 1973; R. Stępień, *Współpraca pijarów z Komisją Edukacji Narodowej na terenie Korony*, Wrocław 1984; A. Schletz, *Współpraca misjonarzy z Komisją Edukacji Narodowej (1773-1794). Przyczynek do historii kultury i oświaty w Polsce*, Kraków 1946; M. Piłdy-pczak-Majero-wicz, *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoła i książki w działalności zakonu*, Warszawa 1986; A. Meissner, *Szkoły zakonne wobec Komisji Edukacji Narodowej*, w: *W kręgu wielkiej reformy*, s. 241-254.

⁶⁴ Rostworowski, *Polski głos*, s. 118-123. W. M. Grabski, zwracając uwagę na oryginalne w skali europejskiej przelanie funduszy pojezuickich na cele edukacyjne – a więc wbrew kasacyjnemu breve papieskiemu nakazującemu przekazać je biskupom – wskazuje, że ten „święty”, „wieczysty”, „niepodzielony” fundusz rozdrapano w 1/3 w odniesieniu do majątku ruchomego (*Polityka finansowa Komisji Edukacji Narodowej*, w: *W kręgu wielkiej reformy*, s. 65-90; na temat całokształtu finansów KEN: tenże, *U podstaw wielkiej reformy. Karta z dziejów Komisji Edukacji Narodowej*, Łódź 1984).

⁶⁵ J. Black, *Europa XVIII wieku 1700-1789*, przekł. J. Mikos, Warszawa 1997, s. 443-448; por. tamże, s. 339-363.

kowo szerokiej klasie politycznej, co sprawia, że ta reforma szkolna musiała być owocem szerokiego konsensusu i współdziałania mężów stanu, świeckich i duchownych (biskupi byli przecież członkami senatu). Organizacja ta nie była więc ministerstwem w dzisiejszym znaczeniu, a więc urzędem państwowym, ale raczej – jak zwraca na to uwagę historyk prawa S. Salmonowicz – jedynie osobą prawną, a więc samodzielną, także w formie niezależności finansowej, odpowiedzialną jedynie przed parlamentem, który ją powołał; nadto pozostającą pod – wpływowym zresztą – protektoratem króla. Działalność Komisji była więc wypadkową z jednej strony kontynuacji tradycji szlacheckiej, która czyni z KEN nie tyle instytucję o charakterze „wykonawczym” (rządowe ministerstwo), ile raczej „instytucję radzącą” o rozbudowanym wymiarze projektowania, jednak z ograniczonymi możliwościami egzekucji tych programów. Z drugiej strony KEN była wypadkową ciała kolegialnego wprowadzanego przez ówczesne monarchie absolutne, a więc działania w zakresie wyznaczonym przez władzę wykonawczą, także z jej mandatu, czyli czerpiącą skuteczność z jego mocy⁶⁶. KEN była bowiem „instytucją republikańską pozostającą pod protekcją króla, niezależną od rządu, czyli Rady Nieustającej, opartą na własnym pojezuickim funduszu edukacyjnym, nie objętym budżetem państwa, w sposób jedynie dyskretny kontrolowaną przez rząd”. W tym sensie była „ciałem suwerennym”, bowiem określony ustawą sejmową z 1783 r. „stan akademicki” stanowił samorządną korporację o charakterze republikańskim z rozbudowanym systemem elekcji podczas zgromadzeń akademickich, będących rodzajem sejmików, oraz kierującą się własnym sądownictwem, a więc analogicznie do korporacji krakowskich akademików lub zakonu, bo przecież powstała z połączenia księży akademików z eks-jezuitami⁶⁷.

Długotwała tradycja prowadzenia szkół przez Kościół tłumaczy zachowanie jego wpływu w zreformowanych przez państwo szkołach, i to nie tylko w odniesieniu do treści wychowania i nauczania, ale także wymiaru administracyjnego tej instytucji, czego przestrzegano także w innych krajach Europy (bardziej w katolickiej Austrii niż w protestanckich Prusach). Nic więc dziwnego, że po bpie Massalskim przewodnictwo przejął prymas Poniatowski, łącząc na mocy Konstytucji 3 maja funkcje „głowy duchowieństwa polskiego i prezesa Komisji Edukacyjnej” z członkostwem w najwyższym organie władzy wykonawczej, czyli Straży Praw. Zmieniają się jednak kręgi kościelne wpływające na szkolnictwo; o ile wcześniej dominowali zakonnicy jako „właściciele” prowadzonych szkół, o tyle teraz wzrasta rola duchowieństwa świeckiego, które –

⁶⁶ Zob. S. Salmonowicz – głos w dyskusji w ramach sesji na Uniwersytecie Jagiellońskim opublikowany w: *W kręgu wielkiej reformy*, s. 96-97; K. Góźdz-Roszkowski, *Pozycja KEN względem sejmu w świetle ustawodawstwa (1773-1793)*, „Studia Prawno-Ekonomiczne” 55(1997), s. 91-110.

⁶⁷ Jobert, *Komisja Edukacji Narodowej*, s. 96.

choćby przez udział biskupów w najwyższych władzach państwa – traktowano jako lepiej związane z tym państwem, w odróżnieniu od zakonów, które miały być elementem w państwie „obcym”, realizującym partykularne cele przyświecające określonym zakonom⁶⁸. Jeśli zaś w oświeceniu funkcjonował stereotyp wadliwości szkolnictwa zakonnego, to rozumiemy pomysł sekretarza Szkoły Głównej Krakowskiej, J. Śniadeckiego, sformułowany w liście do – bynajmniej nie inaczej myślącego – H. Kołłątaja, iż „lepiej by nawet zakonne szkoły pozamykać, niż pozwolić na to, aby oni sami utrzymywali dozór edukacji”⁶⁹. Inna była jednak opcja samej Komisji, która nie tylko zwracała się do członków rozwiązanego zakonu o pozostanie w szkołach, ale także do Stolicy Apostolskiej o podjęcie przez zakony działalności oświatowej na polu szkolnictwa elementarnego (naturalnie środkami zakonnymi)⁷⁰. Równocześnie jednak KEN – powołując się na swe uprawnienia ustawowe – zdecydowanie podkreślała swe kompetencje w zakresie dawania licencji na prowadzenie szkół średnich (występując gwałtownie przeciwko szkołom prowadzonym przez zakony pod przykrywką szkół elementarnych czy internatów, które stanowiły konku-

⁶⁸ Np. Kołłątaj występował przeciwko oddaniu szkół zakonnikom, bo duchowieństwo zakonne ma być szkodliwe dla edukacji, gdyż podlega przełożonym w obcym kraju, a nie biskupom i władzy krajowej, stąd grzeszy brakiem poczucia patriotyzmu. W miejsce – jego zdaniem – ciemnych lub wrogich postępowi zakonników trzeba natomiast pozyskać dla oświaty księży świeckich, odpowiednio ich zresztą do tego zadania przygotowując. H. Kołłątaj, *Listy Anonima i Prawo polityczne narodu polskiego*, t. II, oprac. B. Leśnodorski, H. Wereszycka, Warszawa 1954, s. 84-86, 90-91; por. T. Jałmużna, M. Rożej, *Publicystyka Kuźnicy Kołłątajowskiej a zagadnienia oświatowe*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego”, seria 1. Nauki Humanistyczno-Społeczne, 1972, z. 88, s. 127-143. Nie inaczej rzecz traktował bp Poniatowski, który zabiegał, by większość profesorów Akademii Krakowskiej stanowili duchowni świeccy, już to dla zabezpieczenia roli katolicyzmu jako religii panującej, już to jako środek zapobieżenia przejściu uniwersytetu przez zakonników popieranych w sejmie, do czego zobowiązywały posłów instrukcje sejmikowe. *Notata do układu hierarchii szkolnej służyć mogąca*, za: M. Ch a m c ó w n a, *Uniwersytet Jagielloński w dobie Komisji Edukacji Narodowej. Szkoła Główna Koronna w okresie wizyty i rektoratu Hugona Kołłątaja 1777-1786*, Wrocław 1957, s. 114-120. W tym okresie sformułowano szereg pomysłów ograniczenia w zakresie przyjmowania do „źle widzianych” zakonów, czyli nie podejmujących aktywności oświatowej czy charytatywnej. Z ograniczeniem dotychczasowych praw Kościoła (np. w zakresie ograniczenia związków z Rzymem) i wciągnięciem go w działalność państwa (m.in. obowiązek założenia szkoły elementarnej w każdej parafii) związane są prace nad tzw. Kodeksem Zamoyskiego. Zob. A. Stroynowski, *Przyczyny odrzucenia kodeksu Zamoyskiego*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 36(1984), z. 1; E. Borkowska-Bagieńska, „Zbiór Praw Sądowych” *Andrzeja Zamoyskiego*, Poznań 1986; S. Grodziski, S. Salmowicz, „Zbiór Praw Sądowych” *Andrzeja Zamoyskiego. Uwagi na marginesie pracy Ewy Borkowskiej-Bagieńskiej*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 39(1987), z. 2.

⁶⁹ *Korespondencja Jana Śniadeckiego*, t. I, s. 55, list Śniadeckiego do Kołłątaja z 13 X 1782 r.

⁷⁰ Całość relacji KEN czy raczej władze Rzeczypospolitej a Stolica Apostolska i polski episkopat można znaleźć w opracowaniu źródłowym Ł. Kurdybachy, *Kuria rzymska wobec KEN w latach 1773-1783* (Kraków 1949); dowodzi ono życzliwego stosunku Kościoła do polskich przemian edukacyjnych z równoczesną – zrozumiałą przecież – troską o zagwarantowanie wpływu Kościoła na wychowanie religijne i moralne.

rencję dla szkół akademickich) czy kontroli w aspekcie programowym, a nadto dbając o to, by prefektami i nauczycielami w szkołach zakonnych byli wychowankowie obydwu Akademii⁷¹.

Na Kościół przrzucano także troskę o szkolnictwo elementarne. Odwoływano się w tym do chlubnej tradycji wywodzącej się od średniowiecza, a podtrzymywanej przez liczne synody i Sobór Trydencki, zgodną bowiem z kulturotwórczymi funkcjami Kościoła. Było to jednak uzasadnienie demagogiczne, o czym świadczy niechęć KEN do powierzania tej funkcji Kościołowi na polu szkolnictwa średniego. Jeśli jednak dążono do prawnego uregulowania tej kwestii w formie tzw. konkordatów KEN z biskupami poszczególnych diecezji, to przecież w gruncie rzeczy chodziło o ustawowe zobowiązanie Kościoła do prowadzenia szkolnictwa elementarnego, naturalnie głównie z funduszków kościelnych, pozostawiając zaś KEN kontrolę nad tym systemem szkolnym. Tylko bowiem w nielicznych przypadkach wspierano Kościół w tym dziele, np. działania prezesa Komisji bpa Massalskiego⁷². Wstrzemięźliwość finanso-

⁷¹ Pisma KEN formułowane są niekiedy w ostrym tonie, np. *List do zgromadzeń zakonnych* z 5 V 1792 r., zob. *Ustawodawstwo szkolne za czasów Komisji Edukacji Narodowej*, s. 363.

⁷² Na temat szkolnictwa parafialnego panuje szereg nieporozumień wynikających z ograniczenia się badaczy szkolnictwa jedynie do danych KEN. Podejmowane współcześnie analizy dokumentów kościelnych pozwalają przezwyciężyć opinie o ilościowej mizerii tego szkolnictwa, za którą obwinia się Kościół. Szkolnictwo to, po upadku na przełomie XVII i XVIII w., było najlepiej rozbudowane na ziemiach zachodniej Wielkopolski i na północy Rzeczypospolitej, np. w diecezji warmińskiej przed pierwszym rozbiorem każda parafia miała szkołę, w poznańskiej jedynie co druga, sporadycznie na wschodzie, ale też i w diecezji płockiej, a w kamienieckiej materiały wizytacyjne z 1741 r. nie wymieniają ani jednej szkoły. Stan ten poprawił się w dobie KEN; istotną zwłaszcza była działalność bpa Massalskiego, który do roku 1777 doprowadził do powstania w swej diecezji 330 szkół oraz seminarium nauczycielskiego dla tego typu szkolnictwa. Skalę wspomnianych nieporozumień ilustruje jednak dopiero opinia o rozmiarach niewątpliwego upadku szkół parafialnych w latach 1784-91, gdy wg badaczki szkolnictwa na Litwie I. Szybiak, opierającej się na dokumentach KEN, było ich tylko 8, gdy T. Kasabuła, wykorzystujący dokumenty wizytacji kościelnych (przy niepełnych danych), doliczył się przynajmniej 127. Z ujęć syntetycznych zob.: S. L i t a k, *Szkoły parafialne w Polsce XVIII w. przed powstaniem Komisji Edukacji Narodowej*, „Roczniki Humanistyczne” 25(1977), z. 2, s. 137-162; t e n ż e, *Kilka uwag w sprawie szkolnictwa parafialnego w dobie Komisji Edukacji Narodowej*, w: *W kręgu wielkiej reformy*, s. 284-289; por. T. W i e r z b o w s k i, *Szkoły parafialne w Polsce i na Litwie za czasów Komisji Edukacji Narodowej 1773-1794*, Kraków 1921; H. P o h o s k a, *Sprawa oświaty ludu w dobie Komisji Edukacji Narodowej*, Kraków 1925; T. M i z i a, *Szkolnictwo parafialne w czasach Komisji Edukacji Narodowej*, Wrocław 1964; t e n ż e, *Przejawy chłopskiej inicjatywy oświatowej w okresie Sejmu Czteroletniego*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 5(1962), s. 67-73; t e n ż e, *Komisje cywilno-wojskowe a szkolnictwo parafialne w okresie Sejmu Czteroletniego*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 6(1963), s. 40-92; I. S z y b i a k, *Szkoły parafialne w Wielkim Księstwie Litewskim w czasach Komisji Edukacji Narodowej*, „Rozprawy z Dziejów Oświaty” 11(1968), s. 99-124; M. C h a m c ó w n a, *Szkolnictwo wiejskie w epoce Komisji Edukacji Narodowej*, w: *Historia chłopów polskich*, red. S. Inglot, t. I, Lublin 1970, s. 469-507; K. M r o z o w s k a, *Funkcjonowanie systemu szkolnego Komisji Edukacji Narodowej na terenie Korony w latach 1783-1793*, Wrocław 1785, s. 255-289; S. K. O l c z a k, *Szkolnictwo parafialne w Wielkopolsce w XVII i XVIII wieku (W świetle wizytacji kanonicznych)*, Lublin 1978; H. B ł a ż k i e w i c z, *Szkolnictwo*

wa KEN w stosunku do instytucji szkolnych prowadzonych przez Kościół wyraziła się w symbolicznym wręcz subsydiowaniu szkół zakonnych tak w aspekcie remontów, jak i pensji nauczycielskich, kilkakrotnie niższych niż w szkołach akademickich. Dostrzegana przez wizytatorów bieda nauczycieli zakonnych była powodem odchodzenia ich od tego typu aktywności, zwłaszcza że obciążano ich innymi obowiązkami⁷³.

Czy prawdziwa jest z kolei opinia o oporze szkół zakonnych przed nowym systemem tak dalece, że organizowali opór środowisk opiniotwórczych wobec KEN, dążących nawet do zlikwidowania tej instytucji i przywrócenia w jej miejsce szkolnictwa zakonnego; a wreszcie opinia o niskim poziomie szkolnictwa zakonnego? Zacierzawieni ideologicznie dawniejsi badacze formułowali bowiem negatywne opinie o szkołach zakonnych na zasadzie schematu walki postępowego z zacofaniem, które kwestionowane są przez dzisiejsze badania⁷⁴.

parafialne w diecezji przemyskiej w latach 1636-1757 w świetle wizytacji biskupich, „Nasza Przeszłość” 46(1976), s. 153-206; J. K o w a l i k, *Szkolnictwo parafialne w archidiaconacie sądeckim od XVI do XVIII w.*, Lublin 1983; A. Z a p a r t, *Szkolnictwo parafialne w archidiaconacie krakowskim od XVI do XVIII w.*, Lublin 1983; T. K a s a b u ł a, *Ignacy Massalski biskup wileński*, Lublin 1998, s. 561-583; M. G r z y b o w s k i, *Szkolnictwo elementarne na Mazowszu północnym na przełomie XVIII i XIX wieku w świetle wizytacji kościelnych (1764-1830)*, Płock 1987.

⁷³ Dramatyczną sytuację nauczycieli pijarskich dostrzegała m.in. Szkoła Główna Koronna w raporcie do KEN z 1787 r.: „Nauczyciele szkół pijarskich powszechnie się żalą na swój stan nieszczęśliwy, w którym zostawać muszą dla zakonnej profesji przy wielkiej nędzy i niedostatku, w którym ich trzyma zwierzchność na fundamencie swoich ustaw” (za: S t ę p i e ń, *Współpraca pijarów z Komisją Edukacji Narodowej*, s. 136; por. s. 144-145). Trzeba jednak dodać, że wynikało to nie tyle z dobrej czy złej woli przełożonych, ale z finansów pijarskich osłabionych utratą dochodów z terenów zajętych przez Austrię. Por. Rozdz. XXIII *Ustaw „Płaca”*. Zob. też: S. T y n c, *Komisja Edukacji Narodowej (pisma Komisji i o Komisji)*, Wrocław 1954, s. 702-704; por. H. P o h o s k a, *Wizytatorowie generalni Komisji Edukacji Narodowej. Monografia z dziejów administracji szkolnej KEN*, Lublin 1957, s. 48-49; M i z i a, *Szkoły średnie Komisji Edukacji Narodowej*, s. 58-59.

⁷⁴ Radykalną opinię, podtrzymującą opinie zrodzone w dobie walk oświeceniowych, upowszechniał zwłaszcza W. Smoleński (*Żywioły zachowawcze i KEN*, w: *Pisma Historyczne*, t. II, Warszawa 1901). Pod adresem jego metody historycznej formułowano jednak zawsze poważne zastrzeżenia. Widziano w analizach Smoleńskiego antytetyczny model ścierania się postępowego oświecenia z sarmatyzmem, prowadzący do nadmiernego schematyzowania i kontrastowania opisywanych zjawisk, na dodatek bez ukazania wszystkich aspektów omawianych zagadnień. Postawa ta była krytykowana natychmiast po ukazaniu się prac Smoleńskiego przez tak poważnych badaczy, jak T. Korzon, który zarzucał mu nieuzasadnione ekstrapolacje, przerysowania, a nade wszystko ahistoryczność. Zob. A. W i e r z b i c k i, *Czaronowidztwo czy apologia w poszukiwaniu prawdy historycznej*, w: W. S m o l e ń s k i, *Przewrót umysłowy w Polsce wieku XVIII. Studia historyczne*, oprac. i wstępem poprzedził A. W i e r z b i c k i, Warszawa 1979, s. 5-22; por. A. F. G r a b s k i, *Poglądy Władysława Smoleńskiego na dzieje Polski*, „Przegląd Historyczny” 1974, t. 65. Ostrożniejsze opinie co do natury i zakresu oporu zarówno zakonników, jak i szerokich kręgów społecznych wobec KEN formułuje J. Hulewicz, *Opinia publiczna wobec KEN*, w: *Studia z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1949, s. 401-443. Zasadność przeciwstawiania KEN społeczeństwu szlacheckiemu, manipulowanemu rzekomo przez zakonników, zwłaszcza eks-jezuitów dążących do przejścia utraconych szkół, podważa J. Poplatek (*Komisja Edukacji Narodowej. Udział byłych jezuitów*

Nieusprawiedliwione są uogólniające opinie o niskim poziomie szkół zakonnych różniących się w tym względzie wyraźnie od szkół „narodowych”. Opinia ta podlegała bowiem ustawicznym zmianom. W udokumentowanej monografii H. Pohoska wskazuje, że – ujmując rzecz przekrojowo – najlepsze oceny miała narodowa szkoła w Nowogródku, ale już następna była pijarska w Warszawie. W grupie „lepszych” są 34 litewskie, a tylko 11 koronnych, co tłumaczy się jednak częściowo łagodniejszymi ocenami wizytatorów litewskich, wyróżniających się od szermujących aktami prawnymi koronnych doktrynerów, nie liczących się z powolnymi z natury zmianami mentalności nauczycieli i opinii społecznej. Wśród 34 „lepszych” szkół było 21 akademickich, 9 pijarskich, 2 bazylikańskie, 1 dominikańska i 1 cysterska, wśród „średnich” – 8 akademickich i 7 pijarskich, a wśród „złych” – 5 akademickich, 2 bazylikańskie, 2 księży komunistów, 1 miechowitów i 1 kanoników laterańskich. Co prawda, szkoły akademickie w większości należały do „lepszych” (21 na 36), ale wśród pijarskich nie było ani jednej „złej”, a 9 na 21 należało do „najlepszych”, przy czym oceny te należałoby „poprawić” ze względu na zadawnioną niechęć jezuitów i pijarów (wynikającą z rywalizacji – niestety niekiedy wręcz gorszącej – między obu systemami szkolnymi), bowiem przez większość okresu działania KEN na Litwie cenzurki szkołom pijarskim wystawiali eks-jezuitów⁷⁵.

Z kolei przesadzone wydają się opinie o nieporozumieniach między nauczycielami duchownymi a świeckimi oraz o negatywnej ocenie tych ostatnich przez otoczenie. To prawda, że ci ostatni byli pod ostrzałem podejrzliwego otoczenia przyzwyczajonego do nauczycieli-duchownych. Także styl ich bycia, stymulowany nadto wychowaniem w dość liberalnym środowisku krakowskim, mógł prowadzić do konfliktów z eks-jezuitami, którzy na dodatek nie mogli się pogodzić z kasatą, słusznie określaną współcześnie jako przykład „oświeconej nietolerancji”⁷⁶. Według wyważonej opinii Hulewicza, choć istotnie wyolbrzymiano sprzeczny z tradycją styl życia nauczycieli świeckich, to przecież i oni nie byli zdolni do kompromisów, których wymaga się od zawodów społecznych⁷⁷. Nic więc dziwnego, że zachowanie to piętnował zarówno bp Poniatowski, jak i Kołłątaj wzywający do koniecznej zmiany⁷⁸.

w *pracach KEN*, Kraków 1973), który wskazuje na ekonomiczne źródła tego rodzaju pomysłów; na dążenie szlachty do przekazania pojezuickich funduszy KEN na wojsko (instrukcje poselskie na sejm w 1788 r.), gdy zaś prowadzące szkoły zakony oprą się wówczas na hojności społecznej.

⁷⁵ Pohoska, *Wizytatorowie generalni Komisji Edukacji Narodowej*, s. 169-174. Co do oceny pijarów koronnych zob. np.: Stępień, *Współpraca pijarów z Komisją Edukacji Narodowej*, s. 134-146.

⁷⁶ Zob. np.: F. Bluche, *Le despotisme éclairé*, Paris 1968; P. Chaunu, *Cywilizacja wieku oświecenia*, przekł. E. Bakowska, Warszawa 1993, s. 162-164

⁷⁷ Hulewicz, *Opinia publiczna wobec KEN*, s. 418-421.

⁷⁸ Kołłątaj, reformator Akademii Krakowskiej, zaniepokojony z czasem wpływami profesorów świeckich, którzy byli fanatycznie przekonani o swojej racji, wręcz misji dziejowej, w reformie nowego stylu uprawiania i upowszechniania nauki, stąd rządzący się „jak szare gęsi na niebie”,

Przywołuje się wreszcie fakt przynależności wielu wpływowych organizatorów KEN, łącznie z królem Stanisławem Augustem, do zakazanych przez Kościół (1738) organizacji masońskich, na co ma np. wskazywać zgodna czy wręcz prowadzona w tajemnicy współpraca przedstawicieli skłóconych ze sobą partii politycznych⁷⁹. Opinię tę stymuluje styl wprowadzanych reform, który – mimo niezbędnych w republikańskim państwie głosów mających na celu zjednanie sobie opinii publicznej do wprowadzanych reform – często był wyrazem niewątpliwej nonszalancji czy wręcz skrywanej pogardy do szerokich mas szlacheckich tkwiących głęboko w religijnej kulturze sarmackiej⁸⁰. Pamiętać jednak należy, że działania oświatowe w ówczesnej Europie, podobnie i w Polsce, były najczęściej dziełem skupionych na oświecaniu i dobroczynności rozmaitych – w tym i masońskich – organizacji. Przynależność do nich nierzadko była więc wyrazem snobizmu wynikającego z intelektualnych i organizacyjnych związków z „elitą oświeconych”⁸¹. Nie można jednak zapominać, że oświeceniowy ruch masoński daleki był jednak od ujawniającej się później walki z religią. Występował bowiem głównie przeciwko barokowej religijności ludowej oraz usiłował – często przy użyciu absolutyzmu oświeceniowego – doprowadzić do różnie ocenianej dzisiaj modernizacji życia kościelnego⁸². Radyka-

musiał w 1784 r. brać w obronę starszych profesorów, manipulując przy wyborze prezesa Kolegium Teologiczno-Kanonistycznego. Ch a m c ó w n a, *Uniwersytet Jagielloński*, s. 226.

⁷⁹ Zob. np.: J o b e r t, *Komisja Edukacji Narodowej*, s. 98-100, 151-153; N. H a n s, *Educational Reform in Poland in the Eighteenth Century*, „Journal of Central European Affairs” 1954, t. 14, s. 301-310.

⁸⁰ Pisz e J. Michalski o ostatnim królu polskim: „Ale przede wszystkim Stanisław August chciał być cywilizatorem swoich poddanych, chciał zmienić ich mentalność i obyczaje. Sam, dzięki starannej edukacji i zagranicznym podróżom, doskonały Europejczyk, brzydził się sarmatyzmem”, choć z czasem pogodził się ze szlachtą w drugiej części Sejmu Czteroletniego, osiągając triumf w Konstytucji 3 maja, poprzedzonej niewątpliwym sukcesem, jakim była KEN. Cyt. za: A. Z a h o r s k i, *Spór o Stanisława Augusta*, Warszawa 1988, s. 399-400. Zob. też: M. S k r z y p e k, *Józefinizm w polskim Oświeceniu*, „Przegląd Humanistyczny” 1994, s. 41-56.

⁸¹ Zob. np.: L. K e l l e r, *Die Freimaurerei. Eine Einführung in ihre Ausschaungswelt und ihre Geschichte*, Berlin 1918; A. P i n l o c h e, *Geschichte des Philantropismus*, Leipzig 1914; L. H a s s, *Wolnomularstwo w Europie środkowo-wschodniej w XVIII i XIX wieku*, Wrocław 1982; J. W o j t o w i c z, *Wolnomularstwo europejskie w epoce Oświecenia*, w: *Europa i świat w epoce oświeconego absolutyzmu*, red. J. Staszewski, Warszawa 1991, s. 134-166.

⁸² Np. dyskusja w odniesieniu do katolickiego józefinizmu. Jeśli bowiem E. Winter i F. Valjavec ukazują józefinizm przede wszystkim jako ruch reform pojmowanych w interesie Kościoła i religii, do którego nie była jeszcze przygotowana Stolica Apostolska, to inni, jak jezuita F. Maass, wątpią, czy działania te miały pierwszorzędnie na celu autentyczne dobro Kościoła, chociaż bez wątpienia owocowały także uporządkowaniem w zakresie struktur parafii czy troską o podniesienie poziomu wykształcenia księży oraz ich pozycji społecznej i uposażenia; trudno jednak uznać za „zastęgę” józefinizmu jego bezkompromisową, ocierającą się wręcz o śmieszność, walkę z religijnością ludową, stanowiącą przeciw integralny element kultury chrześcijańskiej, mimo zmieniającej się szybciej religijności elit. Zob. E. W i n t e r, *Der Josephinismus*, Berlin 1962; t e n ż e, *Josephinismus. Die Geschichte der österreichischen Reformkatholicismus 1740-1748*,

lizm tych dokonań prowadził do przejęcia wpływu państwa nad szkolnictwem, które do tej pory stanowiło – przynajmniej w krajach katolickich – domenę niezależnego od państwa Kościoła. W gruncie rzeczy próby te – w pierwszym etapie spotykające się często tyleż z kościelnym, co i społecznym oporem – nie odbiegają od współczesnych uregulowań prawnych, które pozostawiając zarząd szkół w rękach prywatnych czy społecznych, równocześnie zabezpieczają prawa państwa do nadzoru tych szkół, bardziej jednak w aspekcie dydaktycznym niż wychowawczym⁸³.

*

Uwzględniając wiele powyższych zastrzeżeń, które można postawić pod adresem formułowanej często zbyt pośpiesznie kategorycznej tezie o sekularyzacji KEN, wypada jednak zgodzić się z K. Mrozowską, która widzi przejawy sekularyzacji zarówno w rozbudowaniu „świeckiej nauki moralnej”, jak też w usiłowaniu sformowania niezależnego od struktur kościelnych „stanu nauczycielskiego”. Uzasadniona wydaje się nawet szersza, lecz równie wyważona teza formułowana przez E. Rostworowskiego, który dostrzegał przejawy sekularyzacji także, a może przede wszystkim, w przejęciu przez państwo – choć w różnej formie – zwierzchności nad szkolnictwem, jak też we włączeniu w te działania instytucji Kościoła, sankcjonując tym, a nawet poszerzając tradycyjne kulturotwórcze działania Kościoła, pozostającego jednak pod kuratelą państwa⁸⁴, w formie swoistej (zdecydowanie słabszej) wersji józefinizmu⁸⁵. Uznanie tej – jak chce Rostworowski – „względnej sekulary-

Berlin 1962; F. Valjavec, *Der Josephinismus*, München 1945; F. Maass, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Oesterreich*, t. I-V, Wien 1751-1961 (publikacja źródeł ze wstępem historycznym). Por. *Katholische Aufklärung und Josephinismus*, hrsg. E. Kovács, Wien 1979; *Liturgical and other Reforms in the Catholic Aufklärung*, Missoula 1978.

⁸³ Por. K. Warchałowski, *Nauczanie religii i szkolnictwo katolickie w konkordatach współczesnych*, Lublin 1998.

⁸⁴ Przejawem usiłowania podporządkowania Kościoła państwu mogą być działania wychodzące ze Szkoły Głównej Krakowskiej dotyczące reform seminariów duchownych w zakresie stworzenia jednolitych podręczników dla tego typu szkolnictwa czy wręcz sprowadzenia go do studium teologii na tej uczelni, na której winni studiować przynajmniej wykładowcy w seminariach diecezjalnych czy zakonnych, czy nawet podejmujący jakiegokolwiek funkcje kościelne na terenie Korony. Zob. np.: Ch a m c ó w n a, *Uniwersytet Jagielloński*, s. 98-101.

⁸⁵ Postacią typową dla polskiej wersji józefinizmu może być prymas Poniatowski, także sekretarz królewski do spraw religijnych. Jest on zarówno autorem szeregu docenianych współcześnie reform, zwłaszcza w diecezji plockiej, jak i jedyne go bodaj aktu oświeconej nietolerancji w duchu austriackiego józefinizmu, jakim była kasata klasztorów w Krakowie. Zob. M. Grzybowski, *Kościelna działalność Michała Jerzego Poniatowskiego biskupa plockiego 1773-1785*, w: *Studia z historii Kościoła w Polsce*, t. VII, Warszawa 1983, s. 22-34; W. Chotkowski, *Księcia Prymasa Poniatowskiego spustoszenia kościelne w Krakowie*, „Rozprawy Akademii Umiejętności” (Kraków) 1918, ser. 2, t. 36.

zacji”⁸⁶ szkolnictwa KEN nie oznacza jednak, że nie ma ono wyraźnych podobieństw do zreformowanego w połowie wieku w duchu tzw. oświecenia chrześcijańskiego szkolnictwa kościelnego⁸⁷ albo że wręcz nie wywodzi się z niego, stanowiąc jego relatywnie samodzielną modyfikację⁸⁸. Nie jest to jednak bynajmniej tylko polska specyfika, gdyż w oświeceniowych, na pozór radykalnie nowatorskich przemianach należy dostrzegać ich ciągłość, nawet jeśli „niektórzy autorzy [...] określali swe idee przez opozycję do dokonanych przeszłości”, bowiem „większość podążała inną drogą i nawet ci, którzy akcentowali zmianę, często sięgali po idee zaczerpnięte z przeszłości”⁸⁹.

THE "LAY" CHARACTER OF THE COMMISSIONS OF NATIONAL EDUCATION

SOME REMARKS IN THE MARGINS OF THE READING LIST ON THE HISTORY OF EDUCATION

Summary

The author shares some reservations to the categorial thesis about the Secularization of KEN. He agrees with those who notice some acts of secularization as regards both the widening of „the lay moral doctrine” and the attempts to formulate a „teacher’s status” independent of the church structures. It is the author’s belief that it is true that one can notice manifestations of secularization when the state takes control of education takes part in the activities of the Church as a kind of Josephinism. On the other hand, some similarities have been shown between the reforms of schools, carried out by KEN, with the earlier reforms of religious education in the spirit of so-called Christian Enlightenment.

Translated by Jan Kłós

⁸⁶ E. Rostworowski w wystąpieniu na sesji naukowej w Uniwersytecie Jagiellońskim z okazji dwusetnej rocznicy powstania KEN opublikowanym w *W kręgu wielkiej reformy*, s. 92.

⁸⁷ Wydaje się, że te oparte na krytycznym dialogu ze współczesnością przemiany stanowią formę tzw. oświecenia chrześcijańskiego, którego specyficzną formą, choć różną w szczegółach od zreformowanego w połowie wieku szkolnictwa zakonnego, była charakterystyczna także dla szkół KEN. Por. np.: S. Janeczek, *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, Lublin 1994. Na temat tzw. oświecenia chrześcijańskiego czy odpowiednio do korzeni wyznaniowych także oświecenia katolickiego czy protestanckiego istnieje wiele prac, począwszy od B. Plongeron *Théologie et politique du siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève 1973.

⁸⁸ Zob. np.: L. Biernkowski, *Oświecenie i katastrofa rozbiorów (2 poł. XVII w.)*, w: *Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1979*, red. J. Kłoczowski, Lublin 1992, s. 311-329, 338; S. Litak, *Od Reformacji do Oświecenia. Kościół katolicki w Polsce nowożytnej*, Lublin 1994, s. 189-200.

⁸⁹ Blacke, *Europa XVIII wieku 1700-1789*, s. 275.

JERZY MISIUREK

Lublin

AKTUALNOŚĆ DUCHOWOŚCI ŚW. JÓZEFA

Spośród świętych, którzy w dziejach zbawienia odegrali znaczącą rolę, wyróżnia się wybrany na Opiekuna Zbawiciela – Józef z Nazaretu. Nie dziwi nas zatem fakt, że stał się on przedmiotem szczególnego zainteresowania wielu teologów od czasu średniowiecza poprzez okres nowożytny i czasy nam współczesne. Również papieże zabierali głos, odnoszący się do postaci Świętego Patriarchy, począwszy od Piusa IX, który w 1870 r. ogłosił Józefa patronem całego Kościoła, aż do Jana Pawła II, który w setną rocznicę encykliki *Quamquam pluries* Leona XIII, jak i w duchu wielowiekowego kultu tego Świętego wydał w 1989 r. adhortację apostolską *Redemptoris Custos* o posłannictwie św. Józefa w życiu Chrystusa i Kościoła. Warto też dodać, że pod wezwaniem św. Józefa powstało wiele zgromadzeń zakonnych, funkcjonują też ośrodki naukowe poświęcone specjalistycznym studiom józefologicznym, wydawane są również czasopisma naukowe i organizowane kongresy józefologiczne. Z tego względu wartości duchowe, jakie niesie ze sobą kult tego Świętego, zasługują na naszą uwagę.

I. Z DZIEJÓW KULTU ŚW. JÓZEFA W KOŚCIELE

Przyznać trzeba, że choć Ewangelie podają kilka szczegółów z życia św. Józefa, to jednak jego kult nie był znany w okresie starożytności kościelnej. Wzmianki pełne czci o św. Józefie spotykamy w pismach Orygenesa († 253), św. Ambrożego († 397), św. Jana Chryzostoma († 407), św. Hieronima († 420), św. Augustyna († 430) i św. Piotra Chryzologa († 450). Można jednak mówić, że na chrześcijańskim Wschodzie kult św. Józefa rozwinął się wcześniej aniżeli na Zachodzie i był wiązany z kultem Maryi, a także Jezusa, szczególnie z tajemnicami Jego niemowlęctwa i dzieciństwa. Na podstawie zatem Ewangelii wska-

zywano na Józefa jako na Oblubieńca Maryi, żywiciela i wychowawcę Zbawiciela oraz uczestnika misterium wcielenia. Kryło się w tym uznanie wielkości i świętości Józefa, stanowiące fundament religijnego kultu¹.

Pisma apokryficzne, jak *Protoewangelia Jakuba*, *Ewangelia Tomasza*, *Ewangelia Pseudo-Mateusza*, *Dzieje Józefa Cieśli* i *Ewangelia o narodzeniu Maryi* przyczyniły się do utrwalenia, zwłaszcza na Wschodzie, fałszywego obrazu Józefa jako podeszłego w latach wdowca, mającego kilkoro dzieci. Takie przekonanie podzielało potem wielu Ojców Kościoła, jak np. Epifaniusz i św. Grzegorz z Nisy, a na Zachodzie św. Hilary z Poitiers.

Komentując Ewangelię św. Mateusza, zwłaszcza dwa pierwsze jej rozdziały, św. Jan Chryzostom podkreśla, że św. Józef jako „mąż sprawiedliwy” był „ozdobiony wszelkimi cnotami”, bowiem „sprawiedliwość to wszelka cnota”. Jednocześnie też Jan Chryzostom podziwia postawę uległości i posłuszeństwa św. Józefa oraz jego zawierzenie Bogu². Także św. Piotr Chryzolog przypominając, że „nie istnieje pobożność bez sprawiedliwości ani sprawiedliwość bez pobożności”, zauważa, że św. Józef „jest prawy, bo jest pobożny, jest pobożny, bo jest prawy. Kiedy więc myślał pobożnie, nie był okrutny. Gdy sprawę spokojnie rozpatrywał, działał rozsądnie. Odkładając zemstę uniknął przewinienia. Gdy cofnął się przed obwinieniem, sam uniknął potępienia”³. Już te świadectwa wskazują na zdrowy i rozsądny nurt w pobożności okazywanej św. Józefowi, opartej na Ewangeli. Nurt ten przewija się w późniejszej tradycji kościelnej poprzez myśl św. Augustyna, Grzegorza Wielkiego i okres średniowiecza.

Przejawem kultu św. Józefa stał się obchód jego święta. Wydaje się, że pod wpływem apokryfu *Dzieje Józefa Cieśli* już w wieku siódmym obchodzono 20 lipca w Kościele koptyjskim wśród egipskich monofizytów święto ku czci Józefa. Chrześcijański Wschód uznawał Józefa za jednego z wielkich patriarchów Starego Testamentu. Liturgiczny kult oddawano św. Józefowi z tego względu, że służył on Jezusowi i Maryi, a ta cześć przejawiała się w szczerej pobożności i wielkich pochwałach pod jego adresem. Prawdopodobnie początki samej uroczystości ku czci św. Józefa wiążą się z palestyńskim klasztorem św. Saby, w którym od X stulecia je obchodzono. Liturgiczne księgi wskazują, że przynajmniej od 1000 r. święto to upowszechniało się stopniowo na chrześcijańskim Wschodzie, przy czym wiązano je zawsze ze zbawczymi tajemnicami. Uroczystość św. Józefa wiązano z obchodem świąt Bożego Narodzenia. Niedziela poprzedzająca Boże Narodzenie była świętem „tych wszystkich, którzy podobali się Bogu od początku, od Adama do Józefa, oblubieńca Przenajświętszej Matki Boga zgodnie z genealogią, jaką Łukasz ewangelista ułożył w his-

¹ F. L. Filas, *Święty Józef człowiek Jezusowi najbliższy*, Kraków 1979, s. 239.

² In Matth. hom. 2-4; PG 57, 25-56.

³ Sermo 145; PL 52, 288-290.

torycznym następstwie, a także świętem wszystkich proroków i prorokin⁴. Wkrótce potem niedzielę po Bożym Narodzeniu obchodzono ku czci króla Dawida i św. Józefa. Tak więc niedziela ta stała się przedłużeniem świąt Bożego Narodzenia. Także 26 grudnia obchodzono święto ku czci Maryi i Józefa jako Jej małżonka i dla wspomnienia ucieczki do Egiptu.

Do pierwszych klasztorów, które wprowadziły kult św. Józefa do liturgii, należał klasztor benedyktyński w Reichenau. W dwu zachowanych rękopisach Martyrologium hieronimiańskiego z lat 827-842 wspomnienie św. Józefa połączono z dniem 19 marca jako dniem jego prawdopodobnej śmierci. Jednakże „Analecta Bollandiana” podają, że wcześniejsze martyrologia (z ok. 700 r.) z północnej Francji lub Belgii wspominają obchód święta ku czci Józefa pod datą 20 marca⁵. W każdym bądź razie od wieku X martyrologia wymieniają regularnie imię św. Józefa pod datą 19 marca.

Niewątpliwie na liturgiczny kult św. Józefa wywarły wpływ zarówno przekazy ewangeliczne, jak i apokryfy związane z opisem lat dziecięcych Jezusa Chrystusa. W okresie średniowiecza naukę o św. Józefie podjęli m.in.: św. Piotr Damiani († 1072), Hugon ze Świętego Wiktora († 1141), św. Bernard z Clairvaux († 1153), Piotr Lombard († 1160), św. Tomasz z Akwinu († 1274) i św. Albert Wielki († 1280), którzy w szczególny sposób akcentowali jego dziewictwo. Tomasz z Akwinu porównał nawet powierzenie Maryi dziewiczemu uczniowi Janowi na Kalwarii do powierzenia Jej przez Opatrzność dziewiczemu Józefowi. Cześć św. Józefa szerzyła również św. Brygida Szwedzka († 1373) i w pewnym stopniu kanclerz Sorbony Jan Gerson († 1429), który jednak miał swoje oryginalne poglądy na temat jego ojcostwa. Św. Bernardyn ze Sieny († 1444) w swoich kazaniach nazywał Józefa przybranym ojcem Jezusa Chrystusa i prawdziwym oblubieńcem Królowej świata, wybranym przez przedwiecznego Ojca na „wiernego żywiciela i stróża największych Jego skarbów, mianowicie Jego Syna i Jego Oblubienicy”. Zadanie to wypełnił św. Józef w sposób jak najbardziej odpowiedni, stąd też cały Kościół winien mu okazywać szczególny szacunek⁶.

Niezwykle ważną dla duchowości chrześcijańskiej postacią uczyniła św. Józefa reformatorka Karmelu – św. Teresa od Jezusa († 1582). W *Księdze życia* pisze: „Obrałam sobie za orędownika i patrona chwalebного świętego Józefa, usilnie jemu się polecając. I poznałam jasno, że jak w tej potrzebie, tak i w innych pilniejszych jeszcze, w których chodziło o cześć moją i o zatracenie duszy, Ojciec ten mój i Patron wybawił mnie i więcej mi dobrego uczynił niż sama prosić umiałam. Nie pamiętam, bym kiedykolwiek aż do tej chwili prosiła go o jaką rzecz, której by mi nie wyświadczył. Jest to rzecz zdumiewająca, jak

⁴ Filas, *Święty Józef*, s. 243.

⁵ „Analecta Bollandiana” 72 (1954), s. 357-362.

⁶ Kazanie 2 o św. Józefie.

wielkie rzeczy Bóg mi uczynił za przyczyną tego chwalebego Świętego, z ilu niebezpieczeństw na ciebie i na duszy mnie wybawił [...] Chciał nas Pan przez to upewnić, że jak był mu poddany na ziemi jako opiekunowi i mniemanemu ojcu swojemu, który miał prawo Mu rozkazywać – tak i w niebie czyni wszystko, o cokolwiek on Go prosi”⁷. Jednocześnie też Teresa Wielka zachęcała do „pobożnej czci tego chwalebego Świętego”, który „wielkie dobra jest on mocen wyjednać nam u Boga”⁸. O wyjątkowej roli Józefa w Rodzinie Świętej, a także w dziele odkupienia uczył włoski teolog i polemista – Isidoro Isolani († 1528) w dziele *Summa in quattuor partes divisa de donis sancti Joseph, sponsi Beatae Mariae Virginis*⁹.

W następnym wieku cześć św. Józefa słauił w swych konferencjach o cnotach tego Patriarchy św. Franciszek Salezy († 1622), który nie wykluczał nawet jego wniebowzięcia. Przyznać trzeba, że była to również opinia wybitnego teologa tych czasów F. Suareza († 1617). Do upowszechnienia się kultu Józefa przyczynili się w dużej mierze karmelici bosci, którzy wznosili klasztory i świątynie pod jego wezwaniem. Także inne zakony i zgromadzenia, jak cystersi, dominikanie, augustianie-eremicy, franciszkanie, jezuiti i kanonicy regularni, wniosły swój wkład w upowszechnianie się kultu św. Józefa w Kościele.

W 1479 r. papież Sykstus IV wprowadził w Kościele rzymskim święto ku czci Józefa Oblubieńca Maryi i polecił umieścić jego oficjum w brewiarzu. Przykład Rzymu pociągał oczywiście inne diecezje, które stopniowo zamieszczały w mszałach i brewiarzach to święto. Po 1480 r. także inne kraje obchodziły święto liturgiczne ku czci Józefa. W początkach XVI stulecia już wiele miast europejskich obchodziło święto Patriarchy Józefa¹⁰.

W 1621 r. papież Grzegorz XVI polecił obchodzić to święto w całym Kościele, przy czym karmelici otrzymali nadto pozwolenie w 1680 r. na obchód święta Opieki św. Józefa w trzecią niedzielę po Wielkanocy; w 1955 r. zastąpiono je świętem św. Józefa Robotnika w dniu 1 maja. Eremicy św. Augustyna na terenie Włoch i Niemiec oddali w 1632 r. wszystkie swe zakłady, jakie prowadzili, pod opiekę św. Józefa, zaś w 1700 r. otrzymali pozwolenie na obchód święta Opieki św. Józefa i wspomniania go w każdym liturgicznym oficjum rytu podwójnego. Św. Józef stał się też patronem założonego przez Franciszka Salezego zakonu wizytek, które zostały zobowiązane do naśladowania cnót tego Świętego. Powstawały także zgromadzenia zakonne pod wezwaniem św. Józefa, zarówno męskie, jak i żeńskie, a nadto świeckie stowarzyszenia, bractwa i związki. Wielkość i świętość życia Józefa z Nazaretu słauił również w swoich przemówieniach J. B. Bossuet († 1704). Porównując działaał-

⁷ *Księga życia*, 6, 6.

⁸ Tamże, 6, 7.

⁹ Padova 1522 (przekład polski: *Józef*, Kraków 1994).

¹⁰ Filas, *Święty Józef*, s. 271; por. także: H. Misztal, *Doskonali w miłości*, Lublin 1992, s. 88.

ność Apostołów z życiem Józefa, mówił m.in.: „Święci apostołowie głoszą tak potężnie Ewangelię, że dźwięk ich przepowiadania dociera aż do niebios. Józef przeciwnie, kiedy słyszy, jak ludzie mówią o cudach Jezusa Chrystusa, słucha i podziwia i milczy”¹¹. W 1726 r. papież Benedykt XIII zatwierdził włączenie imienia Józefa do litanii do Wszystkich Świętych (po wezwaniu imienia Jana Chrzciciela).

Założyciel redemptorystów św. Alfons Liguori († 1787) napisał wiele medytacji i kazań będących wspaniałym odzwierciedleniem nauczania teologów o św. Józefie i o jego służbie Jezusowi Chrystusowi i Maryi. W XIX stuleciu konwertyta z anglikanizmu Fryderyk William Faber († 1863) słał Józefa w swoich publikacjach, zwłaszcza zaś w *The Blessed Sacrament*¹² i w *Bethlehem*¹³, w którym ukazywał tajemnicę wcielenia. Dzieła Fabera oparte na zasadach teologii dogmatycznej wyrażały jego myśli językiem teologii duchowości, rozpatrując wcielenie Syna Bożego jako tajemnicę miłości¹⁴. W 1847 r. papież Pius IX polecił obchodzić święto Opieki św. Józefa w całym Kościele, natomiast w 1870 r. ogłosił Józefa patronem Kościoła powszechnego, zaś papież Leon XIII w 1889 r. wydał encyklikę *Quamquam pluries* o św. Józefie.

Wiek XX charakteryzuje się rozkwitem kultu św. Józefa. Już w 1909 r. zostaje zatwierdzona litania ku jego czci, a później papież Pius X nakazał obchód 19 marca jako uroczystości św. Józefa, Oblubieńca Najświętszej Panny Maryi i wyznawcy oraz opiekuna Kościoła powszechnego. Jednocześnie też święto Opieki św. Józefa przeniesiono na trzecią środę po Wielkanocy. W 1919 r. papież Benedykt XV zatwierdził prefację o św. Józefie, a Pius XI włączył w 1922 r. imię Józefa do oficjalnych modlitw za umierających. Papież Pius XII w 1955 r. z okazji obchodu rocznicy Chrześcijańskiego Stowarzyszenia Robotników Włoskich wprowadził na dzień 1 maja święto Józefa Robotnika. Z kolei papież Jan XXIII ogłosił w 1961 r. św. Józefa patronem Soboru Watykańskiego II, zaś w roku następnym włączył jego imię do kanonu rzymskiego. W setną rocznicę encykliki Leona XIII i w duchu wielowiekowego kultu papież Jan Paweł II ogłosił w 1989 r. adhortację apostolską *Redemptoris Custos* o św. Józefie i jego posłannictwie w życiu Chrystusa i Kościoła.

Trudno tu nie wspomnieć o rozwijającym się kulcie św. Józefa na ziemiach polskich, którego ślady spotykamy w okresie średniowiecza, a następnie już bardziej rozwinięty wyraził się w myśli teologicznej ks. Piotra Skargi, ks. Adama Opatowczyka, o. Justyna Zapartowicza, abpa Józefa Bilczewskiego i u wielu innych. Wyrazem wielowiekowego kultu św. Józefa w naszej Ojczyźnie jest

¹¹ J. B. Bossuet, *Oeuvres oratoires de Bossuet*, t. II, Paris 1927, s. 140.

¹² London 1855 (przekład polski: *Przenajświętszy Sakrament, czyli dzieła i drogi Boże*, Brody 1911).

¹³ London 1860.

¹⁴ J. Sharp, *The Influence of Saint Alphonsus Liguori in Nineteenth-Century Britain*, „The Downside Review” 10(1983), s. 60-76.

przede wszystkim sanktuarium kaliskie, znajdująca się w nim postać św. Józefa została w 1796 r. ukoronowana.

Przyglądając się dziejom kultu św. Józefa, dostrzegamy, jak coraz bardziej Kościół uświadamiał sobie jego związek z tajemnicami życia Chrystusa, czemu dawał wyraz w religijnej czci.

II. KULT ŚW. JÓZEFA WYZWANIEM DO ŻYCIA KONTEMPLACYJNO-CZYNNEGO

Charakteryzując życie duchowe św. Józefa, Jan Paweł II zwrócił uwagę na jego milczenie, które jednocześnie w sposób szczególny odsłania „wewnętrzny profil tej postaci”. Wprawdzie Ewangelie zajmują się tym, co uczynił Józef, ale w jego „uczynkach” pozwalają „odkryć klimat głębokiej kontemplacji”. Józef bowiem obcował „na co dzień z tajemnicą od wieków ukrytą w Bogu, która zamieszkała pod dachem jego domu”¹⁵. Jednocześnie też papież zaznacza, że „ojcowska” miłość Józefa musiała wpływać na „synowską” miłość Jezusa, która z kolei wpływała także na „ojcowską” miłość Józefa. Ta wzajemna ścisła więź pozwala widzieć w nim wspaniały przykład życia duchowego¹⁶.

Św. Józef stanowi więc wzniósł wzór kontemplacji połączonej z życiem czynnym, wyrażającym się w codziennej pracy ukrytej w zaciszu domu nazaretańskiego. Ojciec Święty Jan Paweł II przypomina, że w osobie św. Józefa urzeczywistnia się przezwyciężenie pozornego napięcia pomiędzy życiem czynnym i kontemplacyjnym. Możliwe jest ono zwłaszcza dla tych, którzy posiadli już doskonałą miłość. Oblubieniec Maryi i Patron Kościoła świętego przeżył „zarówno miłość prawdy, czyli czystą, kontemplacyjną miłość Boskiej Prawdy, która promieniowała z człowieczeństwa Chrystusa, jak i konieczność miłości, czyli równie czystą miłość służby, jakiej wymagała opieka nad tym człowieczeństwem i jego rozwój”¹⁷.

Wiadomo bowiem, że do świętości prowadzi droga wiary, łącząca się z elementem poznawczym, i miłość jako element afektywny. Ważnym czynnikiem kontemplacji, pojmowanej jako proste oglądanie prawdy Bożej osiągnane w miłości i akt chrześcijańskiego przeżycia prowadzący do zjednoczenia z Bogiem, jest intensywne życie ascetyczne, życie pogłębione cnotami i duch modlitwy. Wszystko to spotykamy w postawie św. Józefa. Oddając zatem cześć temu Świętemu, winniśmy starać się go naśladować.

¹⁵ Adhortacja *Redemptoris Custos*, nr 25.

¹⁶ Tamże, nr 27.

¹⁷ Tamże.

W kulcie religijnym ważną rolę odgrywa naśladowanie osoby, którą się czci. Stawiając wiernym przed oczy doskonałość i godność osoby czczony, Kościół wzywa jednocześnie do jej naśladowania. Dzięki temu osoba czczona staje się niejako obecna w życiu Kościoła, wywierając wpływ na życie wiernych. Osoby praktykujące kult św. Józefa mają więc zadanie powiązania życia kontemplacyjnego z życiem czynnym. Zadanie takie odnosi się nie tylko do osób konsekrowanych bądź duchownych, choć zwłaszcza te osoby w szczególności są do kontemplacji, ale również i do osób żyjących w stanie świeckim. Jeśli bowiem w dobie Vaticanum II mówi się o powszechnym powołaniu do świętości, to już na tej podstawie można mówić o powszechnym powołaniu do kontemplacji Boga, ponieważ jest to powołanie do życia wiarą, nadzieją i miłością oraz do osobistej współpracy z darami Ducha Świętego. Życie kontemplacyjne chrześcijanina winno być źródłem życia czynnego. Kościół współczesny uczy również o potrzebie jedności między kontemplacją a życiem czynnym (por. np. Dekret o przystosowanej odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis*, nr 5). Istotnymi elementami życia kontemplacyjnego są m.in.: milczenie połączone z odsunięciem się od świata, ustawiczna modlitwa i dobre czyny na wzór św. Józefa (por. tamże, nr 7). Tak więc powołanie do kontemplacji zakorzenione jest w łasce chrztu świętego. Wszyscy chrześcijanie są powołani do poznania Boga, miłowania Go, do życia z wiary i zdobywania cnót. Kontemplacja połączona z życiem czynnym może nie być doskonała, ale jest przeżyciem wysoce osobistym i ma duże znaczenie dla duchowego postępu. Dzięki jednak kontemplacji, podobnie jak św. Józef, wchodzimy na wyższy stopień naszej łączności z Bogiem. Autentyczny zatem kult św. Józefa wyrażał się będzie również w prowadzeniu życia kontemplacyjno-czynnego. Słusznie tedy św. Teresa od Jezusa pisze: „Szczególniej dusze oddane modlitwie wewnętrznej powinny go ustawicznie wzywać z ufnością i miłością; nie rozumiem, jak można pomyśleć o Królowej Aniołów i o tych latach, które przeżyła z Dzieciątkiem Jezus, a nie dziękować św. Józefowi za poświęcenie, z jakim wówczas Ich oboje opieką swoją otaczał”. I dalej zachęca: „Kto nie znalazł jeszcze mistrza, który by go nauczył modlitwy wewnętrznej, niech sobie tego chwalebego Świętego weźmie za mistrza i przewodnika, a pod wodzą jego nie zbłądzi”¹⁸. Zdaniem więc Teresy św. Józef jest mistrzem „modlitwy wewnętrznej”. Do takiej modlitwy prowadzi zewnętrzne i wewnętrzne skupienie, któremu sprzyja milczenie.

Św. Józef jest uosobieniem milczenia. Żył on przecież w atmosferze najwznioślejszych tajemnic, rozmawiał przyjacielsko z Jezusem Chrystusem, z Maryją i Aniołami, choć Ewangelia nie odnotowała jego słów. Jakkolwiek Józef nie był ani prorokiem, ani apostołem, ani kapłanem, to jednak stał się jednym z największych świętych wszystkich czasów.

¹⁸ *Księga życia*, 6, 8.

Nawiązując do myśli św. Teresy z Avila, biskup Karol Wojtyła pisał w 1960 r. na łamach „Tygodnika Powszechnego”: „Skoro się głębiej zamyślić nad tym, że życie Cieśli nazaretańskiego upływało na co dzień w tak niesłychanie bliskim kontakcie z tajemnicami Bożymi, w ojcowskim, a więc pełnym miłującej troski i pracowitym zapatrzeniu w Boga Wcielonego oraz w Jego Matkę – wtedy łatwo uznać życie św. Józefa za idealny wręcz pierwowzór życia kontemplacyjnego [...] Jest to także życie ukryte i oparte na posłuszeństwie, a całe bogactwo tej formy ludzkiej egzystencji ujętej w ramy reguł tłumaczy się tylko od wewnątrz, tłumaczy się na zasadzie kontemplacyjnego zjednoczenia z Bogiem, którego się poznaje miłując i miłuje poznając”¹⁹. Życie kontemplacyjne łączył św. Józef z życiem czynnym.

III. POSTAWA SŁUŻBY JAKO OWOC KULTU ŚW. JÓZEFA

Przypatrując się bliżej osobie św. Józefa, dochodzimy do przekonania, że jego życie koncentrowało się wokół służby Jezusowi i Maryi. Św. Józef był przekonany, że w ten sposób pełni wolę Boga objawioną mu we śnie. Wychowany w duchu Starego Testamentu znał tajemnice odnoszące się do przyszłego Mesjasza. Zarówno zgoda Maryi na zwiastowanie anielskie (por. Łk 1, 38), jak i jego przyzwolenie i gotowość na wszystko, czego Bóg od niego zażąda (por. Mt 1, 24), wpłynęły na realizację zbawczych planów Boga. Jako oblubieniec dziewiczej Matki i opiekun Jej Syna, Józef stał się obrońcą i żywicielem Rodziny Nazaretańskiej. Słusznie tedy papież Leon XIII w encyklice *Quamquam pluries* zauważa, że „jeżeli Bóg przeznaczył św. Józefa na małżonka Najświętszej Dziewicy, to uczynił go z pewnością nie tylko towarzyszem Jej życia, świadkiem Jej dziewictwa, obrońcą Jej cnoty, ale przez związek małżeński także uczestnikiem w Jej wzniosłej godności”. W dalszym ciągu Leon XIII pisze, że z Bożego „rozporządzenia był on opiekunem Syna Bożego i domniemanym Jego ojcem”. Wskutek tego odwieczne Słowo było poddane św. Józefowi i okazywało mu szacunek, jaki winny okazywać dzieci swoim rodzicom. Jednakże z godnością Józefa łączyły się też i obowiązki, jakie „nakłada natura ojcu”. Był więc prawnym i naturalnym stróżem, opiekunem i obrońcą tej Świętej Rodziny, której przewodził. Obowiązki swe wypełniał wiernie do końca swego życia. Czuwał więc zarówno nad swą Oblubienicą, jak i nad Jej Boskim Synem. Św. Józef w różnych, często trudnych okolicznościach okazał się „nieodstępnym towarzyszem, pomocnikiem i pocieszycielem Najświętszej Panny i Boskiego Dzieciątka”²⁰. Tak więc w postawie św. Józefa wybija się

¹⁹ Cyt. za: Filas, *Święty Józef*, s. 458.

²⁰ Leon XIII, *Quamquam pluries* (cyt. za: Filas, *Święty Józef*, s. 433).

zwłaszcza pragnienie służenia Bogu, jak i ludziom. Wprawdzie Józef nie wypowiedział słowami swego *fiat* na wcielenie Syna Bożego, ale wyraził to swoją postawą, czynem. Z tego względu jest dla wszystkich przykładem, w jaki sposób należy służyć Bogu poprzez służbę bliźnim.

Leon XIII wymienia, jakie stany w Kościele mogą mieć w św. Józefie swego patrona: „Ojcowie rodzin mają w nim doskonały wzór ojcowskiej czujności i troskliwości, małżonkowie mają wspaniały przykład miłości, zgody i małżeńskiej wierności, dziewice mają w nim wzór dziewiczej nienaruszalności i równocześnie jej opiekuna. Szlachetnie urodzeni niech patrząc na obraz św. Józefa, uczą się od niego, jak zachować godność nawet wtedy, gdy się nie wiedzie. Bogaci niech się uczą, które dobra trzeba wszelkimi siłami najbardziej zdobywać. Biedacy i rzemieślnicy i ci wszyscy, którzy mniejszym cieszą się majątkiem, powinni ze swej strony także się do św. Józefa uciekać i upatrywać w nim to, co mogliby naśladować”²¹. Zdaniem więc tego papieża św. Józef może być dla wszystkich wzorem postawy służebnej.

Jan Paweł II w adhortacji apostołskiej *Redemptoris Custos* pisze, że św. Józef został wezwany przez Boga w tym celu, by „służył bezpośrednio osobie i misji Jezusa poprzez sprawowanie swego ojcostwa: właśnie w ten sposób Józef współuczestniczy w pełni czasów w wielkiej tajemnicy odkupienia i jest prawdziwie sługą zbawienia” (nr 8). Podkreślając służebny charakter życia św. Józefa, Ojciec Święty dodaje, że ojcostwo jego „wyraziło się w sposób konkretny w tym, że uczynił ze swego życia służbę, złożył je w ofierze tajemnicy wcielenia i związanej z nią opiekuńczej misji; posłużył się władzą, przysługującą mu prawnie w świętej Rodzinie, aby złożyć całkowity dar z siebie, ze swego życia, ze swej pracy; przekształcił swe ludzkie powołanie do rodzinnej miłości w ponadludzką ofiarę z siebie, ze swego serca i wszystkich zdolności, w miłość oddaną na służbę Mesjaszowi, wzrastającemu w jego domu”²². Odwołuje się tu papież do wypowiedzi Pawła VI.

IV. POSTĘP W CNOTACH

W adhortacji *Redemptoris Custos* Jan Paweł II zaznacza, że św. Józef wraz z Maryją i ze względu na Nią uczestniczył w „szczytowym etapie samoobjawiania się Boga w Chrystusie”. On był pierwszym, który uczestniczył „w wierze Bogarodzicy”, wspierając Ją w wierze Bożego zwiastowania²³. Ojciec Święty

²¹ Tamże, s. 434.

²² *Redemptoris Custos*, nr 8.

²³ Tamże, nr 5.

podkreśla, że wprawdzie Józef nie odpowiedział „na słowa zwiastowania słowami, tak jak Maryja, natomiast uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański: wziął swoją Małżonkę do siebie (Mt 1, 24) ...Można powiedzieć, iż to, co uczynił Józef, zjednoczyło go w sposób szczególny z wiarą Maryi: przyjął on jako prawdę od Boga pochodzącą to, co Ona naprzód przyjęła przy zwiastowaniu”²⁴.

Niekiedy wiara Józefa jest porównywana z wiarą Abrahama, ojca wszystkich wierzących. Józef najpierw uwierzył Maryi, a następnie aniołowi, iż to, co się w Niej poczęło, jest dziełem Ducha Świętego, nie zaś dziełem człowieka. Józef uwierzył, a dzięki temu przyjął Maryję do swego domu, zgadzając się być ojcem dziecka, które Ona poczęła. Józef uwierzył, że Syn Maryi jest „Synem Najwyższego” (Łk 1, 35) i że Jezus „zbawi swój lud od jego grzechów” (Mt 1, 21). Fakt odnalezienia Jezusa w świątyni i Jego słowa tam wypowiedziane (Łk 2, 49) spowodowały zapewne wzrost wiary w Boskie pochodzenie Chrystusa. To, że nie był on świadkiem żadnego z cudów Zbawiciela sprawia, że jego wiara w Bóstwo Chrystusa przewyższa wiarę Abrahama. Wydaje się też, że wiara św. Józefa przewyższała wiarę wszystkich patriarchów Starego Testamentu. On wierzył, że Ten, którego oglądał swymi oczyma i tulił do piersi, jest prawdziwym Synem Bożym²⁵. Można mówić, że wiara Józefa stanowiła normę jego postępowania, wszystkich jego myśli i działań. Taką też winna być wiara wyznawców Chrystusa, a szczególnie tych, którzy pielęgnują kult św. Józefa.

Józef z Nazaretu odznaczał się także cnotą nadziei, bowiem w jego ubogim domku w Nazarecie zamieszkał sam Bóg z Maryją Dziewicą, a więc cieszył się posiadaniem Boga już tu, na ziemi. I w związku z tym wysuwane są niekiedy wątpliwości, czy można mówić o cnotie nadziei u Józefa, czy też o tym, co już osiągnął w swym życiu. W każdym bądź razie miał on nadzieję odnoszącą się do życia wiecznego. Tą nadzieją był sam Zbawiciel, od którego wyczekiwał życia wiecznego. Wiadomo jednak, że wraz z całym narodem wybranym św. Józef oczekiwał obiecanego Mesjasza. I to jego oczekiwanie na przyjście Chrystusa było wyrazem teologicznej cnoty nadziei, zanim nadeszła „pełnia czasu” i „Słowo stało się ciałem” (J 1, 14). Do wzrostu tej cnoty u Józefa przyczyniło się zapewne oglądanie Go swymi oczyma i życie w bliskości Słowa.

Niewątpliwie, oczekiwanie życia wiecznego przy obecności Jezusa potęgowało w nim świadomość gwarancji życia wiekuistego, zwłaszcza że uwierzył w Niego jako Tego, który „zbawi lud od jego grzechów” (Mt 1, 22). Przyjęcie przez św. Józefa drogi wskazanej przez Boga otwierało przed nim spełnienie się nadziei, że rozpoczęte na ziemi życie w obecności Pana trwać będzie nadal. Kult św. Józefa winien pobudzać nas również do chodzenia w obecności Pana.

²⁴ Tamże, nr 4.

²⁵ J. A. Carrasco, *Świętojózefowa teologia duchowości*, „Ateneum Kapłańskie” 107(1986), s. 246.

Podobnie bowiem jak cnota wiary, tak też i cnota nadziei, która z niej wypływa, musiała być u św. Józefa wprost wyjątkowa, jakkolwiek u niego była czymś naturalnym, z czego mógł nawet nie zdawać sobie sprawy. Doświadczył bowiem wielu przykrych przeżyć związanych z dziecięcymi latami Chrystusa. Wszystkim tym przeżyciom towarzyszyła jednak niezłomna nadzieja i jej ciągły wzrost²⁶. Toteż uświadomienie sobie postawy Józefa we wszystkich okolicznościach życia skłaniać nas winno do jej odwzorowania.

W szczególny jednak sposób św. Józef jest dla nas wzorem nadprzyrodzonej miłości wobec Boga i bliźnich. W Józefie ześrodkowała się miłość naturalna z miłością nadprzyrodzoną. Powołany na przybranego ojca Jezusa, darzył Go naturalną miłością ojcowską. Otrzymał bowiem polecenie: „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej małżonki; albowiem z Ducha Świętego jest to, co się w Niej poczęło. Porodzi Syna, któremu nadasz imię Jezus [...] Zbudziwszy się ze snu, uczynił tak, jak mu polecił anioł Pański: wziął swoją małżonkę do siebie, lecz nie zbliżał się do Niej, aż porodziła Syna, któremu nadał imię Jezus” (Mt 1, 20-21. 24-25). Nadanie imienia należało do obowiązków ojca, toteż Józef został uznany według przepisów prawa za ojca Jezusa Chrystusa.

Z tego względu Józef otrzymał od Boga naturalne i nadprzyrodzone dary dla wypełnienia tak wzniosłej misji ojca Zbawiciela, Bożego Syna. Ojcowska miłość św. Józefa osiągnęła najwyższy stopień, ustępujący tylko macierzyńskiej miłości Maryi. Osiągnięcie świętości przez Józefa ułatwiała ścisła więź z Jezusem Chrystusem obecnym w domku nazaretańskim. Wydaje się, że świętość ta z uwagi na bliskość Syna Bożego przewyższa swoim poziomem świętość wszystkich innych zbawionych. Jest rzeczą oczywistą, że myśl i serce Józefa były skierowane zawsze ku Jezusowi, aby służyć Mu w każdej chwili. Wiadomo, że wzrost miłości winien być ustawiczny, ciągły, bez żadnych ograniczeń. Tak było w przypadku św. Józefa. Opatrzność Boża wyznaczyła mu bowiem zadanie, aby był ojcem Jezusa. Dzięki temu wielu teologów (m.in. F. Suarez) mówi o przynależności Józefa i Maryi do porządku hipostatycznego, a więc przekraczającego poziom łaski uświęcającej ze względu na powołanie do współpracy ze zbawczym dziełem Chrystusa. Z tego względu możemy mieć świadomość o wysokim stopniu miłości Boga, jaki osiągnął św. Józef. Stopień ten trudny jest do wyrażenia słowami²⁷.

Zaślubiny i małżeństwo z Maryją wymagały od Józefa wysokiego poziomu cnót, a szczególnie miłości. Należy sądzić, że przez związek z Maryją jako małżonką, wzrosła też jego miłość do Jezusa Chrystusa. Józef bowiem całkowicie i bez granic oddał się na pełną miłości służbę Chrystusowi, który wraz z Maryją wzrastał w nazaretańskim domu. Dzięki małżeństwu z Dziewicą Ma-

²⁶ Tamże, s. 248.

²⁷ Tamże, s. 244.

ryją Józef osiągnął wysoki stopień miłości Boga. Jego miłość do Maryi stała się gwarancją miłości Boga. Na osobie Jezusa Chrystusa skoncentrowały się wszystkie oczekiwania i pragnienia obojga małżonków, wskutek czego osiągnęli zjednoczenie z Nim, które przewyższało zjednoczenie mistyczne innych świętych. Tak więc ze względu na małżeństwo i związane z tym życie u boku Jezusa i Maryi, św. Józef osiągnął „pełnię miłości Boga i świętości, do jakich został powołany przez związek z Maryją, Matką Boga”²⁸.

Słusznie tedy Jan Paweł II, odwołując się do encykliki *Quamquam pluries* Leona XIII, pisze, że małżeństwo z Maryją jest źródłem szczególnej godności Józefa i jego praw wobec Jezusa: „Bez wątpienia godność Matki Bożej jest tak wysoka, że nic większego stworzyć niepodobna. Ponieważ jednak św. Józef połączony był z Najświętszą Dziewicą węzłem małżeńskim, przeto niezawodnie najbardziej zbliżył się do owej wzniosłej godności, którą Bogarodzica wszystkie stworzenia o wiele przewyższyła [...] Jeżeli Bóg przeznaczył św. Józefa na małżonka Najświętszej Dziewicy, to uczynił go z pewnością nie tylko towarzyszem Jej życia, świadkiem Jej dziewictwa, obrońcą Jej cnoty, ale przez związek małżeński, także uczestnikiem w Jej wzniosłej godności”²⁹.

Jednocześnie też Ojciec Święty podkreśla, że miłość kształtowała życie Świętej Rodziny zarówno w ubóstwie Betlejemu, jak też na uchodźstwie w Egipcie i w Nazarecie. Dzięki temu Święta Rodzina, jak zwłaszcza św. Józef może być wzorem autentycznego życia chrześcijańskiego opartego na miłości.

Oprócz cnót teologalnych Józef jako „mąż sprawiedliwy” (Mt 1, 19) odznaczał się także cnotami moralnymi. Sam termin „sprawiedliwy”, którym posłużył się ewangelista, oznacza człowieka, który jest zjednoczony z Bogiem i ludźmi przez miłość. Skoro Pismo św. nazywa Józefa „sprawiedliwym”, to stopień tej sprawiedliwości, a więc świętości winien odpowiadać jego duchowemu zbliżeniu do Jezusa i Maryi. Z miłości ku Bogu w duszy Józefa zrodziła się cnota posłuszeństwa wobec woli Bożej polecającej przyjąć Maryję. Podobnie też przejawem posłuszeństwa jest podjęcie trudnej podróży do Egiptu, jak też wierność przepisom prawa Mojżeszowego. Ewangelie nie podają szczegółów związanych z pracą Józefa, jednakże nazywając go rzemieślnikiem wskazują, że praca fizyczna była środkiem utrzymania Świętej Rodziny z Nazaretu. Zdaniem Jana Pawła II „Józef z Nazaretu, przez swój warsztat, przy którym pracował razem z Jezusem, przybliżył ludzką pracę do tajemnicy Odkupienia”³⁰. Skoro zatem Rodzina z Nazaretu jest „w porządku zbawienia i świętości przykładem i wzorem dla ludzkich rodzin, to podobnie i praca Jezusa przy boku Józefa-cieśli”³¹.

²⁸ Tamże, s. 245.

²⁹ *Redemptoris Custos*, nr 20.

³⁰ Tamże, nr 22.

³¹ Tamże.

Można jeszcze zwrócić uwagę na pokorę Józefa, która stała się źródłem jego świętości i wielkości. Toteż Jan Paweł II, odwołując się do świadectwa swego poprzednika Pawła VI, pisze, że „święty Józef jest wzorem dla pokornych, których chrześcijaństwo wynosi do wielkich przeznaczeń; dowodzi on, że aby być dobrym i autentycznym naśladowcą Chrystusa, nie trzeba dokonywać »wielkich rzeczy«, ale wystarczy osiąść cnoty zwyczajne, ludzkie, proste – byle prawdziwe i autentyczne”³². Wszystkie inne cnoty Józefa mieszczą się w jego świętości i sprawiedliwości.

Widzimy zatem, że kult św. Józefa może przyczynić się do wcielenia w swoje życie przykładu, jaki pozostawił po sobie wielki Patron Kościoła – Oblubieniec Maryi i Opiekun Jezusa.

V. WZÓR KIEROWNICTWA DUCHOWEGO

Kontemplując postać św. Józefa dostrzegamy, że zarówno Pismo św., jak i tradycja kościelna nazywają go „ojcem domniemanym”, „ojcem wskutek adopcji”, „ojcem zastępczym”, „ojcem wedle ducha”; św. Augustyn nazywa go „ojcem dziewiczym” w nawiązaniu do Maryi jako Matki-Dziewicy. Mateuszowa wersja zwiastowania tajemnicy wcielenia Józefowi (Mt 1, 18-25), który jest też nazwany „ojcem Jezusa” (Łk 2, 33.48), uwydatnia przede wszystkim tę interwencję Ducha Świętego, która czyni go odpowiedzialnym za Jezusa i Maryję. Wyznacza to Józefowi rolę w dziele zbawienia. Pojmuje on swoje ojcostwo jako powołanie w konkretnym miejscu – domku nazaretańskim. Tajemnicę „Boga z nami” (Mt 1, 23), któremu Józef „nadał imię Jezus” (Mt 1, 25), wprowadza w rzeczywistość wszystkiego, czym jest i co czyni, podnosząc do rangi apostołstwa według ducha³³.

Przedstawiciel szkoły francuskiej, J. J. Olier nazwał św. Józefa „pierwszym diakonem pierwszego Kapłana”. Józef bowiem swoją pracą żywił ciało Chrystusa, które dla nas stało się Chlebem eucharystycznym. Z tego względu stał się on patronem powołań, a także patronem trudnych dróg i skomplikowanych sytuacji. Ten, który wraz z Maryją przyjmował pasterzy i Mędrców ze Wschodu, uczy nas, że „ubodzy mają swe bogactwo, a bogaci swoje ubóstwo”³⁴. Józef może dopomóc w rozpoznaniu wezwania Pana i gotów jest pójść na poszukiwanie tych, którzy zwątpili w swoje kapłaństwo lub w Kościół; on może ich przyprowadzić z powrotem do „spraw Ojca”. Józef w dużym stopniu jest

³² Tamże, nr 24.

³³ W. Świerżawski, *Naucz nas czynić wolę Twoją*, Kraków 1990, s. 347.

³⁴ B. Martelet, *Józef z Nazaretu, mąż ufności*, Kraków 1997, s. 224.

zjednoczony ze Słowem Wcielonym, które ofiarowało się za zbawienie świata. Józef przypomina również wszystkim istnienie świata duchowego i wartości duchowych. Świadczy o tym choćby jego kontakt ze światem duchów dobrych – aniołów, których radami się kierował.

Wszystko to przekonuje nas o tym, że św. Józef jest wzorem dla kierowników sumień, wzorem ojców duchowych, a jego kult mógłby przyczynić się do upowszechnienia praktyki kierownictwa duchowego. W kierownictwie duchowym chodzi bowiem o doprowadzenie osoby kierowanej do pełniejszego naśladowania Jezusa Chrystusa i upodobnienie się do Niego jako do najdoskonalszego wzoru świętości. Z kolei wewnętrzne upodobnienie się do Chrystusa sprzyja osiągnięciu pełni doskonałej miłości Boga i bliźnich³⁵. Jan Paweł II zaznaczył, że zadaniem Józefa było „zatoszczyć się o uporządkowane wprowadzenie Syna w świat, z zachowaniem Boskich nakazów i praw ludzkich”³⁶. Podobnie też i w kierownictwie duchowym należy starać się o to, by wzrastał w osobie kierowanej i w jego otoczeniu Chrystus Pan i by Jego nakazy były pilnie przestrzegane.

Jakie zatem wartości kryje w sobie kult św. Józefa? Trudno tu wyakcentować wszystkie płaszczyzny i możliwości jego oddziaływania na wiernych. Kard. Wojtyła w swoich rozważaniach o św. Józefie zwraca uwagę, że był on oblubieńcem dziewiczej Matki i opiekunem Jej Syna. Jako mężczyzna jest opiekunem i obrońcą, ale przede wszystkim „ten rys opiekuńczy, ojcowski, wydaje się nie tylko bardziej elementarny, ale także bardziej podstawowy niż wszelka aktywność zewnętrzna, społeczna czy organizacyjna. Taki porządek sugeruje Ewangelia”. Odnosząc się do innych postaci ukazanych przez Ewangelie, kard. Wojtyła stwierdza: „Mężczyzna winien być nie tylko społecznikiem, organizatorem, głosicielem i obrońcą idei, ale także wśród tego wszystkiego ojcem i opiekunem. Inaczej nie urzeczywistnia całej moralnej pełni swej męskiej indywidualności”³⁷. Kryje się w tym także apostołski wymiar duchowości św. Józefa, bowiem – jak uczył Metropolita Krakowski – „mężczyzna w Kościele wtedy jest apostołski, kiedy jest opiekuńczy – wtedy też spełnia w całym tego słowa znaczeniu swą rolę w Królestwie Bożym na ziemi”. W tak ujętym zagadnieniu mieści się – jego zdaniem – „z jednej strony ojcostwo duchowe kapłanów, duszpasterzy, zarówno samotników, jak i społeczników, z drugiej strony zaś apostołstwo ojców rodzin, tylu ludzi codziennej pracy, na których barkach spoczywa odpowiedzialność za matkę i dziecko – podobnie jak na barkach Józefa z Nazaretu”³⁸. Widzimy, że zarówno sama postać św. Józefa rozważana w szerokim kontekście Ewangelii, jak i jego autentyczny kult może

³⁵ J. Misiurek, J. M. Popławski, *Kierownictwo duchowe w służbie nowej ewangelizacji*, Lublin 2000, s. 13.

³⁶ *Redemptoris Custos*, 8.

³⁷ Cyt. za: Filas, *Święty Józef*, s. 459.

³⁸ Tamże, s. 460.

przynieść wiele duchowych korzyści zarówno dla osób duchownych i konsekrowanych, jak też dla świeckich, zwłaszcza dla mężów i ojców uwikłanych w najrozmaitsze prace i obowiązki, które niesie ze sobą życie. Wszystkim więc, tak oddanym życiu kontemplacyjnemu, jak i prowadzącym życie czynne św. Józef i cała jego postawa, jaką odczytujemy z Ewangelii, ma wiele do powiedzenia. Potrzeba zatem, aby rozwijający się kult św. Józefa przyczyniał się do głębszej świadomości, że ten „Mąż sprawiedliwy” jest „szczególnym nauczycielem uczestnictwa w mesjańskiej misji Chrystusa, która jest w Kościele udziałem każdego i wszystkich: małżonków i rodziców, ludzi żyjących z pracy rąk czy też z jakiegokolwiek innej pracy, osób powołanych do życia kontemplacyjnego, jak i do apostołstwa”³⁹.

THE CURRENT CHARACTER OF ST. JOSEPH'S SPIRITUALITY

Summary

Joseph of Nazareth has been the object of interest since medieval times until today. In 1870 Pope Pius IX proclaimed St. Joseph the patron of the Church, whereas in 1889 Pope Leo XIII issued the encyclical *Quamquam pluries* with reference to this saint, and Pope John Paul II in 1989 issued the apostolic adhortation *Redemptoris Custos* about St. Joseph's mission in the life of Christ and the Church. Many religious orders are devoted to St. Joseph, there are learned centres devoted to the studies on him and congresses devoted to this saint are organized. Indeed the cult of St. Joseph brings forward a lot of spiritual benefits: it says about the need for a contemplative-active life, and St. Joseph was an example of that life; it points to the beauty of a servant's attitude towards others; it calls to progress in the virtues which he showed in his life; and, eventually, it shows the beauty of a spiritual governance of which he can be a paradigm. Thus the cult of St. Joseph, the “just man“, has a lot to offer both to those who are devoted to contemplation and those who are active in their lives.

Translated by Jan Kłós

³⁹ Jan Paweł II, *Redemptoris Custos*, nr 32.

STANISŁAW TYMOSZ

Lublin

**SZKIC BIOGRAFICZNY
ARCYBISKUPA WACŁAWA HIERONIMA SIERAKOWSKIEGO
(1699-1780)**

WSTĘP

Episkopat w historii Kościoła w Polsce odgrywał doniosłą rolę w organizacji Kościoła lokalnego, a także w realizacji uchwał soborowych i synodalnych. Reforma miała na celu umocnienie wiary katolickiej, zachowanie czystości obyczajów duchowieństwa i wiernych świeckich oraz wprowadzenie jednolitego sposobu udzielania sakramentów świętych, zgodnie z nowymi przepisami prawa liturgicznego. Niewątpliwie do grupy czołowych reformatorów Kościoła w Polsce w połowie XVIII w. można zaliczyć arcybiskupa i metropolitę lwowskiego Wacława Hieronima Sierakowskiego (1699-1780). Pracował kolejno jako biskup inflancki, kamieniecki, przemyski oraz arcybiskup i metropolita lwowski. Był autorem podręcznika ascetycznego, licznych listów pasterskich, redaktorem i prawodawcą ostatniego synodu diecezjalnego przed rozbiorem Polski. Zasłynął on jako wybitny patriota i reformator Kościoła katolickiego w duchu uchwał Soboru Trydenckiego (1545-1563), był jedną z najwybitniejszych postaci ówczesnego episkopatu Polski. Jego niezwykle, wręcz heroiczne oddanie sprawie Kościoła wzbudzało podziw i zainteresowanie na wschodnich rubieżach Rzeczypospolitej. W artykule przedstawia się młodość Wacława Hieronima Sierakowskiego oraz jego działalność patriotyczno-duszpasterską.

I. MŁODOŚĆ WACŁAWA HIERONIMA SIERAKOWSKIEGO

Reformator ten pochodził z rodziny herbu Ogończyk z Bogusławic osiadłej w Łęczycy. Ród jego szczylił się tradycjami senatorskimi sięgającymi XVI w.

i należał do najznamienitszych w kraju. Wacław Hieronim urodził się w Rabie na Sądecczyźnie w 1699 r., a ochrzczony został 17 września 1700 r. Jego ojciec, Jan, był stolnikiem zakroczymskim oraz starostą w Mszanie i Olszanie; matka, Marianna Ruszkowska, także pochodziła z rodziny herbu Ogończyk. Rodzice przysięgłego biskupa mieli jeszcze czterech synów: Józefa, Mateusza, Gabriela, Romana i dwie córki: Annę oraz Mariannę, która wstąpiła do zakonu karmelitanek w Krakowie¹.

Młody Sierakowski otrzymał w domu rodzinnym, pełnym powagi i głębokiej pobożności, pierwsze wychowanie, które wywarło ogromny wpływ na całe jego życie. O bogobojnej atmosferze rodzinnego domu świadczyć może fakt wstąpienia jego siostry do zakonu karmelitanek, a później jego matki do zakonu klarysek w Krakowie, gdzie zmarła jako tercjarka².

Młody Sierakowski podstawowe wykształcenie otrzymał prawdopodobnie również w domu rodzinnym. Następnie został oddany na dalszą naukę do Krakowa. W szkole Nowodworskiego ukończył humanistykę i filozofię, później studiował prawo i prawdopodobnie teologię w Akademii Krakowskiej. Stopniowo dojrzywało w nim także powołanie do stanu duchownego. 24 maja 1716 r. przyjął święcenia niższe, w dalszym ciągu pogłębiając formację duchową i intelektualną w seminarium duchownym prowadzonym przez misjonarzy w Łowiczu pod kierunkiem prymasa Stanisława Szembeka (1706-1721)³. W 1720 r. ułożył, w imieniu seminarium, panegiryk ku jego czci, który został wydany drukiem⁴.

Wacław Hieronim Sierakowski po ukończeniu dwuletniego seminarium duchownego wyjechał do Rzymu, aby kontynuować rozpoczęte studia prawnicze, gdzie również uczestniczył czynnie w życiu społecznym polskiego narodu. W roku 1724 był jednym z prowizorów Hospicjum św. Stanisława. Studia ukończył tytułem doktora obydwu praw w Akademii Sapienza w 1726 r. i powrócił do Polski. 15 czerwca 1726 r. został wyświęcony na

¹ T. Śliwa, *Sierakowski z Bogustawic*, w: *Słownik polskich teologów katolickich*, red. H. E. Wyczawski, t. IV, Warszawa 1983, s. 71-72 (dalej cyt.: SPTK); E. Burda, *Sierakowski Wacław Hieronim*, w: *Polski słownik biograficzny*, t. XXXVII/II, z. 153, Warszawa-Kraków 1996, s. 306 (dalej cyt.: PSB); J. Ataman, *Wacław Hieronim Sierakowski i jego rządy w diecezji przemyskiej*, Warszawa 1936, s. 3; por. M. Dzieduszycki, *Żywoć Wacława Hieronima Sierakowskiego arcybiskupa lwowskiego*, Kraków 1868, s. 4 (PSB podał rok urodzin W. H. Sierakowskiego 1700, większość autorów trzyma się roku urodzin 1699, z tej racji podano wcześniejszą datę urodzin).

² Ataman, *Wacław Hieronim Sierakowski*, s. 3.

³ SPTK, s. 72-73; Ataman, *Wacław Hieronim Sierakowski*, s. 4; Dzieduszycki, *Żywoć Wacława*, s. 4-5.

⁴ Por. *Majus Szembecius, in Celsissimo Principe [...] Stanislao in Słupow Szembek [...] Archiepiscopo Gnesnensi [...] per devinctissimum clientem Venceslaum Hieronymum a Bogustawice Sierakowski, nomine totius Seminarii Lovicensis oblatus A. D. 1720 die 8 maji*, [B. m. i. r. w.], k. 1-20 (nlb.).

subdiakona, a 23 czerwca na diakona w Krakowie. 30 września tego roku przyjął święcenia kapłańskie z rąk biskupa krakowskiego Felicjana Konstantego Szaniawskiego (1720-1731), otrzymując godność kanonika krakowskiego w tym samym mieście⁵.

II. DZIAŁALNOŚĆ PATRIOTYCZNO-DUSZPASTERSKA W UJĘCIU HISTORYCZNYM

Po święceniach Sierakowski pełnił funkcję audytora w Sądzie Biskupim w Krakowie. Nieco później kapituła krakowska wybrała go ze swego grona, jako najlepszego prawnika, „deputatem na główny Trybunał Koronny”⁶. Młody Sierakowski zdobył zaufanie biskupa Feliksa Szaniawskiego, który ustanowił go wykonawcą swojego testamentu. Cieszył się również dużym zaufaniem króla Stanisława Augusta Poniatowskiego (1764-1795), który mianował go 29 marca 1732 r. kustoszem insygniów królewskich. 13 października na radzie senatu powierzono mu nadzór nad renowacją zamku królewskiego w Krakowie. Obok kanonii krakowskiej otrzymał także beneficja w diecezji krakowskiej i przemyskiej. 2 maja 1730 r. objął scholasterię w kolegiacie sandomierskiej, równocześnie będąc prepozytem kolegiaty w Kielcach, proboszczem parafii Kije koło Pińczowa oraz w Markuszowie w archidiakonacie lubelskim. W 1734 r. otrzymał od Zofii i Augusta Czartoryskich, z którymi spotkał się w Gdańsku, prezentę na probostwo w Jarosławiu, a w 1735 r. został proboszczem i prepozytem tejże kolegiaty. Beneficja w diecezji krakowskiej posiadał tylko do 1740 r., potem z nich zrezygnował⁷.

W 1733 r., w czasie bezkrólewia po Augustie II, Wacław Hieronim opowiedział się za Stanisławem Leszczyńskim wraz z Franciszkiem Maksymilianem Ossolińskim, podskarbin wielkim koronnym. Następnie wywiózł insygnia koronne z Krakowa, aby nie dopuścić do koronacji Augusta III (1734-1769). Wraz ze S. Leszczyńskim udał się do Gdańska, gdzie przebywał podczas, rozpoczętego w lutym 1734 r., oblężenia przez wojska rosyjskie i saskie. Po kapitulacji miasta 9 lipca 1734 r. dostał się, na kilkanaście dni, do niewoli rosyjskiej. Pod groźbą wywiezienia na Syberię został zmuszony do złożenia zobowiązania odwiezienia insygnii koronnych do Krakowa i został uwolniony. Następnie wyjechał do Królewca, gdzie przebywał ze S. Leszczyńskim, podjętego zobo-

⁵ Dzie duszycki, *Żywot Wacława*, s. 5-6; por. A t a m a n, *Wacław Hieronim Sierakowski*, s. 4.

⁶ Tamże.

⁷ A t a m a n, *Wacław Hieronim Sierakowski*, s. 6; por. Dzie duszycki, *Żywot Wacława*, s. 7.

wiązania jednak nie dotrzymując⁸. Wówczas przeciw ukryciu insygniów koronnych występowali zwolennicy Augusta III, do których należeli: Teodor Lubomirski, wojewoda krakowski, Jerzy Lubomirski, wojewoda sandomierski, i Józef Ogiński, wojewoda trocki. Ogłosili oni 21 marca 1735 r. w Warszawie manifest, na który Sierakowski z Ossolińskim odpowiedzieli remanifestem wydanym 3 lipca tegoż roku w Świętej Lipce. Przebywając w Królewcu, przez cały rok 1735 aż do początku 1736, Wacław Hieronim utrzymywał, z polecenia króla S. Leszczyńskiego, korespondencję z referendarzem wielkim koronnym Józefem Andrzejem Załuskim, będącym jednocześnie wysłannikiem S. Leszczyńskiego na dworze papieskim. Sierakowski za pośrednictwem swojego przyjaciela, J. A. Załuskiego, postarał się o brewe papieskie zezwalające na zachowanie wszystkich dotychczas posiadanych beneficjów do czasu swojego bezpiecznego powrotu do Polski, bez narażania się na ponowne uwięzienie. Za dyspensą papieską od prawa o kumulacji beneficjów pozostał jedynie proboszczem jarosławskim, zatrzymując ten urząd do końca życia.

Na początku marca 1736 r. powrócił do Polski i miał prywatną audiencję u Augusta III w Warszawie, na której uznał go za prawowitego króla. Dopiero na powtórnej audiencji wyjawiał, że insygnia koronne znajdują się w klasztorze Misjonarzy w Warszawie.

19 lipca 1736 r. W. H. Sierakowski otrzymał nominację na biskupa koadiutora inflanckiego od króla z prawem następstwa przy biskupie Konstantym Moszyńskim (1733-1738). Prekanonizowany 30 września 1737 r. na biskupstwo cesteńskie, otrzymał zarazem prawo zatrzymania godności kanonika krakowskiego i innych posiadanych beneficjów (z wyjątkiem probostwa w Kijach, z którego zrezygnował wcześniej). 4 maja 1738 r. został konsekrowany na biskupa przez kardynała krakowskiego Jana Aleksandra Lipskiego (1732-1746) w Kielcach⁹.

Maurycy Dzieduszycki podał, iż po śmierci biskupa inflanckiego Konstantego Moszyńskiego W. H. Sierakowski objął ster rządów we wspomnianej diecezji i z wielką gorliwością wypełniał obowiązki duszpasterskie¹⁰. Julian Ataman podał natomiast, że W. H. Sierakowski w diecezji inflanckiej nie urzędował, a jedynie przebywał w diecezji krakowskiej, gdzie pełnił funkcję nieoficjalnego biskupa pomocniczego¹¹. Stwierdził ponadto, że tytuł koadiuto-

⁸ Sierakowski pisał do swojej matki w liście: „Dla bezpieczeństwa zaś koron, które w rękach Imć pana podskarbiego koronnego i moich są, ani ich wydać nikomu bez całej Rzeczypospolitej uspokojonej konsensu nie możemy” (cyt. za: PSB, s. 307).

⁹ Ataman, *Wacław Hieronim Sierakowski*, s. 5; por. K. Doła, *Katalog arcybiskupów i biskupów rezydencjalnych metropolii i diecezji polskich obrządku rzymsko-katolickiego do czasów współczesnych*, w: *Historia Kościoła w Polsce*, red. B. Kumor, Z. Obertyński, t. II, cz. 2, Lublin 1975, s. 273.

¹⁰ Ataman, *Wacław Hieronim Sierakowski*, s. 7; por. Dzieduszycki, *Żywot Wacława*, s. 8.

¹¹ Dzieduszycki, *Żywot Wacława*, s. 8; PSB, s. 307.

ra inflanckiego był raczej iluzoryczny, ponieważ biskup inflancki nie miał wiele pracy w swojej diecezji (choć Konstanty Moszyński był wówczas w podeszłym wieku i z pewnością potrzebował pomocy). Jednakże wiadomo, że biskupstwa kresowe uważane były tylko za pierwsze szczeble w karierze duchownej. Na podstawie wiadomości źródłowych, pochodzących z tego okresu życia Sierakowskiego, można łatwo udowodnić, że był on raczej nieoficjalnym biskupem pomocniczym w diecezji krakowskiej. W 1738 r. dokonał wizytacji seminarium kieleckiego, a w aktach zanotowano, że wizytację kanoniczną przeprowadził biskup W. H. Sierakowski, koadiutor Livoniae, prałat prepozyt kielecki¹². Archiwalia podają, że w latach 1738-1739 dokonał wizytacji dwóch dekanatów w diecezji krakowskiej¹³.

W roku 1737 był obecny przy złożeniu insygniów koronnych w skarbcu na Wawelu. Na sejmie w 1738 r. dziękował królowi za biskupstwo inflanckie, domagając się jednocześnie bezzwłocznej i proporcjonalnej aukcji wojska, wznowienia konferencji z ministrami sąsiednich mocarstw, otworzenia mennicy oraz powołania komisji zajmującej się kopalnią olkuską. Uważał, iż powiększenie armii wzmocniłoby pozycję Rzeczypospolitej podczas rokowań z zagranicznymi państwami. Wzywając wszystkich, aby przyczynili się do powiększenia funduszy skarbowych, równocześnie aprobował propozycję utworzenia specjalnej komisji zajmującej się źródłami podatków na aukcję. Po obradach sejmu pozostał w Warszawie, prawdopodobnie starając się o wakujące biskupstwo w Kamieńcu Podolskim.

7 marca 1739 r. król August III zaproponował W. H. Sierakowskiemu biskupstwo kamienieckie, a nominacja z Rzymu przyszła 16 listopada tegoż roku. W styczniu 1740 r. W. H. Sierakowski złożył w Kielcach przysięgę wymaganą przez prawo kanoniczne w chwili obejmowania rządów w diecezji. W czerwcu 1740 r. przybył do Czarnokoźenic, gdzie biskupi kamienieccy posiadali prywatną rezydencję. Uroczysty ingres do katedry miał miejsce 21 sierpnia 1740 r.¹⁴

¹² F. Puchalski, *Seminarium kieleckie*, Kielce 1901, s. 22; A t a m a n, *Wacław Hieronim Sierakowski*, s. 7.

¹³ Archiwum Diecezjalne w Kielcach, AV 27, *Visitatio interna et externa ecclesiarum praeposituralium, parochialium, hospitalium et aliorum beneficiorum in decanatus Bodzantiensis ac Kunoviensis consistentium per me Venceslaum Hieronymum de Bogusławice Sierakowski, pro tunc episcoporum Cestrensem, coadiutorem Livoniae et Piltinensis, custodem Coronarum Regni, Canonicum Cracoviensem uti tanquam praepositum Kielcensem, praevis litteris innotescensialibus via cursoria per R. D. Decanos directis anno 1738 die 29 Julii inchoata et successive anno 1739 die mensis Junii terminata et peracta*, k. 1-654.

¹⁴ Archivum Secretum Vaticanum (dalej cyt.: ASV), Archivum Consistoriale (dalej cyt.: AC), vol. 125, *Processus R. D. Venceslai Hieronymi Sierakowski episcopi Livoniae seu Piltynensis transferendi ad ecclesiam cathedralem Camenecensem, nec non super statu eiusdem Ecclesiae 1739*, k. 55-64; A t a m a n, *Wacław Hieronim Sierakowski*, s. 7; PSB (s. 306) podał, że ingres Sierakowskiego w Kamieńcu odbył się 21 marca.

Stan diecezji kamienieckiej nie był imponujący. Liczba wiernych malała, zauważało się brak duchowieństwa i seminarium duchownego. Diecezja liczyła wówczas 4 dekanaty i 65 parafii, w tym wiele było zrujnowanych. Biskup W. H. Sierakowski, po uroczystym ingresie, rozpoczął wizytację kanoniczną diecezji i zapoznał się z jej potrzebami. Pracy wizytacyjnej poświęcił pełne dwa lata¹⁵, a jej owocem były *Edicta et ordinationes peractum visitationem generalem*¹⁶ ogłoszone 20 czerwca 1742 r. i wydane drukiem w tym samym roku we Lwowie. Kamienieckie edykty zyskały wielkie uznanie, a *Neue Zeitungen* wydawane w Lipsku 1747 r., omawiały ich treść, wydając pochlebnią opinię. W. H. Sierakowski po ukończeniu całej pracy wizytacyjnej i zapoznaniu się ze stanem diecezji przygotowywał się do zwołania synodu diecezjalnego¹⁷.

Edykty poświęcane były sprawom administracyjnym diecezji, funkcjonowaniu urzędu konsystorskiego w Kamieńcu i pobieraniu dziesięcin. Regulowały także sprawy kaplic prywatnych odnośnie do wymogów prawa kanonicznego, przypominały duchownym o ich zadaniach oraz zobowiązywały do płacenia podatku na rzecz seminarium. Zajmowały się również sprawami małżeństwa, zachęcając małżonków do życia w zgodzie i jedności w wierze. Przypominały też o przepisach dotyczących postów. Ostatni edykt skierowany do Żydów nakazywał, aby respektowali obowiązujące ich zakazy kościelne. Cały zbiór prawa partykularnego zamykało rozporządzenie biskupa skierowane do urzędu konsystorskiego, wyrażające nadzieję na przestrzeganie edyktów i zobowiązywało kapitułę katedralną do czuwania nad wykonaniem powziętych postanowień¹⁸.

Rządy biskupa W. H. Sierakowskiego w diecezji kamienieckiej trwały krótko, ale przyniosły liczne owoce duchowe i materialne. Przede wszystkim zwizytował on całą diecezję i opracował edykty, które dawały podstawę pracy duszpasterskiej w przyszłości. Ustawy te zmierzały do uporządkowania wszystkich spraw i do zachowania odpowiedniego poziomu kierowania diecezją w duchu postanowień Soboru Trydenckiego¹⁹.

¹⁵ Por. Biblioteka Polskiej Akademii Nauk w Krakowie (PANKr), AV 2002, Acta visitationis generalis ecclesiarum dioecesis Camenecensis per [...] Venceslaum Hieronymi de Boguslawice Sierakowski ep. Cam. celebrate anno domini 1741; AV 1092, Acta visitationis generalis dioecesis Camenecensis (parafia Czerwonogród) per R. D. D. V. Sierakowski episcopum protunc Camenecensem expeditae a. D. 1741, atque status ecclesiae Czerwonogrodensis sub tempus visitationis Sierakowskianae a. D. 1741 descriptus, k. 1-15.

¹⁶ W. H. Sierakowski, *Edicta et Ordinationes [...] Post peractum feliciter visitationem generalem omnium ecclesiarum Dioecesis Camenecensis [...]*, Leopoli 1742, k. B2-X; por. S. Litak, *Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 roku*, Lublin 1996, s. 24-25.

¹⁷ Ataman, *Wacław Hieronim Sierakowski*, s. 7; por. K. Niedziałkowski, *Kamienieckie biskupstwo*, w: EKOść, t. IX, Warszawa 1876, s. 399-412; PSB, s. 307-308.

¹⁸ Ataman, *Wacław Hieronim Sierakowski*, s. 8-9; por. Dzieduszycki, *Żywot Wacława*, s. 8-11.

¹⁹ Sierakowski, *Edicta et Ordinationes*; por. Dzieduszycki, *Żywot Wacława*, s. 11-18; Ataman, *Wacław Hieronim Sierakowski*, s. 9-10.

Sierakowski na sejmie w 1740 r., został wybrany komisarzem do podejmowania rozliczeń finansowych artylerii koronnej. Przedstawił na nim także własną propozycję składania podatków na aukcję wojska.

Biskup W. H. Sierakowski po dwuletnich rządach w Kamieńcu otrzymał nominację na wakujące biskupstwo w Przemyślu. Nominata przemyskiego prezentował król August III 1 listopada 1741 r., a zatwierdzenie z Rzymu przyszło 25 maja następnego roku²⁰. Uroczysty ingres do katedry w Przemyślu odbył się 30 września 1742 r. W 1743 r. biskup Sierakowski, podobnie jak w Kamieńcu, rozpoczął osobiście wizytację całej diecezji przemyskiej. Do każdego sporządzonego sprawozdania o stanie parafii i inwentarza kościoła biskup dołączał tzw. *Dekret reformacji*, w którym zamieszczał spostrzeżenia i uwagi z przeprowadzonych wizytacji kanonicznych. Dekrety zawierały również zalecenia dotyczące odprawiania nabożeństw, wskazówki traktujące o prowadzeniu katechizacji i poprawie życia wiernych. Wszystkie dekrety były zredagowane z wielką starannością i jasnością; nierzadko pisane przez biskupa własnoręcznie lub tylko potwierdzone jego podpisem. Podczas wizytacji kanonicznej biskup bierzmował, spowiadał, udzielał Komunii św., katechizował, poświęcał kościoły, a restaurację zniszczonej katedry przemyskiej przeprowadził na własny koszt²¹.

W okresie, kiedy Czartoryscy tworzyli stronnictwo dworskie, Sierakowski współpracował z nimi, popierając ich zabiegi reformatorskie. Na sejmie grodzieńskim w 1744 r. opowiadał się za natychmiastową aukcją wojska. W słabości militarnej ojczyzny widział źródło wszystkich jej nieszczęść oraz nadużyć ze strony państw sąsiedzkich. Znalezienie środków na utrzymanie wojska zależało, według niego, od woli narodu. Sam zgłosił gotowość wystawienia 100 zbrojnych piechurów z dóbr biskupstwa przemyskiego. Jednocześnie był przeciwny sojuszowi z Rosją i Austrią.

Na sejmach w 1746 i 1748 r. popierał program reformy administracji państwowej i sądownictwa, a na sejmie warszawskim w 1746 r. bronił zdecydowanie praw Kościoła. Wszedł w skład komisji, wyznaczonej przez króla 1 grudnia 1746 r., do rozpatrywania skarg złożonych przez prawosławnych i utworzonej wskutek nacisków dworu rosyjskiego. Faktycznie komisja, wielokrotnie odraczana, nie rozpoczęła merytorycznych obrad. W 1748 r. został wyznaczony do przyjmowania rozliczeń sukcesorów podskarbiego koronnego Jana Ansgarego Czapskiego. Na sejmie grodzkim w 1752 r. radził wyznaczyć pensje podskarbiemu i poddać ten urząd kontroli. Po zerwaniu sejmu 23 października podpisał, przygotowany przez Czartoryskich, posejmowy manifest przeciw zerwa-

²⁰ ASV, vol. 129, Processus R. D. Venceslai Hieronymi Sierakowski eposcopi Camenecensis transferandi ad ecclesiam cathedralem Premisliensem 1741, k. 596-604.

²¹ A t a m a n, *Wacław Hieronim Sierakowski*, s. 10-11; por. D z i e d u s z y c k i, *Żywot Wacława*, s. 18-19.

niu obrad, będący jednocześnie próbą utworzenia konfederacji przy królu. Na sejmie w 1750 r. był nieobecny. Na posejmowej radzie senatu był wyznaczony senatorem rezydentem, jednak zrezygnował z tej funkcji, uzasadniając swoją decyzję zbieżnością terminów. W ówczesnym czasie miał obchodzić wielki sześciomiesięczny jubileusz kościelny, ogłoszony przez papieża Benedykta XIV. Sierakowski w sprawie ordynacji ostrogskiej wystąpił przeciw transakcji kolbuszowskiej i 29 października podpisał wraz z 32 senatorami petycję do króla z prośbą o ustanowienie administracji dla dóbr ordynackich. Próbował również występować w obronie Czartoryskich. Poproszony o dołączenie własnej opinii do instrukcji z sejmiku proszowskiego na sejm w 1756 r., zalecał szlachcie z województwa krakowskiego nie wspominać o ukaraniu autorów transakcji z uwagi na ich godność i zasługi²².

Nie można pominąć faktu, iż 3 sierpnia 1754 r. otrzymał odznaczenie Orderu Orła Białego, a w latach 1755-1756 był prezydentem Trybunału Skarbowego Radomskiego.

Jednocześnie, z zapalem i poświęceniem, oddawał się pracy organizacyjnej i duszpasterskiej w diecezji przemyskiej. Począwszy od maja 1743 r. przeprowadził pierwszą wizytację kanoniczną całej diecezji; bierzmował, udzielał Komunii św., konsekrował kościoły i odnowioną katedrę oraz poświęcał dzwony i ołtarze. Biskup do każdego sporządzonego sprawozdania o stanie parafii i inwentarza kościoła dołączał tzw. *Dekret reformacji*, w którym zamieszczał spostrzeżenia i uwagi z przeprowadzonej wizytacji kanonicznej. Ukoronowaniem całej pracy pierwszej wizytacji biskupiej było wysłanie 8 października 1749 r. sprawozdania ze stanu diecezji do Rzymu, przez archidiacona J. Działnotta, na koszt całej diecezji²³. Należy zaznaczyć, że włożył sporo osobistego wysiłku w tę pracę. Odpowiedź z Rzymu otrzymał 8 listopada 1750 r., w której kardynałowie z Kongregacji Soboru pochwalili go za dokładne sprawozdanie oraz za stan diecezji i pracę wizytacyjną. W odpowiedzi na trudności zalecali przestrzeganie prawa, a w sprawie żydowskiej zapowiedzieli nadesłanie osobnego rozporządzenia²⁴.

Ordynariusz w celu usprawnienia zarządu diecezją starał się corocznie zwoływać konferencje dziekańskie, na których wydawał własne rozporządzenia. W diecezji przemyskiej, po przeprowadzonej wizytacji kanonicznej, dokonał nowego podziału administracyjnego. W 1746 r. m.in. zniósł dekanat przemyski i w jego miejsce utworzył cztery nowe, podnosząc ich liczbę do dwunastu. W 1751 r. erygował trzy archidiaconaty – przemyski, brzozowski, jarosławski i złączył je z katedrą oraz kolegiatami. Powiększył stan liczebny kapituły kated-

²² PSB, s. 308.

²³ Archiwum Archidiecezjalne w Przemyśle (dalej cyt.: AAPrz), XIII, Acta Capitularia 1750-1757, k. 200 sq.

²⁴ AAPrz, XIII, Acta Capitularia 1750-1757, k. 201-208; A t a m a n, *Wacław Hieronim Sierakowski*, s. 60.

ralnej i kolegiackich. W sumie utworzył 16 nowych parafii, z których 4 na własny koszt.

Ponadto starał się podnieść poziom wykształcenia kleru w diecezji przemyskiej. W edykcje reformacyjnym, wydanym 3 maja 1744 r. dla seminarium duchownego, pozostającego pod kierownictwem misjonarzy w Przemyślu, określił warunki przyjmowania kandydatów oraz czas i program nauczania. W Przemyślu przy kolegium jezuitów doprowadził w latach 1754-1762 do utworzenia studium teologii spekulatywnej z dwoma profesorami i biblioteki publicznej z bibliotekarzem. Biblioteka powstała z własnego księgozbioru A. H. Sierakowskiego (około 2400 tomów z katalogiem) i księgozbioru kapituły przemyskiej (ponad 1300 tomów). Ponadto wiele uwagi poświęcił podniesieniu i utrzymaniu karność duchowieństwa. W tym celu przy kolegiacie brzozowskiej założył w 1745 r. dom poprawczy dla księży i oddał go w zarząd księży misjonarzy, którzy w zamian zobowiązali się do prowadzenia misji w parafiach na terenie diecezji. W roku 1760 z jego inicjatywy powstała fundacja dla księży niezdolnych do pracy z powodu starości lub choroby. Nie pominął także działań zmierzających do rozpowszechniania kultu Najświętszej Maryi Panny. Koronował obrazy Matki Bożej w kościele Bernardynów w Leżajsku 8 września 1752 r. i w kościele Jezuitów w Jarosławiu 8 września 1755 r.

Słownik biograficzny podał, iż był on niechętny unitom. W odpowiedzi na królewską interpelację z 28 marca 1752 r. uzasadniał, że w interesie Polski leży utrzymywanie wolności przechodzenia z obrządku grekokatolickiego na obrządek łaciński. W ten sposób wzmacnia się żywioł polski. Ideałem Sierakowskiego było społeczeństwo jednolite wyznaniowo, tj. rzymskokatolickie. Źródła podają, iż z niezadowoleniem stwierdził, że duża liczba Żydów zamieszkuje terytorium diecezji. Duchowieństwu parafialnemu nakazał, aby Żydzi przestrzegali świąt chrześcijańskich i nie zatrudniali chrześcijan do pracy służebnej we własnych domach podczas świąt i niedziel. Ponadto podano, iż zamykał bóżnice, konfiskował radały (zwoje Tory), kazał rozebrać szkołę żydowską w Grodzisku, a materiał przeznaczyć na budowę parafialnego szpitala. Podczas wizytacji kanonicznej w 1744 r. doniesiono mu, że poddany o nazwisku Kocaj, ze wsi Grodzisko koło Przeworska, nie chce wymawiać imienia Jezus, z tego powodu po konfrontacji biskup kazał zamknąć go w więzieniu miejskim w Jarosławiu. Kocaj oskarżony o herezję został skazany na spalenie na stosie po udowodnieniu zarzutów przez sąd miejski w Jarosławiu. Wyrok wykonano w 1746 r.²⁵ W innym przypadku podczas pierwszej wizytacji kanonicznej w Sieniawie oskarżono poddanego Iwana Struga, iż wyśmiewa się z pozdrowienia: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus”. Wówczas postawiony przez sądem biskupim, chętnie powtórzył pozdrowienie i zapewnił, że często

²⁵ AAPrz, 169, Status et visitatio ecclesiarum decanatus Lesajscensis per R. D. Venceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1744, k. 133.

go wypowiada. Biskup uwolnił Strugę po zbadaniu całej sprawy i oczyszczeniu ze stawianych mu zarzutów²⁶.

Opinia, którą prezentują materiały historyczne, jest zbyt surowa, ponieważ istnieją dokumenty źródłowe wskazujące, że Sierakowski udzielał pomocy ze swoich dochodów na utrzymanie cerkwi grekokatolickiej. Dla przykładu należy odnotować fakt, iż Sierakowski powiększył uposażenie proboszczowi obrządku grekokatolickiego ze Szczutkowa z własnych zasobów oraz wystarał się dla niego o zwolnienie z płacenia podatku²⁷. W innych sprawach był z pewnością sprawiedliwy. W przypadku, kiedy proboszcz z Sanoka Maciej Łękawski poświęcił w Wielką Sobotę pokarmy unitom, a oficjał sanocki Jan Paclawski wniósł skargę o brak kompetencji, wówczas biskup Sierakowski nakazał proboszczowi przeprosić oficjała i w przyszłości nie dokonywać podobnych poświęceń²⁸. Dla dobra wiernych starał się o podniesienie poziomu oświaty oraz zapewnienie miejsc chorym i bezdomnym.

Biskup Wacław Hieronim Sierakowski przez 18 lat rządów w Przemyślu osobiście zwizytował dwukrotnie całą diecezję, konsekrował i poświęcił 78 kościołów oraz udzielił bierzmowania 82 184 osobom²⁹. Przeprowadzone wizytacje kanoniczne uporządkowały sprawy administracyjne, podniosły poziom kleru pod względem moralnym i intelektualnym, wpływając korzystnie na życie religijne wiernych w diecezji. Sierakowski pracował bardzo gorliwie, aby diecezja osiągnęła wysoki poziom duchowy i materialny³⁰.

W 1759 r. po śmierci prymasa Adama Ignacego Komorowskiego (1749-1759) jego następcą został mianowany arcybiskup lwowski Władysław Łubieński (1757-1759), a stolica metropolitalna we Lwowie zaważowała. Wtedy, w sierpniu 1759 r. król typował W. H. Sierakowskiego arcybiskupem lwowskim, a papież Klemens XIII (1758-1769) zatwierdził nominację 21 lipca 1760 r.³¹ W Rozdole 4 września u wojewody podlaskiego Michała Rzewuskie-

²⁶ AAPrz, 170, Status et visitatio decanatus Tarnogrodensis per R. D. Venceslaum Sierakowski Ep. Prem. a. D. 1744, k. 80 nn.

²⁷ A t a m a n, *Wacław Hieronim Sierakowski*, s. 274.

²⁸ M. M a l i n o w s k i, *Die Kirchen und Staats-Satzungen bezüglich des griech.-kath. Ritus der Ruthenen in Galizien*, Lwów 1861, s. 68.

²⁹ *Przemowa [...] do ludu parochialnych kościołów podczas powtórnej generalnej wizyty pasterskiej w r. 1753 dnia 15 miesiąca maja zaczętej z nauką o przyczynach wizyty miewana, a przez [...] ks. Jacka Soleckiego scholastyka kolegiaty brzozowskiej, a oraz tegoż ks. biskupa kapelana do druku dla powszechnego nieustającego w owieczkach tej diecezji pożytku w roku Pańskim 1758 podana*, Przemyśl 1758 w Druk. J. K. M., k. A-D2.

³⁰ D z i e d u s z y c k i, *Żywot Wacława*, s. 30-33; por. T. G r o m n i c k i, *Przemyskie biskupstwo obrządku tacińskiego*, w: *Ekość*, t. XXII, Warszawa 1898, s. 118-119; L i t a k, *Kościół taciński*, s. 27-28; A. U l m a n, *Biskup Wacław Hieronim Sierakowski i jego działalność ustawodawcza*, Jarosław 1945, s. 79-85.

³¹ ASV, vol. 149, Processus R. D. Venceslai Hieronymi Sierakowski eposcopi Premisliensis transferendi ad ecclesiam metropolitanam Leopoliensem, nec non super statu eiusdem ecclesiae Leopoliensis 1760, k. 311-328.

go arcybiskup i metropolita lwowski W. H. Sierakowski otrzymał paliusz, a 28 września nastąpiło uroczyste objęcie urzędu nowej stolicy arcybiskupiej z wielkimi honorami i radością³².

Arcybiskup W. H. Sierakowski rozpoczął pasterzowanie w archidiecezji lwowskiej 1 października 1760 r. od złożenia wizyt wszystkim zakonom, począwszy od jezuitów. Ustanowił sąd zadworny (*officium foraneum*) dla całej archidiecezji i mianował audytorem Macieja Pruskiego, kanclerza jarosławskiego, a kanonika brzozowskiego Gizewskiego notariuszem, natomiast oficjalat generalny powierzył archidiakonowi Stefanowi Mikulskiemu³³.

W 1761 r., na początku rządów, polecił przedrukować książkę zatytułowaną *Droga do nabycia doskonałości chrześcijańskiej*, którą wydał w 1749 r. w diecezji przemyskiej, zalecając wiernym oprócz modlitwy ustnej także modlitwę myślną. Poza tym arcybiskup polecił, aby duchowni mówili o modlitwie wewnętrznej w kazaniach, katechezie, misjach oraz przy spowiedzi. Wydana książka miała być dostępna we wszystkich kościołach³⁴. W tym samym roku dziekani otrzymali polecenie, aby we własnych dekanatach sporządzić sprawozdania. Należało zamieścić w nich wszystkie spostrzeżenia, z odpowiednimi sugestiami odnoszącymi się do poprawy pracy duszpasterskiej i przedstawić arcybiskupowi. 15 maja 1761 r. arcybiskup W. H. Sierakowski wydał list pasterski³⁵ skierowany do całej archidiecezji, który został w całości włączony do statutów synodalnych z 1765 r. Wspomnieć należy, że list pasterski arcybiskupa przypominał reformistyczne uchwały Soboru Trydenckiego i wyrażał pragnienie wprowadzenia ich w życie³⁶. Treścią listu arcybiskup Sierakowski uporządkował wszystkie sprawy materialne parafii i instytucji kościelnych, a dotyczyła ona całości duszpasterstwa i spraw bieżących.

Arcybiskup w swojej pracy napotkał jednak wiele przeszkód ze strony kapituły i magistratu miasta. Praca reformatorska Sierakowskiego była przerywana również obowiązkami senatorskimi oraz zajęciami politycznymi. Utrudniała ją także rozprzestrzeniająca się zaraza i rozbiory Polski. Sierakow-

³² Inwentarz rękopisów Ossolineum, t. II, nr 1388; J. Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego w okresie józefinizmu (1772-1815)*, Katowice 1996, s. 67; A t a m a n, *Wacław Hieronim Sierakowski*, s. 316; J. Grzywacz, *Nominacje biskupów w Polsce przedrozbiorowej*, Lublin 1960, s. 69-72.

³³ *Dzieduszycki, Żywot Wacława*, s. 90-97; por. Krętosz, *Organizacja*, s. 72.

³⁴ W. H. Sierakowski, *Droga do nabycia doskonałości chrześcijańskiej i do dostąpienia zbawienia wiecznego przez sposób modlitwy wewnętrznej, albo medytacji codziennych od Benedykta XIV wiernych podana*, Lwów 1761. (Pozycja Sierakowskiego doczekała się łącznie czterech wydań: Przemysł 1749, 1758, Lwów 1761, 1773).

³⁵ *Epistola Pastoralis [...] Venceslai Hieronimi De Boguslawice Sierakowski [...] Archiepiscopi Metropolitanus Leopoliensis Ad Clerum cum Saecularem, tum Regularem et universum Gregem Archidioecesis Leopoliensis, Pastoralis Suae Curae et jurisdictioni subjectum Directa et Ordinata Anno Christi 1761 Ingressus Sui in Cathedra Metropolitanam Leopoliensem Anno 2do. Leopoli Typis Academicis S. R. M. Coll: Societatis Jesu*, k. 43 nlb.

³⁶ *Dzieduszycki, Żywot Wacława*, s. 104.

ski pomimo oporu ze strony duchownych dokonał podziału parafii katedralnej i odnowił katedrę w większości na własny koszt³⁷. Sprawa przeniesienia obrazu Matki Bożej Łaskawej z bocznej kaplicy do głównego ołtarza oraz przeniesienie licznych pamiątek i pomników wywołała sprzeciw miasta. Magistrat miejski oskarżył arcybiskupa w Rzymie o naruszanie prawa patronatu i niezgodne z prawem znoszenie ołtarzy. Po dłuższym procesie, trwającym pięć lat w Rzymie, papież Klemens XIII (1758-1769) wydał dekret, w którym przyznał rację arcybiskupowi, a w osobnym liście napisał *Vade et que in corde habes fac, Dominus enim tecum est*³⁸.

W latach 1760-1761 arcybiskup nie uczestniczył w sejmach. W okresie bezkrólewia, po śmierci Augusta III, unikał zaangażowania w politykę. W liście do wojewody ruskiego A. Czartoryskiego z 25 maja 1764 r. stwierdził z ubolewaniem, że akta konwokacji zagrażają religii i wolności oraz ostro zganiał go za sprowadzenie wojsk rosyjskich do kraju. Radził odesłać obce wojska, a krajowe ustawić na granicy. Do hetmanów, senatorów i posłów, którzy opuścili sejm, zalecał wysłanie delegatów, aby doprowadzić do pojednania. Ponadto obliżował wszystkich do miłości ojczyzny.

Podpisał również elekcję Stanisława Augusta Poniatowskiego z wojewodą ruskim oraz dyplom jego elekcji. Został wybrany deputatem do układania paktów konwentów 13 września 1764 r. i doręczył je elektowi oraz był obecny przy ich zaprzysiężeniu. Wraz z K. Sołtykiem 25 października tegoż roku prowadził króla Stanisława Augusta na koronację z zamku do katedry św. Jana. W przemówieniu wygłoszonym na sejmie konwokacyjnym prosił króla o obronę praw i wolność religijną Kościoła oraz wyprowadzenie wojsk rosyjskich poza granice kraju. Upraszał rozwiązanie konfederacji i przywrócenie sejmowi wolności obrad. Zaaapelował jednocześnie o przywrócenie władzy hetmanowi wielkiemu koronnemu Janowi Klemensowi Branickiemu i marszałkowi wielkiemu koronnemu Franciszkowi Bielińskiemu. Mianowany rezydentem 25 czerwca 1765 r. poprosił króla o zwolnienie z funkcji ze względu na obowiązki duszpasterskie. Przeciwstawiał się żądaniom, popieranym przez Rosję i jej sprzymierzeńców, dyzunitów domagających się równouprawnienia politycznego. Wraz z biskupem krakowskim K. Sołtykiem i biskupem kamienieckim A. Krasieńskim był zaliczany do grona senatorów najgorliwiej broniących spraw religii i wolności Kościoła katolickiego. Na sejmie w 1766 r. popierał projekt K. Sołtyka, który miał na celu umocnienie wiary. Przewidywał także potwierdzenie dotychczasowych destrukcyjnych praw o dysydentach i zakazywał zmieniania ich w przyszłości pod groźbą sankcji karnej, przewidującej utratę czci i majątku. W rozmowach pomiędzy rządem a episkopatem w sprawach m. in. opodatkowania duchowieństwa, przeniesienia niektórych świąt na

³⁷ Tamże, s. 154-160.

³⁸ Tamże, s. 212-220.

niedzielę stanowczo bronił dotychczasowych praw i przywilejów kościelnych. Na radzie senackiej 25 maja 1767 r. sprzeciwiał się zwołaniu sejmu nadzwyczajnego z powodu sprawy dysydenckiej, widząc jej rozwiązanie drogą dyplomatyczną, a mianowicie poprzez wysłanie poselstwa do Katarzyny II. 2 czerwca 1767 r. Sierakowski, jako najwyższy dostojnik kościelny po śmierci prymasa Władysława Łubieńskiego, wezwał biskupów, aby przystąpili do konfederacji radomskiej i nie dopuścili do uchwał szkodliwych dla religii i Kościoła. Następnie, 15 sierpnia t.r. wysłał akces do konfederacji generalnej, którego formy jednakże ambasador rosyjski N. Repnin nie aprobował. W kolejnym wystąpieniu 6 października 1767/68 r. Sierakowski sprzeciwiał się równouprawnieniu politycznemu innowierców i wyłonieniu pełnoprawnej delegacji do rokowań z N. Replinem, godząc się tylko na komisję, która nie będzie miała prawa podejmowania decyzji³⁹. Stojąc na czele deputacji, wyznaczonej na prośbę senatorów i posłów przez króla Stanisława Augusta, interweniował 15 października u N. Replina w celu uwolnienia internowanych biskupów – W. Rzewuskiego, K. Sołtyka i J. A. Załuskiego.

Ponadto Sierakowski odegrał znaczną rolę w początkach konfederacji barskiej, zwłaszcza przy jej organizowaniu. W letniej rezydencji arcybiskupiej w Dunajowie 1 stycznia 1768 r. odebrał uroczystą przysięgę od starosty wareskiego Józefa Pułaskiego udającego się na kontrakty lwowskie w celach agitacyjnych. W styczniu 1768 r. w Kukizowie uczestniczył w naradach z J. Pułaskim, Anną z Sapiehów Jabłonowską, kasztelanem braclawskim Janem Czarneckim i innymi znacznymi obywatelami nad realizacją planów powstańczych i ostatecznym ustaleniu aktów Konfederacji i Związku Wojskowego, przygotowanych jeszcze w Warszawie przez J. Pułaskiego. Występował wiosną 1768 r., jako pośrednik, w przekazaniu papieżowi Klemensowi XIII apelu Generalności z prośbą o błogosławieństwo i pomoc materialną dla konfederacji jako wolnościowego ruchu religijnego. Znaczniejszych i bogatszych rodaków namawiał, aby przystępowali do konfederacji i wspomagali ją finansowo. Warto wspomnieć, iż osobiście był w Podhajcach przed bitwą 11 maja 1768 r., gdzie został zraniony przez Rosjan. Od tej pory nie opuszczał Dunajowa, prawdopodobnie pilnowany przez Rosjan, aż do końca stycznia 1771 r.⁴⁰

³⁹ Sierakowski napisał 4 lipca w liście do biskupów popierających konfederację, aby zabezpieczyć wolność Kościoła, następujący warunek: „To sobie jak najuroczyściej zastrzegamy, iż co się tyczy podźwignięcia praw i swobód narodowych, nieszczęśliwością czasów zniszczonych, do chwalebnej powszechności starania i związku nasze podajemy i łączymy ręce; lecz gdzie zachodzi rozpostartym obszernie żądania dysydentów dogodzenie, tam się skłaniać bez ostatniego upodlenia charakteru, bez zgorszenia całego Chrześcijaństwa, bez zgwałcenia uroczystych naszego powołania obowiązków, bez poniżenia prerogatyw panującej religii katolickiej, jak nie powinniśmy, tak nie możemy” (cyt. za: *Dziela Józefa Szujskiego*, wyd. zbiorowe, *Dzieje Polski podług ostatnich badań spisane*, t. IV, *Królowie wolno obrani*, Kraków 1894, s. 460).

⁴⁰ PSB, s. 310.

Arcybiskup i metropolita lwowski oprócz pracy patriotycznej głównie czas swój poświęcał sprawom duszpasterskim i organizacyjnym archidiecezji lwowskiej. Sierakowski przed zwołaniem synodu w 1765 r. sporządził spis uposażenia arcybiskupstwa oraz odnowił letnie rezydencje arcybiskupów lwowskich w Dunajowie i Obroszynie. Przeprowadził wizytację kanoniczną całej archidiecezji i wydał list pasterski⁴¹. Podczas wizytacji towarzyszył arcybiskupowi domowy teolog, który egzaminował księży, a w razie potrzeby przedłużał bądź wstrzymywał upoważnienie do słuchania spowiedzi i głoszenia słowa Bożego. Zaangażowanie duszpasterskie Sierakowskiego usprawniło działanie organizacji struktur kościelnych archidiecezji lwowskiej i przyczyniło się do ożywienia życia religijnego. W 1760 r. ustanowił sąd zadworny, składający się z oficjała, kanclerza, audytora, notariusza i rejenta. Dziekanom polecił regularne, coroczne przeprowadzanie wizytacji dekanalnych i odprawianie kongregacji dziekańskich dwukrotnie w ciągu roku⁴².

W 1765 r. w dniach od 20 do 22 maja arcybiskup zwołał synod archidiecezalny we Lwowie. Głównym redaktorem tekstu uchwał był sam prawodawca-arcybiskup i metropolita Wacław Hieronim Sierakowski. Urzędowa edycja statutów, wydana w 1765 r., nosi tytuł: *Synodus Dioeciesana Leopoliensis Sub Ceesissimo, ac Reverendissimo Domino, Domino Venceslao Hieronymo De Boguslawice Sierakowski Dei et Apostolicae Sedis Gratia Archiepiscopo Metropolitano Leopoliensis. Anno Domini 1765. Dieb. XX, XXI et XXII Maji in Ecclesia Metropolitana Leopoliensi Celebrata. Leopoli Typis S. R. M. Academicis Anno Domini 1765*. Arcybiskup Sierakowski długo przygotowywał się do zwołania tego synodu, a jego zamiary hamowane były ówczesną sytuacją bezkrólewia w Polsce i trudnym położeniem samej archidiecezji, która była najbardziej wysunięta na kresach wschodnich. Po objęciu rządów we Lwowie arcybiskup rozpoczął wizytacje kanoniczne parafii i wydał list pasterski. Był on dokumentem o bogatym materiale prawno-pastoralnym, ujętym w formie popularnego kompendium skonstruowanym na wzór *Pastoralnej* kard. Bernarda Maciejewskiego. List pasterski poprzedził, na cztery lata wcześniej, zwołanie synodu i zawierał treść pierwszej sesji synodalnej. Stanowił on jednocześnie skuteczną pomoc w odnowie dyscypliny kościelnej całej archidiecezji. Prawodawca na wstępie wskazał, że wzoruje się na doświadczeniu kard. B. Maciejewskiego, ale przepisy prawne czerpał zasadniczo z dekretów Soboru Trydencckiego, od papieża Benedykta XIV i z ustawodawstwa rodzimego, które dostosowywał do potrzeb kościoła metropolitalnego.

⁴¹ *Epistola Pastoralis [...] Venceslai Hieronimi De Boguslawice Sierakowski [...]*, k. 43 nlb.

⁴² *Synodus Dioeciesana Leopoliensis Sub Ceesissimo, ac Reverendissimo Domino, Domino Venceslao Hieronymo De Boguslawice Sierakowski Dei et Apostolicae Sedis Gratia Archiepiscopo Metropolitano Leopoliensis. Anno Domini 1765. Dieb. XX, XXI et XXII Maji in Ecclesia Metropolitana Leopoliensi Celebrata. Leopoli Typis S. R. M. Academicis Anno Domini 1765*, k. H-H2, *De Decanis Foraneis*; por. S. Tymosz, *Synod archidiecezji lwowskiej z 1765 r.*, Lublin 1998, s. 129-133.

List pasterski W. H. Sierakowskiego jest klasycznym przykładem pewnego rodzaju prawnego pomnika, który arcybiskup potrafił zbudować wykorzystując wszystko co najistotniejsze dla reformy archidiecezji. Biorąc układ listu należy stwierdzić, że jest on przejrzysty, jasny w wyrażaniu myśli, łatwy w rozumieniu, nie gubi się w szczegółach, zachowuje zawsze harmonijny stosunek części do całości, mimo iż czasem zauważa się w nim długie wywody i powtórzenia. Charakterystyczną cechą listu jest należyte ustosunkowanie się do czynnika naukowego i celu praktycznego. Podaje dowody i motywacje z prawa powszechnego i partykularnego innych diecezji. W postanowieniach synodalnych uwidacznia się nie tylko wpływ Soboru Trydenckiego, lecz także bardzo wyraźna metoda Benedykta XIV, stosowana w *Istitutiones Ecclesiarum* i *De Synodo Diocesana*. Należałoby dodać, że dzieła te były wówczas przewodnikiem w kanonistyce i praktyce zwoływania synodów. Prawodawca w swojej pracy nawiązał również do statutów wcześniejszych synodów archidiecezji lwowskiej. Nie mógł się jednak na nich oprzeć, ponieważ we Lwowie została przerwana tradycja synodalna. Ostatni synod lwowski odbył się przed 124 laty (1641) za arcybiskupa Stanisława Grochowskiego, a o wydaniu listów pasterskich o charakterze prawodawczym brak informacji.

List pasterski arcybiskupa W. H. Sierakowskiego stanowił zamkniętą całość oraz był podstawą i punktem wyjścia dla statutów synodu archidiecezjalnego z 1765 r. Wiarygodność listu pasterskiego potwierdza podpis arcybiskupa Wacława Hieronima Sierakowskiego i kanclerza kurii metropolitalnej Mateusza Pruskiego oraz postawiona pieczęć arcybiskupa metropolity⁴³. Dzieło konstytucji synodu poprzedza inskrypcja: *Constitutiones Synodales Archidioecesis Leopoliensis*⁴⁴.

Statuty synodalne podzielone są na trzy części, które nazwane są sesjami, a każda zawiera osobne artykuły. Niektóre z nich, a nawet ich części wyliczające cechy, przypadki lub poszczególne postanowienia synodalne odnoszące się do tej samej kwestii zawierają jeszcze dodatkowe punkty. W osobnym dodatku *Appendices ad Epistolam pastoraalem* znajdują się uzupełnienia niektórych statutów listu pasterskiego (do artykułu 3, 8, 9 i 10, 17, 19, 21).

Pierwsza sesja synodu składa się z dwóch rozdziałów. Pierwszy zawiera wyznanie wiary według formuły trydenckiej, która jest nie tylko aktem dogmatycznym, lecz także prawnym. Do jej składania byli zobowiązani liczni członkowie hierarchii kościelnej przy objęciu urzędów, awansach, a także kaznodzieje i spowiednicy. Rozdział drugi pierwszej sesji synodalnej był powtórzeniem całego listu pasterskiego, który składał się z dwudziestu jeden artykułów i stanowił główną treść pierwszej sesji synodu. List pasterski był zredagowany

⁴³ *Epistola Pastoralis [...] Venceslai Hieronimi De Boguslawice Sierakowski [...]*, k. 43 nlb; por. *Synodus Dioecesana Leopoliensis [...] Anno Domini 1765*, k. S2.

⁴⁴ *Synodus Dioecesana Leopoliensis [...] Anno Domini 1765*, k. C 2.

w sposób czytelny i przejrzysty, jasno przedstawiał poruszone zagadnienia. Tytuły rozdziałów odpowiadały treści i na ogół każdy precyzyjnie omawiał podjęty temat. Włączenie listu pasterskiego do statutów synodu nie stanowiło błędu kompozycji, ponieważ w ówczesnych czasach tak praktykowano. Sam Sierakowski powołał się na kard. B. Maciejowskiego, który swoją słynną *Pastoralną* dołączył również do statutów synodalnych diecezji krakowskiej, a później do synodu prowincjalnego gnieźnieńskiego⁴⁵.

Sesja druga zawiera dziesięć artykułów. Pierwsze trzy poświęcone były nowemu podziałowi administracyjnemu archidiecezji. Pierwszy ustalił nowy podział parafii katedralnej we Lwowie na sześć mniejszych i ustanowiony był dekretem arcybiskupa z 26 sierpnia 1763 r. Drugi artykuł zmienił liczbę i rozkład dekanatów na dwanaście, w miejsce dotychczasowych siedmiu i przydzielił do nich parafie. Według trzeciego artykułu archidiecezja została podzielona na trzy archidiaconaty. Dotychczasowy podział terytorialno-administracyjny archidiecezji był przestarzały i nie odpowiadał ówczesnym potrzebom. Pochodził z końca XVI w., a dokonany był przez arcybiskupa Jana Dymitra Solikowskiego na synodzie w 1593 r.⁴⁶ Następne artykuły zawierały normy zobowiązujące zakonników pełniących funkcje proboszczowskie, aby przed podjęciem pracy duszpasterskiej uzyskali aprobatę ordynariusza, który powinien zbadać ich kwalifikacje (art. 4). Przypominały polskie ustawodawstwo partykularne i zbiór Jana Wężyka, na podstawie których zreformowano szkolnictwo na terenie archidiecezji (art. 5). Polecały, aby zadbać o solidną administrację i właściwy zarząd dobrami kościelnymi (art. 6), mówiły o współpracy między kapitułą metropolitalną a magistratem lwowskim (art. 7). Ponadto omawiały sposób obchodzenia świąt nakazanych i zachowanie postów (art. 8), nakładały karę interdyktu i wzbraniały pogrzebu katolickiego tym, którzy nie przystąpili do Komunii św. wielkanocnej (art. 9), oraz występowały przeciw wyzyskowi wiernych przez kler poprzez pobieranie opłat pogrzebowych (art. 10).

Trzecia sesja synodalna była poświęcona głównie zamianowaniu przez arcybiskupa W. H. Sierakowskiego sędziów diecezjalnych (art. 1), egzaminatorów synodalnych (art. 2), ustanowieniu cenzorów ksiąg religijnych (art. 3), usprawnieniu funkcjonowania seminariów duchownych (art. 4), unormowaniu zarządu szpitalem (art. 5), poprawieniu funkcjonowania banku pobożnego (art. 7), stworzeniu funduszu *Cathedraticum* na potrzeby restauracji katedry lwowskiej i na wydatki arcybiskupa (art. 6). Statuty trzeciej sesji synodalnej były zarządzeniami administracyjnymi i zabezpieczały dobre funkcjonowanie dóbr kościelnych. Ponadto zamieszczono w niej *Appendices ad Epistolam Pastora-*

⁴⁵ Por. I. S u b e r a, *Synody prowincjonalne arcybiskupów gnieźnieńskich. Wybór tekstów ze zbiorów Jana Wężyka z r. 1761*, Warszawa 1981, s. 119.

⁴⁶ *Acta et constitutiones synodi dioeceseanae leopoliensis, anno Domini 1593 die XIV, mensis Februarii, quae fuit Dominica Septuagesimae, celebratae Leopoli 1593, Cracoviae in officina Andrae Petricovii 1594*, c. IV.

lem jako dodatek uzupełniający list pasterski pochodzący z pierwszej sesji synodalnej.

Nasuwa się więc pytanie, czy synod uzupełnił list pasterski w *Appendices* i co wniósł do statutów synodalnych z drugiej i trzeciej sesji synodu archidiecezjalnego. Dodatek do listu nie naruszał istotnego tematu, ponieważ dotyczył w dużej mierze spraw uzupełniających i miał bardziej charakter zarządzeń administracyjnych niż ustawodawczych. Trzeci artykuł synodu pierwszej sesji został uzupełniony przepisami dotyczącymi głoszenia kazań. Zadbano, aby głoszenie słowa Bożego w katedrze lwowskiej nie kolidowało z czasem wygłoszania kazań w innych kościołach w tym mieście. Do treści ósmego artykułu dodano obowiązek ustanowienia penitencjarzy synodalnych. W dziewiątym i dziesiątym artykule dołączono nakaz odbywania co roku kongregacji dziekanów oraz zamieszczono nowy podział administracyjny archidiecezji. W dodatku do artykułu siedemnastego zobowiązano zakonników do wybrania sobie w ciągu trzech miesięcy konserwatorów, czyli obrońców praw, przywilejów i dóbr zakonnych. Najobszerniejszy dodatek do artykułu dziewiętnastego dotyczył kaplic i oratoriów prywatnych. Zredagowany był w języku łacińskim i polskim, a wydrukowany w dwu równoległych kolumnach tekstu. Dodatek był osobnym edyktem arcybiskupa wydanym 17 lipca 1764 r. Z tego powodu w treści i formie wyróżnia się od innych dodatków. Wśród nich podobne miejsce znajduje list papieża Benedykta XIV z 15 czerwca 1572 r., zamieszczony w pierwszej sesji synodu. Papież przypominał w nim uchwały wcześniejszych synodów, odnoszące się do relacji chrześcijan i Żydów. Do rozdziału dwudziestego pierwszego dodano krótki artykuł odnoszący się do sposobu zachowania Żydów podczas procesji eucharystycznych i świąt katolickich. Obydwa zagadnienia rozstrzygające problem kaplic prywatnych i kwestii żydowskiej, omówione zostały wcześniej przez arcybiskupa w edyktach kamienieckich.

Arcybiskup Sierakowski wykazał się przy wydawaniu prawa partykularnego szeroką wiedzą i zdolnościami redakcyjnymi. Karty edycji zawierają następujące dekrety arcybiskupa: zapowiadający synod, wydany z letniej rezydencji w Obroszynie, opatrzony datą 26 maja 1764 r.⁴⁷; odwołujący synod, wydany z letniej rezydencji w Obroszynie z datą 20 lipca 1764 r.⁴⁸; zwołujący synod, ponownie wydany z letniej rezydencji w Obroszynie z datą 11 marca 1765 r.⁴⁹; zapowiadający porządek procesji synodalnej i zawierający nominację osób z ich

⁴⁷ *Indictio Prima Synodi Dioecessanae in Ecclesia Metropolitana Leopoliensi Celebrandae Venceslaus Hieronymus De Boguslawice Sierakowski Dei et Apostolicae Sedis Gratia Archi-Episcopus Metropolitanus Leopoliensis*, w: *Synodus Dioecessana Leopoliensis [...] Anno Domini 1765*, k. A2-B.

⁴⁸ *Prorogatio Synodi*, w: *Synodus Dioecessana Leopoliensis [...] Anno Domini 1765*, k. B.

⁴⁹ *Secunda Indictio Synodi*, w: *Synodus Dioecessana Leopoliensis [...] Anno Domini 1765*, k. B-B2.

zadaniami na synodzie, wydany 17 maja 1765 r. z pałacu arcybiskupiego we Lwowie⁵⁰. Wszystkie dekryty są umieszczone w edycji synodu na samym początku przed statutami. W części natomiast końcowej, po ustawach synodalnych, umieszczono pięć następujących przemówień: pierwsze wygłoszone przed sesją synodu⁵¹, następne wygłoszone przed drugą sesją synodu⁵², trzecie wygłoszone przed trzecią sesją synodu⁵³. Dwa ostatnie przemówienia kończące synod wygłosił sam arcybiskup: pierwsze do duchowieństwa⁵⁴, a drugie do wiernych świeckich⁵⁵.

Synod archidiecezalny z 1765 r. wzbogacił polskie ustawodawstwo synodalne szeregiem norm o charakterze rodzimym i oryginalnym, które zostało ustanowione z myślą o konkretnych potrzebach archidiecezji.

Arcybiskup w 1768 r. zwołał kongregację dziekanów w Dunajowie, zastępującą kolejny synod. W czerwcu 1770 r. wydał list pasterski, w którym nawoływał do pokuty i modlitwy. Następny list z 24 września 1770 r., wydany w Dunajowie, zachęcał wszystkich wiernych do oddania się w opiekę Matki Bożej, świętych patronów oraz nakazywał śpiewanie suplikacji, a także zalecał trzydniowy post i pobożne uczynki⁵⁶.

26 czerwca 1772 r. podniósł do godności kolegiaty kościół Najświętszej Maryi Panny Śnieżnej na Przedmieściu Halickim we Lwowie. Zreformował lwowskie seminarium katedralne, nadając mu 14 października nowy statut i oddając je pod zarząd misjonarzy. W czasie sporu między Akademią Krakowską a jezuitami o przyznanie praw uniwersyteckich kolegium lwowskiemu w latach sześćdziesiątych, popierał zdecydowanie jezuitów. Przyczynił się znacznie do odrodzenia szkolnictwa parafialnego przez rewindykację fundu-

⁵⁰ Por. *Ordo Processionis Synodalis, et Nomina eorum, qui in Synodo munia sua exercebunt* wydany 17 maja 1765 roku z pałacu arcybiskupiego we Lwowie, w: *Synodus Dioeciesana Leopoliensis [...] Anno Domini 1765*, k. B2-C.

⁵¹ Por. *Sermo Perillustris et Reverendissimi Lucae Godurowski, Primiceri Ecclesiae Metropolitanae Leopoliensis ante primam Sessionem habitus*, w: *Synodus Dioeciesana Leopoliensis [...] Anno Domini 1765*, k. Gg-Hh2.

⁵² *Sermo Perillustris et Admodum Reverendi Antonii Alexandrowicz ante secundam Sessionem habitus*, w: *Synodus Dioeciesana Leopoliensis [...] Anno Domini 1765*, k. Hh2-Mm.

⁵³ *Sermo Perillustris et Admodum Reverendi Luarentii Opeydowicz U. J. D. Canonici Ecclesiae Metropolitanae Leopoliensis ante Tertiam Sessionem habitus*, w: *Synodus Dioeciesana Leopoliensis [...] Anno Domini 1765*, k. Mm-Nn.

⁵⁴ *Sermo Celsissimi Reverendissimi Domini Archiepiscopi Metropolitanani ad Clerum in fine Synodi habitus*, w: *Synodus Dioeciesana Leopoliensis [...] Anno Domini 1765*, k. Nn-Pp.

⁵⁵ *Sermo Celsissimi Reverendissimi Domini Archiepiscopi Metropolitanani ad Populum in fine Synodi habitus*, w: *Synodus Dioeciesana Leopoliensis [...] Anno Domini 1765*, k. Pp-Qq2.

⁵⁶ S. Szydelski, *Słów kilka o obrazie Najświętszej Maryi Panny Łaskawej w katedrze lwowskiej w 250 rocznicę ślubów Jana Kazimierza*, Lwów 1906, s. 27-42; por. M. Dzieduszycki, *Kościół katedralny lwowski obrządku łacińskiego pod wezwaniem Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny*, Lwów 1872, s. 51-55; tenże, *Żywoć Waclawa*, s. 199-212; Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego*, s. 59-60.

szy szkolnych i zobowiązanie proboszczów uchwałami synodu do organizowania szkół parafialnych⁵⁷.

Biskupi wypełniali swoje funkcje duszpasterskie w określonych warunkach i realiach polityczno-państwowych. W połowie XVIII w. obce wojska bezkarnie okupowały poszczególne rejony Polski, w tym również tereny archidiecezji lwowskiej. Tytułem egzemplifikacji Rosjanie 7 sierpnia 1764 r. zdobyli Stanisławów, a w dalszym marszu wyruszyli już 5 października w kierunku Lwowa. Następnie, od 16 stycznia 1765 do września 1767 r. okupowali Żółkiew, a w czasie konfederacji barskiej 8 czerwca 1767 r. zajęli Lwów, wspierając obronę miasta przeciw konfederatom. Sierakowski publikując list pasterski z 10 czerwca 1767 r., wzywał wiernych do modlitwy o miłosierdzie Boże dla narodu. Za postawę pełną patriotyzmu i poparcia konfederatów oraz ustawy sejmowej z 1766 r., a także za kontakty z J. Pułaskim Rosjanie internowali Sierakowskiego w Dunajowie. Ich gniew wzbudziły szczególnie dwa przemówienia na forum parlamentu Rzeczypospolitej (25 maja 1767 r. i 16 października 1768 r.), wyrażające groźbę z powodu terroru względem czterech uprowadzonych parlamentarzystów przez Rosjan. W tym okresie, w latach 1767-1771 arcybiskup nie był obecny we Lwowie i nie przeprowadzał wizytacji kanonicznych. Zarządzone przez generała Kreczetnikowa, dowódcę garnizonu we Lwowie, uroczyste obchody urodzin carycy Katarzyny 3 listopada 1767 r. zostały zignorowane przez arcybiskupa⁵⁸.

17 lutego 1772 r. po podpisaniu konwencji petersburskiej Sejm Rzeczypospolitej 18 września 1773 r., pod naciskiem ościennych państw, uznał nowe granice państwowe. Wojska rosyjskie opuściły miasto dopiero 15 września 1772 r. po ponagleniu ich przez Austrię. Po legalizacji władzy austriackiej odbył się przetarg na złożenie homagium przedstawicielowi nowej władzy, które Sierakowski zignorował biorąc pod uwagę fakt, że gubernator J. Pergen jest katolikiem i jednocześnie młodszy wiekiem. Wyznaczony termin 4 października 1772 r. został przez arcybiskupa i przedstawicieli społeczeństwa zlekceważony. Plan złożenia przysięgi 31 grudnia 1772 r. spowodował protest społeczeństwa, którego jeszcze nikt nie zwolnił z wierności królowi polskiemu. Nieco później, po ratyfikacji wcześniejszego rozporządzenia przez Sejm 18 września 1773 r., wyznaczono nową datę na 29 grudnia 1773 r. jako oficjalne

⁵⁷ *Synodus Dioecesis Leopoliensis [...] Anno Domini 1765*, k. X, *De Institutione Scholarum circa Parochiales*; Tymos z, *Synod archidiecezji lwowskiej*, s. 128; Dzieduszycki, *Żywot Wacława*, s.190; S. Szydelski, *Arcybiskup Sierakowski i szkoły parafialne w archidiecezji lwowskiej*, Lwów 1911, s. 47-48.

⁵⁸ Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego*, s. 67-68; S. Barącz, *Pomniki miasta Stanisławowa*, Lwów 1858, s. 167; tenże, *Pamiętki miasta Żółkwi*, Lwów 1852, s. 81; Dzieduszycki, *Żywot Wacława*, s. 254-256; B. Pawłowski, *Zajęcie Lwowa przez Austrię*, Lwów 1911, s. 24-36.

łożenie homagium przez przedstawicieli wszystkich stanów na ręce przedstawiciela cesarskiego⁵⁹.

Po rozbiorach Polski archidiecezja lwowska znalazła się pod zaborem austriackim. Arcybiskup W. H. Sierakowski w pierwszych dniach wkraczania wojska austriackiego do Lwowa przebywał w letniej rezydencji w Dunajowie. Dlatego też nie uczestniczył w powitaniu gubernatora J. Pergena 29 grudnia 1772 r. Podejmował próby zachowania praw i przywilejów Kościoła w Polsce, zachowując przy tym umiarkowany kierunek działania. Niekiedy nie opierał się zdecydowanie władzom państwowym ingerującym w sprawy religijne, wykazując posłuszeństwo władzom kościelnym. Świadczy o tym fakt, iż otrzymał okólnik papieskiego nuncjusza w Wiedniu A. E. Viscontiego z 4 grudnia 1773 r. wraz z konstytucją Klemensa XIV (1769-1774), wydaną na życzenie cesarzowej Marii Teresy, przeprowadził w archidiecezji redukcję świąt kościelnych 20 grudnia tr. Zdecydowanie oparł się natomiast próbom narzucenia asystowania komisarzy cesarskich przy wizytacjach kanonicznych parafii. Postarał się o wydanie w Wiedniu 13 kwietnia 1774 r. dekretu cesarzowej Marii Teresy, pozwalającego biskupom na terytorium Galicji prowadzenie wizytacji parafii bez udziału urzędników świeckich i swobodną pracę duszpasterską wszystkim duchownym. Podczas wizyty w Wiedniu w 1775 r. złożył dwa memoriały, w których domagał się utrzymania sądownictwa kościelnego, zwolnienia z podatków nałożonych na fundacje kościelne i szpitale, dopuszczenia duchownych do trybunałów i urzędów publicznych, pomocy państwowej przy ściąganiu dziesięcin i mesznego, ograniczenia wolności wyznania dla innowierców w Galicji oraz poddania jurysdykcji biskupiej wykroczeń przeciw religii. W memoriałach prosił cesarzową m. in. o wyjednanie u papieża pozwolenia dla Rusinów na przechodzenie z obrządku grekokatolickiego na obrządek łaciński. Zabiegał o pozostawienie Stolicy Apostolskiej decyzji w sprawie prośby biskupa grekokatolickiego Leona Szeptyckiego dotyczącej założenia kapituły we Lwowie. Domagał się także obrony bazylianów przed nadmiernymi ograniczeniami ze strony biskupa grekokatolickiego. Postulaty dotyczące sądownictwa i podatków zostały odrzucone, a pozostałe miały być rozpatrzone⁶⁰.

Ponadto zarządził, aby kapituła utrzymywała stałego delegata do spraw kościelnych w Wiedniu. Także arcybiskup często wyjeżdżał do Wiednia, starając się o pozyskanie wolności religijnej dla Kościoła⁶¹. Dwór wiedeński usiłował zjednać sobie przychylność metropolity, obsypując go licznymi łaskami. Sierakowski 16 czerwca 1774 r. otrzymał, wraz z rodziną, tytuł hrabiowski,

⁵⁹ Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego*, s. 68; W. Chotkowski, *Historia polityczna Kościoła w Galicji za rządów Marii Teresy*, t. I, Kraków 1909, s. 290 n.; W. Łoziński, *Galicjana*, Lwów 1872, s. 8.

⁶⁰ PSB, s. 310-311.

⁶¹ PSB, s. 310-311; Dzieduszycki, *Żywot Wacława*, s. 160-260; J. Krętosz, *Organizacja archidiecezji lwowskiej obrządku łacińskiego od XV wieku do 1772 roku*, Lublin 1986, s. 64.

a 24 kwietnia z rąk cesarza Józefa II Wielki Krzyż Orderu św. Szczepana. 23 czerwca został przed Marią Teresą zaprzysiężony na tajnego radcę z tytułem ekscelencji, a jako przedstawiciel stanu magnatów wszedł w skład komisji rozpatrującej dowody szlachectwa galicyjskiej szlachty. Dekretem z 20 października 1778 r. Maria Teresa przyznała Sierakowskiemu dochody z opactwa tyńieckiego w wysokości 9 tys. florenów⁶².

Jednocześnie arcybiskup kontynuował pracę duszpasterską. Opublikował dwujęzyczne kazanie na temat wartości postu celem podniesienia formacji duchowej⁶³. 23 kwietnia 1776 r. poświęcił odnowioną katedrę, a 23 maja dokonał koronacji obrazu Matki Bożej Łaskawej we Lwowie⁶⁴. Propagując kult maryjny, koronował wiele obrazów Najświętszej Marii Panny, m.in. w kościele Bernardynów w Rzeszowie i w katedrze lwowskiej oraz w Leżajsku. Ogłosił ponad 20 listów pasterskich, opublikował edykty i rozporządzenia biskupie, wygłosił przemówienia sejmowe oraz kazania. Z papieżem Benedyktem XIV prowadził prywatną korespondencję⁶⁵.

15 października 1776 r. Sierakowski wysłał powtórnie z Obroszyna do kapituły pismo, w którym stwierdzał, że nie zdołał dokonać tam wizytacji nie z własnej winy, zwracając jednocześnie uwagę na obowiązek rezydencji i sprawiedliwy podział dochodów.

W relacjach z władzą cesarską można również wskazać na pewnego rodzaju lojalność. W 1777 r. biskup przemyski Józef Kierski, powołując się na egzempcję zakonów, odmówił przeprowadzenia rewizji w klasztorze Karmelitów Trzewickowych w Husakowie z powodu denuncjacji o istniejącej tam kasie prowincjalnej i zamiarze wywiezienia jej z Polski. Sierakowski ugiął się i jako metropolita powołał komisarza duchownego, który towarzyszył wyznaczonemu przez gubernium staroście w rewizji klasztoru. Władze cesarskie wykorzystały błąd arcybiskupa i w konsekwencji 22 listopada 1777 r. wydano dekret, który pozbawił zakony egzempcji i poddał je władzy biskupów diecezjalnych, nadając im władzę komisarzy rządowych⁶⁶.

Pod koniec życia zły stan zdrowia uniemożliwił arcybiskupowi pełną kontrolę, sprawiając, że jego działania były ograniczone. Władze austriackie, zdając sobie sprawę z tego, że Sierakowski nie dostosuje się w pełni do nowego systemu relacji między państwem a Kościołem, wykorzystały chorobę i śmierć

⁶² PSB, s. 311.

⁶³ *Nauka pasterska w dzień Popielca w kościele metropolitalnym lwowskim, przez J. W ks. Wacława Hieronima Sierakowskiego arcybiskupa miana w roku 1774, Lwów 1774, Druk. Antoniego Pillara. Równocześnie tekst niemiecki: Hirtenslehre die an der Aschermittwoche von Ihro Hochgröfllichen Excellenz dem Hochwürdigsten H. H. Venceslao Hieronimo Sierakowski von Boguslawice Erzbischof zu Lemberg daselbst in der Domkirche ist abgehalten worden im Jahre 1774, Lemberg 1774 in der Buchdruckerrey A. Piller, s. 1-31.*

⁶⁴ *Dzie dusz ycki, Żywot Wacława*, s. 221, s. 273-279.

⁶⁵ PSB, s. 311.

⁶⁶ Tamże.

biskupa pomocniczego Samuela Głowińskiego 14 października 1776 r. i narzucił arcybiskupowi koadiutora biskupa Ferdynanda Kickiego w 1778 r.⁶⁷

Należy zaznaczyć, że Sierakowski zasłynął również jako hojny jałmużnik. W katedrze kamienieckiej ufundował ołtarz w 1768 r., a w diecezji przemyskiej w latach 1736-1754 wystawił cztery kościoły (w Laszkach, Króliku Polskim, Lubaczowie i Łukawcu). W stolicy diecezji, Przemyślu, odnowił katedrę, ozdobił kaplicę Najświętszego Sakramentu, był także inicjatorem budowy wielkiego ołtarza według projektu Piotra Polejowskiego i dłuta Jana Polejowskiego. Wybudował również dzwonnice przy katedrze oraz kościół franciszkański i kaplicę w kolegiacie brzozowskiej w 1758 r. W Bliznem klasztor wraz z kościołem oddał paulinom w 1760 r., a w Starej Wsi ofiarował wspomnianemu zakonowi pieniądze na główny ołtarz i wyposażenie wnętrza kościoła. W 1754 r. wybudował pałac biskupi w Przemyślu i letnią rezydencję w Radymnie. W latach 1773-1777 odrestaurował kościół kolegiacki Wszystkich Świętych w Jarosławiu, przebudował pałac biskupi we Lwowie oraz letnie rezydencje w Dunajowie wraz z zamkiem i dworem w Obroszynie. W latach 1765-1776 przeprowadził gruntowną przebudowę i restaurację gotyckiej katedry lwowskiej pod kierownictwem P. Polejowskiego, który nadał wystrojowi katedry charakter rokokowy. Należy wspomnieć, że budował i restaurował również budynki gospodarcze.

Zapisał się na kartach historii także jako dobrodziej dominikanów przemyskich, a kapucynom krośnieńskim przeznaczył dwa tysiące dukatów na budowę klasztoru. Kolegiacie sandomierskiej ofiarował szaty liturgiczne. W Krośnie utrzymywał sześciu synów ubogiej szlachty będących w szkole jezuickiej. Posiadał liczne dobra w ziemi przemyskiej, Dydnię z Krzywem, Jabłonicę Ruską, Wydrne, z których dochód wynosił w 1762 r. 17 tys. złp. Jako biskup przemyski utrzymywał dwór z dwoma kapelanami (jeden pełnił funkcję sekretarza), marszałkiem, koniuszym, piwnicznym i nadworną milicją. Okazał się być także kolekcjonerem książek, porcelany, srebra i obrazów. Wśród okazałej galerii posiadał dzieła sztuki włoskich malarzy o tematyce religijnej. Część portretów z jego kolekcji weszła w skład zbiorów lwowskiej kapituły katedralnej obrządku łacińskiego. Utrzymywał również bliskie kontakty z rodziną, między innymi z bratem Romanem, sędzią grodzkim krakowskim. Świadczy o tym zachowana korespondencja, składająca się aż z 350 listów. Czuwał również nad kształceniem bratanków, wspomagając ich finansowo. 13 października 1780 r. sporządził testament, w którym polecił spłacić wierzycieli, a portrety i pamiątki rodzinne przekazał bratu Romanowi. Na dzień przed śmiercią oddał królowi Stanisławowi Augustowi Poniatowskiemu Order Orła Białego⁶⁸.

⁶⁷ Dzieduszycki, *Zywoł Wacława*, s. 280; por. tenże, *Kościół katedralny*, s. 70-71.

⁶⁸ PSB, s. 311-312; por. Archiwum Państwowe w Gdańsku, Archiwum Sierakowskich z Waplewa, rkps 1000/11 (około 350 listów Sierakowskiego do brata Romana, chorążego krakowskiego, z lat 1738-1772).

Arcybiskup i metropolita Wacław Hieronim Sierakowski zmarł 25 października 1780 r. w Obroszynie. Skromny pogrzeb, zgodnie z jego życzeniem, odbył się 30 października 1780 r. w katedrze lwowskiej, gdzie został pochowany⁶⁹. 15 listopada jego serce złożono w kościele kolegiackim Najświętszej Maryi Panny Śnieżnej we Lwowie. 28 października 1784 r. arcybiskup Ferdynand Kicki, następcą Sierakowskiego, wystawił swojemu znamienitemu poprzednikowi nagrobek, znajdujący się w katedrze lwowskiej. Na płycie bladobiałego marmuru, złożonej na czarnym katafalku, widnieje postać Wacława Hieronima Sierakowskiego w stroju pontyfikalnym⁷⁰.

ZAKOŃCZENIE

Podsumowując całość pracy duszpasterskiej arcybiskupa i metropolity lwowskiego Wacława Hieronima Sierakowskiego, przytoczyć należy charakterystyczne opinie znanych osobistości:

1. Hugo Kołłątaj uznał go za niebezpiecznego fanatyka, którym rządzą jezuici, a jednocześnie za człowieka o nienagannych obyczajach⁷¹.

2. Gubernator Galicji hrabia A. Pergen stwierdził, że arcybiskupowi zawróciła w głowie godność senatorska i zajmowane krzesło po lewej stronie króla w czasach Rzeczypospolitej. Według niego cechował go duch republikański i usposobienie opozycyjne. Z tego powodu arcybiskupowi nie było łatwo pogodzić się z nową sytuacją polityczną i podporządkować nowej władzy monarchicznej. Wyrażał ponadto przekonanie, że Sierakowski jako senator zajęty był polityką, a sprawy duszpasterskie były mu obce. W sytuacjach niewygodnych szukał protekcji nuncjusza⁷².

3. Biskup lwowski obrządku ormiańskiego Samuel Cyryl Stefanowicz (1831-1858) zaświadczył natomiast, że arcybiskup obrządku łacińskiego był kochany i poważany przez duchowieństwo i nigdy nie podejmował nawet najmniejszej decyzji niezgodnej z przepisami prawa kościelnego. Dodał jednocześnie, iż arcybiskup często zamykał się w ermitażu przy katedrze, gdzie odprawiał ćwiczenia duchowe św. Ignacego Loyoli⁷³.

⁶⁹ Dzieduszycki, *Żywot Wacława*, s. 288-302; por. tenże, *Kościół katedralny*, s. 72.

⁷⁰ PSB, s. 312.

⁷¹ H. Kołłątaj, *Pamiętnik o stanie duchowieństwa w Polsce w połowie XVIII wieku*, Poznań 1840, s. 42.

⁷² Listy Antoniego hr. Pergena do księcia Kaunitza z roku 1773, „Kwartalnik Historyczny” 14 (1900), s. 55; Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego*, s. 63; W. Łoziński, *Galicjana*, Lwów 1872, s. 127.

⁷³ Dzieduszycki, *Żywot Wacława*, s. 300.

4. Nuncjusz apostolski z Warszawy, mons. Anioł Maria Durini, określił Sierakowskiego jako jednego z najgorliwszych biskupów o republikańskich zapatrywaniach, chociaż polityką zajmował się w małym stopniu⁷⁴.

5. Współczesny Sierakowskiemu pisarz Franciszek Karpiński określił go mianem „starca z przykładowego życia i sprawowania urzędu swego bez nagan”. Poeta dał świadectwo zasługujące na uwagę, gdyż arcybiskup namawiał go do stanu duchownego i chętnie przebywał w jego domu⁷⁵.

6. Szczepan Szydelski stwierdził, że był on pasterzem, którego charakteryzowała wielka energia i pobożność. Był człowiekiem prowadzącym życie ascetyczne, mniej oddanym polityce, a całkowicie poświęconym pracy duszpasterskiej, którą wykonywał niestrudzenie w duchu zasad Soboru Trydenckiego. Posiadał także zmysł administracyjny. W jego listach podziwia się wielką gorliwość i zapal w pomnażaniu wiary katolickiej wśród ogólnego zubożenia. Był arcybiskupem, który dokonał reformy trydenckiej w archidiecezji i zwołał synod diecezjalny. Ponadto w poczet jego zasług należy zaliczyć uporządkowanie spraw majątkowych kościoła, a także ożywienie pobożności ludu. Dzięki staraniom arcybiskupa odrestaurowano katedrę i inne kościoły. Ordynariusz zwizytował także archidiecezję i pozostał przykładem dla innych⁷⁶.

W świetle różnych opinii na temat tak wybitnego organizatora i reformatora, warto pokusić się o własną ocenę. Na pewno w dużej mierze będzie ona zgodna z opinią osób przytoczoną powyżej. Dla jednych jest to fanatyzm, dla innych gorliwość i konsekwentne wprowadzanie reform w duchu uchwał Soboru Trydenckiego. Z pewnością Wacław Hieronim Sierakowski należał do najwybitniejszych postaci owych czasów. Jego zaangażowanie i poświęcenie w służbie Kościoła i Ojczyzny nie podlega żadnej wątpliwości. Kumulacja beneficjów, za dyspensą papieską, przeznaczona została na cele dobroczynne i budownictwo sakralne. Na tle przytoczonych faktów wyłania się zasadniczy rys jego duszpasterzowania. Na samym początku znakomity prawodawca zapoznał się ze stanem diecezji poprzez osobiście przeprowadzone wizytacje kanoniczne i sporządzenie dokładnego inwentarza oraz wydanie dekretu reformacyjnego nakreślającego plan pracy parafialnej. Nie do ukrycia była troska o duchowieństwo, wiernych, szkoły i budynki sakralne. W chwilach wolnych od obowiązków duszpasterskich arcybiskup poświęcał się sprawom narodowym, uczestnicząc w sejmach i umiarkowanie angażując się w sprawy polityczne.

⁷⁴ A. Theiner, *Vetera Monumenta Poloniae et Lithuaniae gestimque finitimum historicam illustrantia*, t. IV, Romae 1864, s. 516; Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego*, s. 63; J. Wysocki, *Ogólna sytuacja Kościoła i Polski*, w: *Historia Kościoła*, t. II, cz. 1 (Poznań-Warszawa 1979), s. 244.

⁷⁵ Krętosz, *Archidiecezja lwowska obrządku łacińskiego*, s. 63; F. Karpiński, *Pamiętniki*, Poznań 1844, s. 25 n.

⁷⁶ Szydelski, *Słów kilka*, s. 27-31; por. S. Zajaczkowski, *Archiwum archidiecezjalne obrządku łacińskiego we Lwowie*, Lwów 1923, s. 10.

Postawę osobistą kształtowała i umacniała nieustanna modlitwa, nienaganne świadectwo wiary i oddanie Kościołowi. Ukoronowaniem pracy prawodawczej było zwołanie synodu i wydanie licznych listów pasterskich. Ponadto praca Sierakowskiego zaowocowała wydaniem drukiem innych publikacji o charakterze ascetycznym i prywatnym. Nie można nie wymienić licznej korespondencji prowadzonej z władzami państwowymi, rodziną i przyjaciółmi. Poziom wykształcenia, organizacja duszpasterstwa, pracowitość i troska o przyszłość Ojczyzny stawia Wacława Hieronima Sierakowskiego, arcybiskupa i metropolitę, obok najwybitniejszych osobistości kościelnych i państwowych, skłania nie tylko do podziwu jego osoby, ale wzywa również do złożenia świadectwa żywej wiary w obecnej dobie historycznej Kościoła katolickiego.

A BIOGRAPHIC OUTLINE
OF ARCHBISHOP WACŁAW HIERONIM SIERAKOWSKI (1699-1780)

Summary

The paper is an outline of the biography of Wacław H. Sierakowski (1699-1780), the Inflant, Kamieniec, Przemyśl bishop and the Lvov archbishop and metropolitan. Abp Sierakowski is presented as an eminent legislator, an ardent and consequent reformer in the spirit of the Tridentine Council. A large part of his efforts tended to plan and direct the pastoral work of the clergy under his jurisdiction. Abp Sierakowski took care about the clergy, the believers, schools and sacral buildings. Accumulating the benefices, with the Apostolic See's consent, he especially supported charitable activities. He thoroughly devoted himself to national issues, taking part in the parliaments and was moderately committed to political issues. His personal spiritual attitude was expressed in his numerous letters and book publications of an ascetic character.

Translated by Jan Kłós

NOTY O AUTORACH

- ADAMOWICZ LESZEK, ks. – dr, adiunkt Katedry Prawa Kościołów Wschodnich na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- BAR WIESŁAW, OFMConv – dr, asystent Katedry Prawa Kanonicznego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- CIOCH HENRYK – prof. dr hab., kierownik I Katedry Prawa Cywilnego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- DĘBIŃSKI ANTONI, ks. – prof. dr hab., prodziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, kierownik Katedry Prawa Rzymskiego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim
- DYDUCH JAN, ks. – prof. dr hab., kierownik Instytutu Prawa Kanonicznego i Wyznaniowego na Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie
- DZIĘGA ANDRZEJ, ks. – prof. dr hab., dziekan Wydziału Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji, kierownik Katedry Kościelnego Prawa Procesowego na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim
- ERDŐ PÉTER, ks. bp – prof. dr, biskup pomocniczy Székesfehérvár, rektor Katolickiego Uniwersytetu w Budapeszcie
- ERLEBACH GRZEGORZ, ks. – dr, sędzia Trybunału Roty Rzymskiej w Rzymie, sekretarz Studium Rotalnego
- ESZER AMBROGIO, OP – prof. dr, Papieski Uniwersytet „Angelicum” w Rzymie, Relator Generalny w Kongregacji Spraw Kanonicznych w Rzymie
- FOKCIŃSKI HIERONIM, SJ – dr, dyrektor Papieskiego Instytutu Studiów Historycznych w Rzymie, Relator w Kongregacji Spraw Kanonicznych w Rzymie
- GAJDA KAZIMIERZ, ks. – dr, asystent Katedry Prawa Kanonicznego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

- GÓRALSKI WOJCIECH, ks. – prof. dr hab., prorektor Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie, kierownik Katedry Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego na Wydziale Prawa Kanonicznego
- GÓRECKI EDWARD, ks. – prof. dr hab., kierownik Katedry Prawa Kanonicznego na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu
- GRACZYK KRZYSZTOF, ks. – dr, asystent Katedry Kościelnego Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- GROCHOLEWSKI ZENON, ks. kard. – prof. dr, Prefekt Kongregacji do Spraw Wychowania Katolickiego w Rzymie
- GUTIÉRREZ JOSÉ L., ks. – prof. dr hab., Papieski Uniwersytet „Santa Croce” w Rzymie, Relator w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie
- JANECZEK STANISŁAW, ks. – dr, adiunkt Katedry Historii Filozofii w Polsce na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- JĘDREJEK GRZEGORZ – asystent Katedry Prawa Rzymskiego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- KASPRZAK SYLWESTER, ks. – dr, adiunkt Katedry Teologii i Norm Ogólnych Prawa Kanonicznego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- KOŚC ANTONI, SVD – prof. dr hab., kierownik Katedry Teorii Państwa i Prawa na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- KRUKOWSKI JÓZEF, ks. – prof. dr hab., kierownik Katedry Kościelnego Prawa Publicznego i Konstytucyjnego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- KURYŁOWICZ MAREK – prof. dr hab., kierownik Zakładu Prawa Rzymskiego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
- ŁĄCZKOWSKI WOJCIECH – prof. dr hab., kierownik Katedry Prawa Administracyjnego i Nauki Administracji na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- MEZGLEWSKI ARTUR, ks. – dr, adiunkt Katedry Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- MISIUREK JERZY, ks. – prof. dr hab., kierownik Katedry Historii Duchowości na Wydziale Teologii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- MIZIŃSKI ARTUR, ks. – dr, asystent Katedry Kościelnego Prawa Procesowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- NOWAK EDWARD, ks. abp – dr, sekretarz Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych w Rzymie

- ORDON MARTA – asystentka Katedry Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- PAŹDZIÓR STANISŁAW, ks. – prof. dr hab., kierownik Katedry Kościelnego Prawa Małżeńskiego i Rodzinnego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- PODLECKI ZBIGNIEW, CSsR – dr, adiunkt Katedry Kościelnego Prawa Karnego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- PRZYBOROWSKA-KLIMCZAK ANNA – dr, adiunkt Katedry Prawa Międzynarodowego Publicznego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- RATAJCZAK BEATA – asystentka Katedry Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- SAFJAN MAREK – prof. dr hab., Instytut Prawa Cywilnego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, Prezes Trybunału Konstytucyjnego
- SMOLEŃ PAWEŁ – dr, asystent Katedry Finansów i Prawa Finansowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- STANISZ PIOTR, ks. – dr, asystent Katedry Prawa Wyznaniowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- STANKIEWICZ ANTONI, ks. – prof. dr hab., sędzia Roty Rzymskiej, przewodniczący Komisji Dyscyplinarnej Państwa Watykańskiego
- STASIAK MARIAN, ks. – prof. dr hab., kierownik Katedry Teologii i Norm Ogólnych Prawa Kanonicznego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- STASZEWSKI WOJCIECH SZ. – asystent Katedry Prawa Międzynarodowego Publicznego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- STRZEMBOSZ ADAM – prof. dr hab., Katedra Prawa Karnego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- SZAJKOWSKI ANDRZEJ – prof. dr hab., kierownik Katedry Prawa Handlowego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- SZOSTEK ANDRZEJ, MIC – prof. dr hab., rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, kierownik Katedry Etyki Szczegółowej na Wydziale Filozofii
- TYMOSZ STANISŁAW, ks. – dr, adiunkt Katedry Historii Źródeł Kościelnego Prawa Polskiego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

- URUSZCZAK WACŁAW – prof. dr hab., kierownik Katedry Historii Prawa Kościelnego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego
- WÓJTOWICZ WANDA – prof. dr hab., kierownik Zakładu Prawa Finansowego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
- WRZOSEK STANISŁAW – prof. dr hab., kierownik Katedry Administracji Publicznej na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego
- ZARADKIEWICZ KAMIL – dr, adiunkt Katedry Prawa Cywilnego w Instytucie Prawa Cywilnego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego
- ZUBERT BRONISŁAW W., OFM – prof. dr hab., kierownik Katedry Prawa Instytutów Życia Konsekwentnego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego

SPIS TREŚCI

List gratulacyjny Jana Pawła II	5
List Jana Pawła II	7
Słowo od redaktorów (<i>Antoni Dębiński, Wiesław Bar, Piotr Stanisław</i>)	9
Divina et Humana (<i>Andrzej Szostek MIC – Rektor KUL</i>)	11

WOKÓŁ OSOBY KSIĘDZA PROFESORA

Curriculum vitae (<i>opr. Piotr Stanisław</i>)	15
Bibliografia publikacji księdza profesora Henryka Misztala (<i>opr. Marta Ordon</i>)	19
Wykaz prac dyplomowych (<i>opr. Marta Ordon</i>)	33
Wkład księdza profesora Henryka Misztala do nauki prawa (<i>Antoni Dębiński</i>)	43

PRAWO

Henryk Ci o c h, Istota fundacji kościelnych	63
The Essence of Church Foundations (Summary)	72
Grzegorz J ę d r e j e k, Lubelskie spółki handlowe z udziałem ludności żydowskiej wpisane do rejestru w latach 1935-1939	73
The Lublin Trade Cooperatives with the Jewish People Entered in the Records during 1935-1939 (Summary)	88
Antoni K o ś ć, Relacja prawa, państwa i religii w ogólnej teorii państwa	89
The Relationship between Law, State and Religion in the General Theory of the State (Summary)	106

Józef Krukowski, Konstytucyjne podstawy stosunków między państwem a Kościołami w Republice Federalnej Niemiec.	107
The Constitutional Foundations of the Relationships between the State and Churches in the Federal Republic of Germany (Summary).	124
Marek Kuryłowicz, Kontynuacja rodziny w państwie i prawie rzymskim okresu republiki.	125
The Continuation of the Family in the Roman State and Law during the Republic (Summary)	132
Wojciech Łączkowski, Wolność słowa w mediach a poszanowanie godności człowieka w prawie polskim	135
The Freedom of Speech in the Media versus Respect for the Dignity of Man in the Polish Law (Summary)	143
Artur Mezgłowski, Akcja likwidacyjna niższych zakonnych seminariów duchownych w dniu 3 lipca 1952 r.	145
The Liquidation Action of the Lower Religious Seminaries on 3 July 1952 (Summary)	157
Marta Ordon, Represyjna polityka władz komunistycznych wobec Zgromadzenia Braci Sług Maryi Niepokalanej w okresie Polski Ludowej.	159
The Repressions of the Communist Authorities towards the Congregation of the Servant Friars of Mary the Immaculate during the Polish People's Republic (Summary)	175
Anna Przyborska-Klimczak, Ochrona praw kobiet w świetle dokumentów międzynarodowych.	177
The Protection of Women's Rights in the Light of the International Documents (Summary)	192
Beata Ratajczak, Refleksje na temat rozumienia pojęcia wolności sumienia i wyznania w Konstytucji z 17 marca 1921 r.	193
Some Reflections on the Understanding of the Concept of the Freedom of Conscience and Faith in the Constitution of 17 March 1921 (Summary)	207
Marek Safjan, Kamil Zardkiewicz, Zgoda na interwencję medyczną w świetle Konwencji Rady Europy o Prawach Człowieka i Biomedycynie	209
The Consent for Medical Intervention in the Light of the Convention of the European Board about Human Rights and Biomedicine (Summary)	223
Paweł Smoleń, Prawnopodatkowa sytuacja polskiej rodziny	225
Taxes in the Law and the Polish Family (Summary).	244
Piotr Stanisław, Dyskryminacja osób duchownych w zakresie ubezpieczenia społecznego w PRL	245

The Discrimination of the Clergymen as regards Social Insurance in the Polish People's Republic (Summary)	258
Wojciech Sz. Staszewski, Klauzule umowne w konkordatach	259
The Conventional Clauses in Concordats (Summary).	267
Adam Strzembosz, Pozycja prawna Pierwszego Prezesa Sądu Najwyższego	269
The Legal Position of the First President of the Supreme Court (Summary)	284
Andrzej Szajkowski, Meandry legislacji gospodarczej okresu transformacji	285
The Meanders of Economic Legislation in the Period of Transformation (Summary)	295
Wacław UruszczaK, Udział duchowieństwa w kodyfikacji prawa polskiego w pierwszej połowie XVI wieku	297
The Contribution of the Clergy to the Codification of the Polish Law in the First Half of the 16th Century (Summary)	311
Wanda Wójtowicz, Podstawowe konstrukcje prawa dewizowego z 1998 roku	313
The Basic Construction of the Currency Law of 1998 (Summary)	326
Stanisław Wrzosek, Prawne i organizacyjne podstawy funkcjonowania administracji publicznej	327
The Legal and Organizational Grounds of Public Administration (Summary)	343

PRAWO KANONICZNE

Leszek Adamowicz, Patriarcha we wschodnich Kościołach katolickich. Geneza urzędu i procedura jego obsadzania według Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich	347
The Patriarch in the Eastern Catholic Churches. The Genesis of the Office and Procedure of his Appointment according to the of Canons Code of the Eastern Churches (Summary)	365
Jan Dyduch, Działalność prawodawcza kardynała Franciszka Macharskiego	367
L'attività legislativa del card. Franciszek Macharski (Riassunto).	381
Andrzej Dzięga, O istocie kanonicznego spornego procesu ustnego	383
On the Litigious Canon Verbal Lawsuit (Summary).	399

Péter E r d ö, Disciplina penitenziale interrituale (interecclesiale) nella Chiesa cattolica	401
Dyscyplina penitencjarna międzyobrządkowa w Kościele katolickim (Streszczenie)	410
Grzegorz E r l e b a c h, Dekret zatwierdzający (kan. 1682 § 2 KPK) w świetle orzecznictwa rotalnego	413
The Confirmatory Decree (can. 1682, par. 2 CIC) in the Light of Rotal Jurisprudence (Summary)	433
Ambrogio E s z e r, Miracoli et altri segni Divini. Considerazioni dommatico-storiche con speciale riferimento alle cause dei Santi	435
Cuda oraz inne znaki Boskie. Rozważania dogmatyczno-historyczne ze szczególnym odniesieniem do spraw świętych (Streszczenie)	461
Hieronim F o k c i ń s k i, Potwierdzenie kultu. Kilka refleksji z okazji lektury piętnastego wydania <i>Index ac status causarum</i>	465
A Confirmation of the Cult. A Few Remarks on the Reading of the Fifteenth Edition of <i>Index ac status causarum</i> (Summary)	479
Kazimierz G a j d a, Osiemnastowieczny proces poznański Sługi Bożego Stanisława Papczyńskiego (1631-1701)	481
The 18th-Century Poznań Process of the Venerable Stanisław Papczyński (1631-1701) (Summary)	512
Wojciech G ó r a l s k i, Problem zakwalifikowania wpływu podstępu na powzięcie zgody małżeńskiej	513
Il problema della qualifica dell'influsso dell dolo sul consenso matrimoniale (Sommario)	525
Edward G ó r e c k i, Możliwość współdziałania w sakramencie pokuty chrześcijan katolików i niekatolików w sytuacji utraty świadomości według opinii autorów po wejściu w życie KPK z 1917 r.	527
The Problem of Participation in the Sacrament of Penitence of Christian Catholics and Non-Catholics in the Cases of Loss of Consciousness according to Authors after the Code of 1917 (Summary)	536
Krzysztof G r a c z y k, Osobowość padaczkowa i jej wpływ na prawidłowe wyrażenie zgody małżeńskiej w świetle prawa kanonicznego	537
Epileptic Personality and its Influence on a Proper Marital Consent in the Light of Canon Law (Summary)	551
Zenon G r o c h o l e w s k i, Interrogatorio per lettera o per telefono	553
Przesłuchanie listowne lub przez telefon (Streszczenie)	558
José L. G u t i é r r e z, La certezza morale nelle cause „super martyrio”	559
Pewność moralna w sprawach „super martyrio” (Streszczenie)	574

Sylwester K a s p r z a k, Świecki katechista wykonujący ministeria Kościoła łacińskiego na misjach według prawa kanonicznego	577
The Lay Catechist Performing the Ministries of the Latin Church on Mission according to Canon Law (Summary)	600
Artur M i z i ń s k i, L'irrogazione o la dichiarazione delle pene canoniche secondo la procedura amministrativa	601
Wymierzanie lub deklarowanie kar kanonicznych z zastosowaniem procedury administracyjnej (Streszczenie)	632
Edward N o w a k, Beatyfikacje i kanonizacje Jana Pawła II	635
Beatifications and Canonizations by John Paul II (Summary).	648
Stanisław P a ź d z i o r, Powody skłaniające przełożonego kościelnego do tolerancji lub dysymulacji	649
Motivi inducenti il superiore ecclesiastico alla tolleranza o alla dissimulazione (Sommario)	659
Zbigniew P o d l e c k i, Kanoniczne aspekty ewangelizacji w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.	661
The Canonical Aspects of Evangelization in the Light of the Code of Canon Law of 1983 (Summary)	684
Antoni S t a n k i e w i c z, La fattispecie di errore doloso prevista dal can. 1098	685
„Error dolosus” przewidziany w kan. 1098 (Streszczenie).	700
Marian S t a s i a k, Dylemat defensora: chronić instytucję małżeństwa czy dobro osoby.	703
The Defensor's Dilemma: to Protect the Institution of Marriage or the Good of the Person (Summary).	721
Bronisław W. Z u b e r t, Sacramentale sigillum inviolabile est.	723
Sacramentale sigillum inviolabile est (Summary)	740

VARIA

Stanisław J a n e c z e k, „Świecki” charakter Komisji Edukacji Narodowej? Uwagi na marginesie lektur z historii szkolnictwa.	745
The "Lay" Character of the Commissions of National Education. Some Remarks in the Margins of the Reading List on the History of Education (Summary)	769
Jerzy M i s i u r e k, Aktualność duchowości św. Józefa	771
The Current Character of St. Joseph's Spirituality (Summary)	785

Stanisław Tymosz, Szkic biograficzny arcybiskupa Wacława Hieronima Sierakowskiego (1699-1780)	787
A Biographic Outline of Archbishop Wacław Hieronim Sierakowski (1699-1780) (Summary)	811
Noty o autorach.	813