

**Łódzkie
Studia
Teologiczne
Kwartalnik**

Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

tom 25

rok 2016

nr 2

**Łódź
Theological
Studies
Quarterly**

Theological Seminary in Łódź

Rada Naukowa/Advisory Board

abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski (UAM, Poznań)
prof. dr hab. Elio kard. Sgreccia (em. przewodniczący Papieskiej Akademii Życia, Rzym)
ks. prof. dr hab. Paweł Bortkiewicz (UAM, Poznań)
ks. prof. dr hab. Paweł Góralczyk SAC (CKK, UKSW, Warszawa)
prof. dr hab. Horacio Simian-Yofre SJ (Univ. Córdoba, Argentyna, em. prof. Biblicum, Rzym)
prof. dr hab. Ryszard Kleszcz (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (CKK, UŁ, Łódź)
prof. dr hab. Ettore Malnati (Facoltà Teologica, Lugano), ks. prof. dr hab. Piotr Moskal (KUL, Lublin)
prof. dr hab. Michał Seweryński (UŁ, Łódź), ks. prof. dr hab. Jan Słomka (UŚ, Katowice)
o. prof. dr hab. Zbigniew Suchocki OFM Conv (Pontificia Università Antonianum, Rzym)
prof. dr hab. Marek Maciejczak (PW, Warszawa)

Kwartalnik recenzowany/Peer-reviewed Quarterly

Wersja referencyjna/Original version

Kolegium Redakcyjne/Editorial Council

Przewodniczący/Council-in-Chief

ks. dr Jarosław Pater (WSD, Łódź)

Wiceprzewodniczący, Sekretarz/Deputy Council-in-Chief, Assistant Editor

ks. dr hab. Sławomir Szczyrba (WSD, Łódź)

Redaktorzy tematyczni (sekcjami)/Subject (Unit) Editors

ks. dr hab. Jan Wolski (WSD, Łódź), ks. prof. dr hab. Andrzej Perzyński (UKSW, Warszawa)
ks. prof. dr hab. Grzegorz Leszczyński (UKSW, Warszawa)
ks. dr hab. prof. UKSW Waldemar Gliński, ks. dr hab. prof. UWM Mieczysław Różański
ks. dr Arnold Zawadzki (KUL, Lublin), ks. dr Marcin Pietrzyk (WSD, Łódź)
ks. dr hab. Marek Stępiak (WSD, Łódź), ks. dr Roman Piwowarczyk (WSD, Łódź)
ks. dr hab. Grzegorz Bugajak (UKSW, Warszawa)

Redaktorzy językowi/Language Editors

mgr Maria Barbara Libiszowska (język polski/Polish)
mgr Agnieszka Kaflńska (język angielski/English)
mgr Liliana Kołcz (Kanada/Canada) (język angielski/English, język francuski/French)

© Copyright by Wyższe Seminarium Duchowne w Łodzi

Wszelkie prawa zastrzeżone. Kopiowanie, przedrukowywanie i rozpowszechnianie całości lub fragmentów niniejszej publikacji bez zgody wydawcy zabronione

Wersja papierowa Łódzkich Studiów Teologicznych Kwartalnika jest wersją pierwotną

ISSN 1231-1634

Adres Redakcji/Editorial Office

90-457 Łódź, ul. św. Stanisława 14
tel. 42 6865255, 42 6648800
e-mail: redakcja-1st@wsd.lodz.pl

ARCHIDIECEZJALNE WYDAWNICTWO ŁÓDZKIE

90-458 Łódź, ul. ks. I. Skorupki 3, tel. 42 636-04-81

<http://awl.lodz.pl>

e-mail: awl@awl.lodz.pl

Drukarnia: „Quick-Druk” s.c., 90-562 Łódź, ul. Łąkowa 11

PRAWO W SŁUŻBIE CODZIENNOŚCI – CZĘŚĆ II

LAW IN SERVICE OF EVERYDAY LIFE – PART II

Redaktor naukowy/Scientific editor

ks./fr. Grzegorz Leszczyński

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

- Karol K. Adamczewski OFMConv, *Godność sakramentu pokuty a jego ochrona w prawie kanonicznym oraz w systemie prawa polskiego* 7
- ks. Jerzy Adamczyk, *Struktura i pracownicy Diecezjalnego Wydziału Katechetycznego* 27
- Adam Bartczak, *Konkordatowe i pozakonkordatowe gwarancje sprawowania kultu publicznego* 41
- Adam Bartczak, *Podstawowe założenia reformy kanonicznego procesu małżeńskiego w motu proprio Franciszka „Mitis Iudex Dominus Iesus”* 57
- ks. Ginter Dzierżon, *Nadzwyczajne formy notyfikacji dekretu poszczególnego (kan. 55–56 KPK)* 71
- Tomasz Gałkowski CP, *Zakaz uprawiania handlu i dokonywania transakcji przez duchownych Kościoła katolickiego* 79
- Łukasz J. Korporowicz OPs, *Rzymskie inspiracje kanonu 39 (Saepe coningit) IV Soboru Laterańskiego (1215)* 91
- ks. Grzegorz Leszczyński, *Utrata stanu duchownego w świetle KPK z 1983 r.* 103
- ks. Mieczysław Różański, *Statuty archiwów historycznych w dokumentacji synodalnej synodów diecezjalnych w Polsce po wprowadzeniu nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego* 117

RECENZJE

- Tomasz Gałkowski CP, (rec.) Jadwiga Potrzebszcz, *Idea prawa w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2007, ss. 298 127
- ks. Grzegorz Leszczyński, (rec.) Agnieszka Gabriela Romanek, *Mediacja w sprawach administracyjnych w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2016, ss. 322 128

ARTYKUŁY INNE

- Beata Łukarska, *Religijność mieszkańców polskich miast w świetle wybranych przekazów piśmiennictwa religijnego XVII i XVIII wieku* 133
- Innocenty M. Rusecki OFM, *Ojciec Stefan Podworski – gwardian i duszpasterz Górnoślązaków w Alwerni koło Krakowa* 149

*

- Sposób cytowania oraz przygotowanie tekstu do druku w Kwartalniku ŁST 165

TABLE OF CONTENTS

ARTICLES

- Karol K. Adamczewski OFMConv, *The dignity of the sacrament of penance and its protection in the norms of canon law and in the Polish legal system* 7
- fr. Jerzy Adamczyk, *The structure and agents of the Diocesan Catechetical Office* 27
- Adam Bartczak, *Concordat and outside the concordat guarantees of the exercise of public worship* 41
- Adam Bartczak, *The basic principles of the reform canon marriage process in the m.p. "Mitis Iudex Dominus Iesus"* 57
- fr. Ginter Dzierżon, *Extraordinary forms of notification of singular decrees (cann. 55-56 CIC)* 71
- Tomasz Gałkowski CP, *Prohibition of conducting trade and business by clerics of the Catholic Church* 79
- Łukasz J. Korporowicz OPs, *Roman inspirations of canon 39 (Saepe coningit) of the Fourth Council of the Lateran (1215)* 91
- fr. Grzegorz Leszczyński, *The losing of the clerical state in CIC 1983* 103
- fr. Mieczysław Różański, *Statutes of historical Archives in a synodal documentation of diocesan synods in Poland (after the introduction of the new Code of Canon Law)* 117

REVIEWS

- Tomasz Gałkowski CP, (rec.) Jadwiga Potrzebacz, *Idea prawa w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2007, ss. 298 127
- ks. Grzegorz Leszczyński, (rec.) Agnieszka Gabriela Romanek, *Mediacja w sprawach administracyjnych w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2016, ss. 322 128

OTHER ARTICLES

- Beata Łukarska, *The religiousness of residents of polish towns in the light of selected religious literature of the 17th and 18th century* 133
- Inocenty M. Rusecki OFM, *Father Stefan Antoni Podworski – a guardian and piest for the pilgrims from Upper Silesia in Alwernia near Cracow* 149

*

- Methods of quotation and text preparation for print in Łódź Theological Studies Quarterly 165

KAROL K. ADAMCZEWSKI OFMConv
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Katedra Prawa Rzymskiego

GODNOŚĆ SAKRAMENTU POKUTY A JEGO OCHRONA W PRAWIE KANONICZNYM ORAZ W SYSTEMIE PRAWA POLSKIEGO

Słowa kluczowe: sakrament pokuty, tajemnica spowiedzi, ochrona tajemnicy spowiedzi, naruszenie tajemnicy spowiedzi, zakaz dowodowy tajemnicy spowiedzi, przestępstwo, duchowny, penitent

1. Wprowadzenie. 2. Wymiar teologiczny sakramentu pokuty. 3. Ochrona sakramentu pokuty w świetle obowiązującego prawa kanonicznego. 3.1. Tajemnica i sekret spowiedzi. 3.2. Naruszenie sakramentalnej tajemnicy i sekretu spowiedzi (kan. 1388 § 1–2). 4. Ochrona tajemnicy spowiedzi w prawie polskim. 4.1. Proceduralny wymiar ochrony tajemnicy spowiedzi. 4.2. Odpowiedzialność prawna duchownego za naruszenie tajemnicy spowiedzi w prawie polskim. 5. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Godność sakramentu pokuty oraz jego ochrona w prawie kanonicznym i w prawie polskim to nie tylko interesujące zagadnienie z teoretycznego punktu widzenia, lecz także mające istotne znaczenie w wymiarze praktycznym. Nie ulega wątpliwości, iż sakrament pokuty stanowi bardzo ważną, o ile nie najważniejszą, przestrzeń spotkania człowieka z Bogiem, w której grzesznik, otrzymując przebaczenie wcześniej popełnionych i wyznanych grzechów, na nowo odzyskuje utraconą więź z Bogiem. Istotna jest także specyfika samego sakramentu pokuty oraz integralnie związanej z nim tajemnicy spowiedzi i jej dualistyczny charakter. Skorzystanie ze spowiedzi sakramentalnej wywołuje skutki nie tylko w aspekcie teologicznym, ale również w sferze prawa kanonicznego i prawa państwowego.

W świetle powyższego rodzi się potrzeba refleksji oraz próby udzielenia odpowiedzi na wiele istotnych pytań, a mianowicie: jakie skutki z punktu widzenia prawa kanonicznego i prawa polskiego pociąga za sobą przystąpienie do sakramentu pokuty? Jak ochrona omawianej instytucji realizowana jest obecnie zarówno na gruncie prawa kanonicznego, jak i w systemie prawa polskiego? Czy i w jaki sposób ustawodawca zachował poszanowanie oraz ochronę nienaruszalności ta-

jemnicy spowiedzi? Jakie konsekwencje wiążą się ze złamaniem tajemnicy spowiedzi i w związku z tym, jakie środki prawne przysługują penitentowi, który staje się ofiarą tego rodzaju naruszenia? W jaki sposób ochrona tajemnicy spowiedzi realizowana jest w polskim systemie prawa? Czy w grę może wchodzić kwestia odpowiedzialności prawnej duchownego za naruszenie tajemnicy spowiedzi przed sądem powszechnym? Istotne jest również zwrócenie uwagi na to, czy ochrona gwarantowana przez przepisy prawa kanonicznego, jak również prawa polskiego ma charakter pełny oraz jednolity.

Podjęty temat jest zatem ważny nie tylko ze względu na istotę i powagę sakramentu pokuty. Nie ulega bowiem wątpliwości, zwłaszcza w dzisiejszych czasach, że staje się on nad wyraz aktualny. Wraz z dynamicznym rozwojem gospodarczym, a zwłaszcza technologicznym, ogromnej wartości nabiera informacja. Z tego powodu, zwłaszcza w odniesieniu do informacji wyznanych w ramach spowiedzi sakramentalnej, zachodzi potrzeba szczególnej dyskrecji oraz jej poszanowania. W kontekście ostentacyjnych odejść duchownych ze stanu kapłańskiego, dla których sankcje kanoniczne nie mają żadnego znaczenia, należy zastanowić się nad wypracowaniem spójnego systemu ochrony prawnej. Wydaje się, iż zasygnalizowany problem niestety może stać się całkiem realny i dotyczyć nas w niedalekiej przyszłości w nieodosobnionych przypadkach, dlatego potrzebne są jasne uregulowania na gruncie prawa polskiego, gwarantujące prawną ochronę ewentualnym penitentom poszkodowanym i pokrzywdzonym tego typu czynami.

2. WYMIAR TEOLOGICZNY SAKRAMENTU POKUTY

Dzięki pojednaniu z Bogiem następuje „duchowe zmartwychwstanie”, którego istota sprowadza się do otrzymania łaski uświęcającej oraz przywrócenia godności dziecka Bożego¹. Odpuszczenie grzechów, w szczególności śmiertelnych, uwalnia człowieka od niewoli grzechu i uświęca go. Natomiast ci, którzy przystępują do sakramentu pokuty z grzechami powszednimi, oprócz odpuszczenia grzechów, otrzymują wzrost łaski uświęcającej². Oznacza to, że przebaczenie niweluje winę człowieka i co ważne także odpuszcza karę wieczną odpowiadającą popełnionym grzechom³. Dlatego trudno nie zgodzić się z opinią, iż sakrament pokuty niejako wyprzedza Sąd Ostateczny i stawia przed każdym chrześcijaninem możliwość wyboru między śmiercią a życiem⁴. Łaska płynąca z sakramentu pokuty ma szczególną właściwość, ponieważ uzdrowia oraz przemienia tych, którzy go przyjmują, skłania do unikania grzechów w przyszłości, a przez to pozwala upodabniać się do Syna Bożego⁵.

¹ A. Marcol, *Pokuta i sakrament pokuty*, Opole 1992, 52–53.

² J.S. Płatek, *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa 2001, 158–160.

³ S. Witek, *Sakrament pojednania*, Poznań–Warszawa, 87–89.

⁴ A. Marcol, dz.cyt., 53.

⁵ *Katechizm Kościoła Katolickiego*, 1129.

Wniknięcie w sens i znaczenie sakramentu pokuty oraz prześledzenie jego bogatej historii pozwala stwierdzić, iż właściwie od samego początku odgrywał on rolę przewodnią i był przedmiotem ciągłej troski oraz uwagi w Kościele. Jego znaczenie było mocno podkreślane ze względu na wyjątkową rzeczywistość uzdrawiającego spotkania grzesznego człowieka z Bogiem, które ma zbawienny charakter, umożliwia mu bowiem powrót, w jakiejś mierze, do stanu harmonii i szczęścia utraconego w wyniku grzechu pierworodnego. W sakramencie pokuty decydują się więc sprawy fundamentalne, bo dotyczące życia wiecznego, ale także rzutujące na wymiar doczesny ludzkiej egzystencji. Ponadto rzeczywistość sakramentu pokuty stanowi realną przestrzeń, w której następuje namacalne działanie samego Boga w stosunku do grzesznego człowieka przy udziale wspólnoty Kościoła. Ze względu więc na wielką wagę i świętość tego sakramentu Kościół stale podejmuje oraz stosuje liczne środki mające na celu jego ochronę, zwłaszcza w wymiarze prawnym.

3. OCHRONA SAKRAMENTU POKUTY W ŚWIEŁLE OBOWIĄZUJĄCEGO PRAWA KANONICZNEGO

Ustawodawca kościelny wychodzi naprzeciw stawianym wymogom ochrony sakramentu pokuty, jak również interesu oraz dobra penitenta, ustanawiając szeroki wachlarz ochrony i gwarancji w omawianym przedmiocie⁶. Konkretny wyraz ścisłej ochrony świętości oraz godności sakramentu pokuty stanowi ustalony przez prawodawcę katalog taksatywnie wyliczonych przestępstw godzących w omawiany sakrament⁷. Oznacza to, iż popełnienie ich nie tylko stanowi grzech, ale także rodzi kanoniczną odpowiedzialność karną (kan. 1399) po stronie sprawcy⁸. Natomiast pociągnięcie do odpowiedzialności karnej będzie się wiązało najczęściej z wymierzeniem określonej kary⁹. Prawodawca kościelny bowiem na gruncie prawa karnego materialnego przewidział szeroki system dotkliwych sankcji¹⁰ w omawianej kwestii. W dodatku większość czynów godzących w sakrament pokuty została zakwalifiko-

⁶ J. Syryjczyk, *Zagadnienia kościelnego prawa karnego w świetle publikacji zawartych w kwartalniku Prawo Kanoniczne*, *Prawo Kanoniczne* 51 (2008) 1–2, 105.

⁷ P.M. Gajda, *Sankcje w Kościele*, Tarnów 2008, 143–150.

⁸ M.A. Myrcha, *Problem grzechu w karnym ustawodawstwie kanonicznym*, *Prawo Kanoniczne* 29 (1986) 1–2, 44–53.

⁹ Przewidziane przez prawodawcę kary mogą być nakładane na osoby ochrzczone w Kościele katolickim lub te, które później do niego zostały przyjęte. Ich wymierzenie jest równoznaczne z pozbawieniem określonych dóbr duchowych lub doczesnych, jak np. zakaz przyjmowania sakramentów lub zdjęcie z określonego stanowiska. Kary stosowane przez prawowitą władzę ze względu na cel dzielą się na ekspiatywne oraz poprawcze (G. Ciccola, F. Targoński, *Poradnik spowiednika. Aspekty biblijno-teologiczne sakramentu pokuty. Cenzury, nieprawidłowości i przeszkody w Kodeksie Prawa Kanonicznego*, Kraków 2008, 58–59).

¹⁰ W zależności od ciężaru danego czynu sprawca przestępstwa, jeśli jest duchownym, może zostać ukarany nawet karą wydalenia ze stanu duchownego. Niewątpliwie należy się zgodzić, iż jest to najsurowsza kara, jaka może spotkać duchownego za popełnione przestępstwo (K. Nykiel, *Przyczyny i procedura wydalenia duchownych według norm i praktyki Kongregacji Nauki Wiary*, *Prawo Kanoniczne* 54 (2011) 3–4, 33).

wana do kategorii najcięższych, określanych jako *delicta graviora*, i w konsekwencji zastrzeżona jest do wyłącznej kompetencji Kongregacji Nauki Wiary¹¹.

Zatem naruszenie świętości sakramentu pokuty traktowane jest jako poważne przestępstwo zagrożone ciężkimi sankcjami karnymi¹². W tym kontekście wymowny jest fakt, iż na sześć przestępstw¹³, za które wymierzana jest najsurowsza kara, tj. ekskomunika¹⁴, wiążąca mocą samego prawa *latae sententiae*¹⁵ i zastrzeżona dla Stolicy Apostolskiej, aż dwa¹⁶ odnoszą się właśnie do sakramentu pokuty. Wydaje się oczywiste, iż przestępstwa zagrożone wspomnianym rodzajem kary świadczą, że materia, w którą godzą, jest szczególnie ważna zarówno w aspekcie konieczności zachowania porządku prawno-publicznego, jak i realizacji nadprzyrodzonego charakteru Kościoła¹⁷. Tym bardziej jeśli uświadomimy sobie, iż sankcje karne w Kościele stanowią ostateczność *extrema ratio*¹⁸.

Także na gruncie prawa procesowego kanonicznego daje się wyraźnie zauważyć ochronę świętości sakramentu pokuty¹⁹. Szczególnym jej wyrazem jest kan. 1550 § 2 nr 2, stanowiący podstawę orzeczenia niezdolności spowiednika do zeznań w sądzie kościelnym w odniesieniu do wszystkiego, co poznał z sakramentalnej spowiedzi. *Kodeks Prawa Kanonicznego* w przytoczonym kanonie stanowi również, iż w od-

¹¹ Najcięższe przestępstwa przeciw sakramentowi pokuty zastrzeżone do kompetencji Kongregacji Nauki Wiary wskazane są w art. 4 dokumentu *Normae de gravioribus delictis*, który po wprowadzeniu zmian i przedłożeniu przez Kongregację Nauki Wiary został zatwierdzony przez papieża Benedykta XVI 21 maja 2010 r. Ich szczegółowe przedstawienie będzie stanowiło w znacznej mierze przedmiot dwóch paragrafów niniejszego rozdziału.

¹² P. Hemperek, *Uświęcające zadanie Kościoła*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 3, Lublin 1986, 164.

¹³ W. Góralski, *Władza spowiednika w zakresie odpuszczania grzechów i kar według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, *Prawo Kanoniczne* 27(1984) 3–4, 82–85.

¹⁴ Jest najcięższą z cenzur. Skutkiem jej nałożenia jest wykluczenie wiernego z pełni wspólnoty kościelnej, choć nadal z racji chrztu pozostaje wcielony w Chrystusa i Kościół. Kan. 1331 wskazuje skutki ogólne każdej ekskomuniki oraz także dalsze, jakie wiąże się z ekskomuniką wymierzoną lub deklarowaną (P.M. Gajda, dz.cyt., 143–150).

¹⁵ Przyjmując kryterium sposobu wymierzenia kary, na gruncie prawa kanonicznego wyróżnia się kary *latae et ferendae sententiae*. Kara *latae sententiae* to określona sankcja karna, która jest dołączona do ustawy lub nakazu w taki sposób, iż jej zaciągnięcie następuje *ipso facto*, czyli na mocy samego faktu popełnienia przestępstwa. Innymi słowy ustawa lub nakaz przewiduje, że sprawca z chwilą popełnienia określonego przestępstwa zaciąga karę. Kara zatem w tej sytuacji zostaje wymierzona przez samego prawodawcę już w czasie promulgacji ustawy, stąd nazwa *latae sententiae*. Natomiast kara *ferendae sententiae* jest wydawana przez sędziego lub przełożonego i wiąże osobę sprawcy nie z chwilą popełnienia przestępstwa, ale z chwilą jej wymierzenia prawomocnym wyrokiem (M. Myrcha, *Prawo karne*, t. 2: *Kara*, Warszawa 1960, 160).

¹⁶ Chodzi tu o sytuację, w której spowiednik rozgrzesza, poza niebezpieczeństwem śmierci, współnika w grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu (kan. 1378 § 1; kan. 977) oraz bezpośrednie naruszenie tajemnicy spowiedzi (kan. 1388 § 1).

¹⁷ M. Wróbel, *Przestępstwo podsłuchiwanie (nagrywania) spowiedzi oraz rozpowszechnianie jej treści w środowiskach społecznego przekazu w świetle prawodawstwa Kościoła Katolickiego*, *Prawo Kanoniczne* 54 (2011) 3–4, 287.

¹⁸ Z. Suchecki, *Wydalenie duchownych na podstawie kanonicznego procesu karnego*, *Prawo Kanoniczne* 54 (2011) 3–4, 99.

¹⁹ P.M. Gajda, dz.cyt., 90.

niesieniu do każdej innej osoby, która cokolwiek i w jakikolwiek sposób usłyszała coś z sakramentalnej spowiedzi, nie można przyjąć jako śladu prawdy (kan. 1550 § 2 nr 2)²⁰. Wreszcie niezwykle istotnym faktem, wymagającym podkreślenia, jest to, iż poza prawem kanonicznym z zasady również prawodawstwa państwowe w szerokim zakresie gwarantują prawną ochronę tajemnicy spowiedzi, traktując ją jako rodzaj tajemnicy zawodowej²¹. Polski system prawa również zapewnia poszanowanie oraz prawną ochronę tajemnicy spowiedzi²².

Ochrona sakramentu pokuty pozostaje w ścisłej korelacji z ochroną tajemnicy i sekretu spowiedzi. Słusznie się zauważa, iż nie można oddzielać jednej od drugiej. Trudno bowiem mówić o dobru sakramentu pokuty bez uwzględnienia również interesu oraz dobra samego penitenta²³. Stąd trzeba przyznać, iż prawodawca kościelny, mając na uwadze konieczność realizacji obowiązku ochrony świętości sakramentu pokuty oraz poszanowania wolności i godności osób do niego przystępujących, wykazał wiele troski i uwagi w kwestii tego zagadnienia²⁴.

3.1. TAJEMNICA I SEKRET SPOWIEDZI

Kościół zdecydowanie stoi na straży ochrony tajemnicy sakramentalnej oraz nie dopuszcza żadnego sposobu i zakresu jej zdrady. Nie istnieje też racja, która mogłaby kiedykolwiek uprawnici spowiednika do naruszenia tej tajemnicy²⁵. Tajemnicę tę, od której nie przewiduje się żadnych wyjątków, słusznie określa się mianem pieczęci sakramentalnej, ponieważ to, co penitent wyznał kapłanowi, zostaje zapieczętowane na zawsze przez sakrament pokuty²⁶.

Kodeksowa ochrona tajemnicy oraz sekretu spowiedzi jest realizowana zasadniczo w trzech kierunkach. Na gruncie obecnie obowiązującego *Kodeksu Prawa Kanonicznego* daje się zauważyć wyraźną troskę o ochronę tajemnicy spowiedzi na płaszczyźnie kanonicznego prawa cywilnego (kan. 983 i kan. 984), karnego (kan. 1388 § 1–2), a także procesowego (kan. 1550 § 2 pkt 2). Tajemnica oraz sekret spowiedzi sakramentalnej należą do niezwykle doniosłej materii w wymiarze religijnym. Kanon 983 § 1 stwierdza wprost, iż tajemnica sakramentu pokuty jest nienaruszalna, „dlatego nie wolno spowiednikowi słowami lub w jakikolwiek inny sposób i dla jakiegokolwiek przyczyny w czymkolwiek zdradzić penitenta”. Trzeba zauważyć, iż ochrona *sigillum*

²⁰ Spowiednik zatem w odniesieniu do wszystkiego, co poznał z sakramentalnej spowiedzi, jest pozbawiony zdolności do składania zeznań w sądzie kościelnym, nawet wówczas gdyby wyraźnie był proszony o to przez penitenta (W. Adamczewski, *Prawo w konfesjonale*, w: *Sztuka spowiadania*, red. J. Augustyn, S. Cyran, Kraków 2010, 192).

²¹ J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, Prawo Kanoniczne 44 (2001) 1–2, 115–118.

²² Zagadnienie odnoszące się do ochrony tajemnicy spowiedzi na gruncie prawa polskiego zostanie przedstawione w dalszej części artykułu.

²³ J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy...*, art.cyt., 123.

²⁴ M. Wróbel, *Przestępstwo podsłuchiwania...*, art.cyt., 287–290.

²⁵ W. Adamczewski, dz.cyt., 191–194.

²⁶ P. Hemperek, dz.cyt., 163–164.

sacramentale, zagwarantowana w normach prawa kościelnego, ma swoje źródło w prawie naturalnym oraz Bożym²⁷. Umocowanie ochrony tajemnicy spowiedzi w prawie naturalnym ma ścisłe odniesienie do faktu, iż pomiędzy spowiednikiem a penitentem zawierana jest swego rodzaju umowa, w której jedna ze stron wyznaje swe grzechy, a druga zachowuje je w tajemnicy. Dochodzi zatem w tej sytuacji do zaciągnięcia zobowiązania wynikającego z powierzonego sekretu, a mającego swe mocne ugruntowanie w zasadzie sprawiedliwości²⁸. Niemniej, mając na uwadze potrzebę jeszcze większej ochrony w tej kwestii, trzeba się odwołać *implicite* do samego Prawa Bożego, czyli momentu ustanowienia sakramentu pokuty i pojednania. Chrystus ustanawiając ten sakrament, nie chciał wystawiać na szwank dobrego imienia penitenta²⁹.

Tajemnicę spowiedzi można określić jako najściślejszy obowiązek zachowania dyskrecji przez spowiednika i powstrzymania się od wszelkiego pozasakramentalnego korzystania bez zgody penitenta³⁰, z tych informacji, które w związku z sakramentalnym rozgrzeszeniem były przez niego wyznane, a których wyjawienie lub też korzystanie z nich zdradzałoby lub powodowałoby podejrzenie u osób postronnych³¹. Zatem słusznie podkreśla się w doktrynie prawa kanonicznego, iż zakres tajemnicy spowiedzi obejmuje nie tylko wyznane grzechy, ale również odnosi się do wszelkich informacji oraz okoliczności, o których spowiednik dowiedział się w czasie spowiedzi sakramentalnej od penitenta³². Przy tym podkreśla się, iż nie ma znaczenia, czy ich ujawnienie było konieczne, użyteczne, a nawet zbyteczne³³.

Konkludując, konieczne wydaje się podkreślenie, iż tajemnica spowiedzi zasadniczo różni się od innych tajemnic, do których można zostać zobowiązanym. Jej istota tkwi w zapewnieniu penitenta, iż wskutek przystąpienia do sakramentu spowiedzi w żaden sposób nie zmieni się ludzka wiedza na temat jego grzechów. Trzeba mieć świadomość, że właśnie tego rodzaju gwarancja ze strony prawodawcy nierzadko bywa dla grzesznika warunkiem i w ogóle motywem podjęcia procesu nawrócenia oraz pojednania z Bogiem i Kościołem. Penitentowi, podejmującemu działanie na płaszczyźnie zbawczej w sakramencie pokuty, musi zatem towarzyszyć pewność, że wypowiedziane przez niego prawdy nikt, a zwłaszcza spowiednik, nie wykorzysta przeciw niemu³⁴.

²⁷ M. Pastuszko, *Sakrament pokuty pojednania*, Kielce 1999, 387.

²⁸ S. Huet, *Sakrament pokuty w świetle teologii i psychohigieny*, cz. II, Warszawa 1959, 399–400.

²⁹ M. Pastuszko, *Sakrament pokuty...*, dz.cyt., 387.

³⁰ Trzeba mieć na uwadze, iż prawodawca, troszcząc się w pierwszej kolejności o dobro duchowe i moralne penitenta, dopuszcza możliwość rozmowy spowiednika z penitentem poza spowiedzią, nawet o przedmiocie spowiedzi, ale tylko pod koniecznym warunkiem, że usilnie tego chce sam penitent (J.S. Płatek, dz.cyt., 386).

³¹ S. Huet, dz.cyt., 388.

³² T. Rakoczy, *Ochrona tajemnicy spowiedzi. Zakaz wyjawiania okoliczności uciążliwych dla penitenta*, *Annales Canonici* 7 (2011), 133–137.

³³ J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy...*, art.cyt., 113.

³⁴ Kościół traktuje wyznanie grzechów w sakramencie pokuty jako jedyną na ziemi sytuację, która chociaż dzieje się w obecności człowieka, to w relacjach ludzkich winna być traktowana jako *per non est*, a więc tak, jakby się nigdy nie zdarzyła. To, co w czasie sakramentu spowiedzi zostaje wypowiedziane przez penitenta, jest przeznaczone dla Boga i tylko dla Boga i takie ma pozostać (W. Wenz, M. Janusewicz, *Zapewnienie poszanowania i ochrony prawnej tajemnicy sakramentalnej w polskim systemie prawa*, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 16 (2008), nr 1, 162).

3.2. NARUSZENIE SAKRAMENTALNEJ TAJEMNICY I SEKRETU SPOWIEDZI (KAN. 1388 § 1–2)

Sakrament pokuty, ze względu na to, iż stanowi przede wszystkim miejsce spotkania oraz pojednania człowieka z Bogiem, jest przedmiotem szczególnej troski ze strony Kościoła. Tym bardziej zatem w tej niezwykle ważnej przestrzeni nie można dopuścić do zgorszenia oraz grzechu, ale trzeba zapewnić warunki do właściwego i godziwego sprawowania tego sakramentu. Szczególny wyraz prawodawczej troski w tej kwestii stanowi m.in. znowelizowany w 2010 r. dokument *Normae de gravioribus delictis* Kongregacji Nauki Wiary, który w art. 4 § 1–2 zarezerwował do jej kompetencji sześć przestępstw³⁵ przeciwko świętości sakramentu pokuty. Są nimi:

- rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu (kan. 1378 § 1; kan. 977),
- usiłowanie rozgrzeszenia sakramentalnego lub zakazane słuchanie spowiedzi (kan. 1378 § 2, p. 2; kan. 965; kan. 966),
- symulowanie rozgrzeszenia sakramentalnego (kan. 1379),
- *sollicitatio ad turpia* (kan. 1387),
- bezpośrednia i pośrednia zdrada tajemnicy sakramentalnej (kan. 1388 § 1),
- złośliwa rejestracja oraz rozpowszechnianie treści spowiedzi sakramentalnej za pomocą środków komunikacji społecznej (Dekret Kongregacji Nauki Wiary z 23 września 1988 r. art. 4 § 2 *Normae de gravioribus delictis*).

³⁵ W kontekście podejmowanych zagadnień istotne wydaje się wnikliwsze spojrzenie oraz przybliżenie definicji przestępstwa w rozumieniu prawa kościelnego. Wprawdzie obecny *Kodeks Prawa Kanonicznego* w przeciwieństwie do poprzedniego *Kodeksu* z 1917 r. nie podaje wprost określenia przestępstwa, to jednak na podstawie kan. 1321, § 1 oraz kan. 1399 możliwe jest utworzenie jego pojęcia. Przestępstwo w rozumieniu prawa kanonicznego opartego na wskazanych kanonach stanowi zewnętrzne naruszenie ustawy lub nakazu, dokonane przez sprawcę w stanie poczytalności moralnej, występującej w dużym stopniu, jak również poczytalności prawnej, czyli w postaci winy umyślnej lub nieumyślnej (M.A. Myrcha, *Problem grzechu...*, art.cyt., 76).

W kontekście wskazanych elementów konstytutywnych przestępstwa trzeba podkreślić, iż naruszenie następuje wtedy, gdy czyni się coś, co jest zakazane przez ustawę lub nakaz, albo gdy następuje zaniechanie tego, do czego ustawa lub nakaz zobowiązuje. Zatem warto mieć na uwadze, iż naruszenie może polegać, w zależności od okoliczności, na działaniu sprawcy bądź jego braku. Drugim nieodzownym składnikiem przestępstwa jest konieczność naruszenia ustawy lub nakazu karnego. Oznacza to, iż przestępstwo nie zaistnieje w znaczeniu prawnym, jeśli nie jest ono przewidziane przez ustawodawcę. Innymi słowy, nie każde naruszenie prawa stanowi przestępstwo, ale tylko takie naruszenie ustawy lub nakazu, z którymi związana jest jakaś kara. Zatem, jeśli ustawa ma przewidzianą sankcję karną, to jej przekroczenie stanowi przestępstwo (G. Ciccola, F. Targoński, dz.cyt., 57–58). Kolejnym wymaganym warunkiem, pozwalającym uznać dany czyn za przestępczy, jest znamię ciężkiego (*gravis*) obiektywnego i subiektywnego naruszenia. Ciężar obiektywny przestępstwa zależy od waloru naruszenia ustawy, stopnia winy i powstałej szkody. Natomiast wymóg subiektywnego naruszenia zostaje wypełniony, jeśli sprawca był zdolny do rozpoznania czynu i kierowania swym działaniem. Zatem, jeśli sprawca jest osobą, która trwale jest niezdolna do posługiwania się rozumem, wówczas nie można mówić w jego przypadku o popełnieniu przestępstwa. Innymi słowy, musi występować świadomość działania i możliwość postępowania (P.M. Gajda, dz.cyt., 18–22). Ostatnim elementem wymaganym do zaistnienia przestępstwa, jest zewnętrzny charakter dokonanego naruszenia. Zewnętrzność charakteryzuje się tym, że działanie przestępcze widać, słysząc także wtedy, gdy nikt nie był świadkiem działania. Trzeba wreszcie mieć świadomość, iż każde przestępstwo jest grzechem, ale nie każdy grzech jest przestępstwem (M.A. Myrcha, *Problem grzechu...*, art.cyt., 76–77).

Naruszenie tajemnicy spowiedzi zostało zaliczone do kategorii najcięższych przestępstw³⁶. Przy ustaleniu prawnej kwalifikacji omawianego czynu istotne jest, czy sprawca dopuścił się naruszenia tajemnicy sakramentalnej (kan. 1388 § 1), czy też sekretu spowiedzi (kan. 1388 § 2). Na gruncie obecnego *Kodeksu Prawa Kanonicznego* ustawodawca wyróżnia dwie kategorie przestępstwa, które wiążą się ze zdradą tajemnicy spowiedzi. Do pierwszej zalicza naruszenie tajemnicy spowiedzi sakramentalnej. Sprawcą tego przestępstwa może być tylko i wyłącznie spowiednik. Natomiast drugą kategorię stanowi zdrada sekretu spowiedzi, którego sprawcą, z wyjątkiem spowiednika, może być każdy, kto ujawnia wiadomości o grzechach uzyskane na podstawie spowiedzi³⁷.

Prawodawca, chroniąc tajemnicę spowiedzi na gruncie przepisów prawa materialnego, zakwalifikował naruszenie tajemnicy spowiedzi do najcięższych przestępstw kościelnych i obwarował je najsurowszymi karami³⁸. Za bezpośrednie bowiem naruszenie tajemnicy sakramentalnej przewidzianą przez kodeks sankcją karną jest ekskomunika, *latae sententiae*, której odpuszczenie zastrzeżone jest dla Stolicy Apostolskiej (kan. 1388 § 1). Samo przestępstwo zostało natomiast zastrzeżone do kompetencji Kongregacji Nauki Wiary³⁹ (art. 4 § 1 pkt 1 *Normae de gravioribus delictis*). Niemniej trzeba zaznaczyć, iż ograniczenie władzy rozgrzeszania w tym wypadku nie ma charakteru absolutnego, ponieważ ustawodawca wskazuje na sytuacje szczególne, tj. *casus urgens* oraz *in periculo mortis*, które będą usprawiedliwiały zawieszenie lub złagodzenie wspomnianego ograniczenia⁴⁰. W praktyce będzie to oznaczało, iż spowiednik, który zaciągnął ekskomunikę, może być zwolniony w zakresie wewnętrznym sakramentalnym przez zwykłego spowiednika, ale tylko w przypadku nagłym (kan. 1357 § 1)⁴¹ albo w sytuacji zagrożenia niebezpieczeństwem śmierci⁴² (kan. 976).

³⁶ B. Pieron, *Ochrona tajemnicy spowiedzi w prawie polskim*, Kieleckie Studia Teologiczne 11 (2012), 326.

³⁷ J. Syryjczyk, *Ochrona tajemnicy...*, art.cyt., 113–114.

³⁸ B. Pieron, art.cyt., 326.

³⁹ Oznacza to, że w sytuacji, gdy ordynariusz lub hierarcha uzyska wiadomość, przynajmniej prawdopodobną, o popełnieniu omawianego zastrzeżonego przestępstwa, po przeprowadzeniu dochodzenia wstępnego, podobnie jak to czyni w przypadku innych przestępstw o charakterze *delicta graviora*, powiadamia o zaistniałej sytuacji Kongregację Nauki Wiary. Kongregacja, jeżeli nie zastrzeże dla siebie danej sprawy ze względu na jej szczególne okoliczności, wskazuje ordynariuszowi lub hierarsze sposób postępowania, z zastrzeżeniem prawa odwołania się od wyroku I instancji jedynie do Najwyższego Trybunału Kongregacji (Z. Suhecki, *Ochrona godności kapłańskiej w kościelnym prawie karnym*, w: *Kapłaństwo Posługi*, red. A. Skorupa, A. Słowikowska, Lublin 2012, 121).

⁴⁰ W. Góralski, *Władza spowiednika...*, art.cyt., 84.

⁴¹ Zgodnie z kan. 1357 § 1 spowiednik upoważniony jest do uwolnienia penitenta, w ramach spowiedzi sakramentalnej, od kar *latae sententiae* ekskomuniki oraz interdyktu, kiedy penitentowi trudno pozostawać w grzechu aż do zwrócenia się do kompetentnego przełożonego (por. kan. 1357 § 1). J. Syryjczyk wyraża opinię, iż podyktowane racjami duszpasterskimi upoważnienie spowiedników do zwalniania z ekskomuniki *latae sententiae* w sakramencie pokuty powoduje w konsekwencji, iż kara ta traci swój karny charakter (J. Syryjczyk, *Pojęcie ekskomuniki w świetle zadań pastoralnych Kościoła w projekcie prawa karnego z 1973 r., oraz w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, *Prawo Kanoniczne* 32 (1989) 1–2, 127–130).

⁴² Niebezpieczeństwo śmierci zachodzi, jeżeli przewiduje się, iż zagrożony wierny może umrzeć. Chociaż nie ma pewności, czy śmierć rzeczywiście nastąpi w konkretnym przypadku, ale wystarczy,

Natomiast za naruszenie pośrednie tajemnicy spowiedzi wprowadzić nie ma przewidzianej przez ustawodawcę konkretnej sankcji, ale jest ono karane obligatoryjnie karami *ferendae sententiae*⁴³. Oznacza to, iż ustawodawca zobowiązuje sąd do wymierzenia kary za to przestępstwo, zostawiając mu jednak pewne pole swobody przy decydowaniu w kwestii rodzaju oraz wysokości kary. Sąd, wymierzając zatem karę, będzie brał pod uwagę przesłanki podmiotowe oraz przedmiotowe, a także rozmiar szkody powstałej w wyniku popełnionego przestępstwa. Pociągnięcie sprawcy do odpowiedzialności karnej za popełnione przestępstwo jest możliwe w okresie trzech lat od jego popełnienia⁴⁴.

Podsumowując, należy stwierdzić, iż w odniesieniu do aspektu ochrony spowiedzi sakramentalnej prawodawca kościelny wykazał wiele troski i uwagi. Znajduje to swój wyraz w szeregu norm prawnych, które przewidują sankcję m.in. za naruszenie jej godności i świętości. Realizacja ochrony jest tak daleko posunięta, iż w pewnych przypadkach może nastąpić nawet nałożenie najsurowszej kary kościelnej, przewidzianej w systemie prawa kanonicznego, którą niewątpliwie jest ekskomunika *latae sententiae*.

Penitent przystępuje do sakramentu spowiedzi dobrowolnie, kierując się fundamentalnym motywem miłości do Boga i bliźniego oraz chęcią osiągnięcia życia wiecznego. Człowiekowi zatem, który podejmuje działanie na płaszczyźnie zbawczej, musi towarzyszyć pewność, że wypowiedzianej w wyznaniu sakramentalnym prawdy, nikt, a zwłaszcza spowiednik, nie wykorzysta w żaden sposób przeciwko niemu. Dlatego Kościół traktuje wyznanie grzechów w sakramencie pokuty jako jedyną na ziemi sytuację, która chociaż dzieje się w obecności człowieka, w relacjach międzyludzkich ma być uważana *per non est*, a więc tak, jakby się nigdy nie zdarzyła⁴⁵. Z tego powodu Kościół zdecydowanie stoi na straży ochrony świętości sakramentu pokuty, jak to zostało przedstawione. Należy jeszcze podkreślić, iż na przestrzeni ostatnich lat w katalogu *delicta reservata* prawodawca zawarł większą liczbę przestępstw przeciwko sakramentowi pokuty. Z jednej strony ten fakt, jak się trafnie zauważa, świadczy o trosce prawodawcy, by zagwarantować godziwe sprawowanie sakramentu pokuty. Jednakże z drugiej strony może napawać niepokojem, ponieważ wskazuje na zdarzające się coraz częściej nadużycia w związku ze sprawowaniem sakramentu pokuty⁴⁶.

że zachodzi duże prawdopodobieństwo jej nastąpienia. *Periculum mortis* może być spowodowane okolicznościami wewnętrznymi, takimi jak: ciężka choroba, odniesione rany czy starość, lub też czynnikami zewnętrznymi, jak np. wyrok śmierci, stan wojny (M. Pastuszko, *Posługa szafarza sakramentu pokuty i pojednania w szczególnych okolicznościach*, Prawo Kanoniczne 38 (1995) 1–2, 57).

⁴³ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne*, Warszawa 2003, 131.

⁴⁴ J. Arias, *Kary oraz inne środki karne*, (kan. 1362), w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, edycja pol., red. P. Majer, Kraków 2011, 1022–1023.

⁴⁵ Już św. Tomasz z Akwinu podkreślał, iż „spowiednik słucha wyznania grzechów jak Bóg”. Podobnie we współczesnej kanonistyce istnieje pogląd, iż „spowiednik słucha wyznania grzechów w zakresie Bożym”. Oznacza to, że wprowadzić przez posługę Kościoła, ale to sam Bóg odpuszcza grzechy. W konsekwencji to, co urzeczywistniane jest w czasie tego sakramentu, zawsze pozostaje w zakresie Bożym. Zatem nigdy nie może zachodzić racja, która przemawiałaby za ujawnieniem tego, co zostało wyjawione przez penitenta. Stąd też mówi się o nienaruszalności tajemnicy spowiedzi (M. Pastuszko, *Sakrament pokuty...*, dz.cyt., 395).

⁴⁶ D. Borek, *Przestępstwa przeciwko sakramentom w normach De Delictis Reservatis z 2010 roku*, Prawo Kanoniczne 55 (2012) 4, 135.

4. OCHRONA TAJEMNICY SPOWIEDZI W PRAWIE POLSKIM

Typowym przykładem rozwiązań prawnych, przyjętych przez świeckiego ustawodawcę w polskim systemie prawa, uwzględniających kwestie związane z funkcjonowaniem w społeczeństwie Kościołów oraz związków wyznaniowych, jest zagadnienie dotyczące tajemnicy spowiedzi, a zwłaszcza istniejących w jej kontekście ograniczeń i zakazów o charakterze dowodowym⁴⁷. Obowiązują one na gruncie polskiej procedury karnej, cywilnej oraz administracyjnej⁴⁸.

Oczywiste jest, iż system prawa polskiego, w porównaniu z prawem kanonicznym, nie eksponuje tak wyraźnie i bezpośrednio podstaw respektowania tajemnicy spowiedzi. Niemniej one istnieją, zapewniając w jakimś zakresie gwarancję ochrony omawianej instytucji, chociaż nie na taką miarę, jak zachodzi to w systemie prawa kanonicznego⁴⁹. Poza normami rangi konstytucyjnej, mającymi swe odniesienie również do prawa międzynarodowego, gwarantującymi ochronę tajemnicy spowiedzi w prawie polskim, wydaje się istotne wskazanie przede wszystkim aktów normatywnych usytuowanych niżej w hierarchii polskiego systemu prawa⁵⁰.

Na gruncie prawa karnego materialnego kluczowy wydaje się art. 266 § 1 *Kodeksu karnego*⁵¹, znajdujący się w rozdziale XXXIII, obejmującym przestępstwa przeciwko ochronie informacji. Wspomniany przepis dokonuje penalizacji naruszenia tzw. tajemnicy zawodowej. W doktrynie podkreśla się, iż karalność ujawnienia odnosi się tylko do takich informacji, z którymi sprawca zapoznał się w związku z pełnioną funkcją, wykonywaną działalnością publiczną, społeczną, gospodarczą lub naukową. Dotyczy to także pełnienia funkcji w Kościołach oraz związkach wyznaniowych. Stąd też przyjmuje się, iż sprawcą omawianego przestępstwa może być duchowny. Możliwość zatem pociągnięcia do odpowiedzialności karnej duchownego na podstawie art. 266 § 1 k.k., w przypadku naruszenia przez niego tajemnicy spowiedzi, trzeba uznać zatem za konkretny wyraz jej ochrony ze strony prawodawcy⁵². Możliwe wydaje się również, iż umyślne podsłuchiwanie przez osoby trzecie spowiedzi wypełnia znamiona czynu określonego w art. 267 k.k., opisującego przestępstwo nielegalnego uzyskania informacji. Tym samym to także będzie rodziło możliwość pociągnięcia do odpowiedzialności karnej sprawcy popełnionego przestępstwa⁵³.

Naruszenie tajemnicy spowiedzi może też stanowić podstawę do odpowiedzialności na gruncie prawa cywilnego. W przypadku tego rodzaju naruszeń najbardziej właściwe będzie dochodzenie przez poszkodowanego swych praw przed sądem cywilnym na podstawie art. 23 k.c. i 24 k.c. w związku z art. 448 k.c.⁵⁴, od-

⁴⁷ W. Wenz, M. Janusewicz, art.cyt., 169–170.

⁴⁸ B. Pieron, art.cyt., 329–331.

⁴⁹ M. Wielec, *Zakaz dowodowy tajemnicy spowiedzi w postępowaniu karnym*, Warszawa 2012, 144.

⁵⁰ B. Pieron, art.cyt., 328.

⁵¹ Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r., *Kodeks karny* (Dz. U. Nr 88 poz. 553).

⁵² W. Wróbel, *Przestępstwa przeciwko ochronie informacji*, w: *Kodeks karny. Część szczególna*, t. II, *Komentarz*, red. A. Zoll, Zakamycze 1998, 993.

⁵³ L. Gardocki, *Prawo karne*, Warszawa 2011, 319–320.

⁵⁴ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r., *Kodeks cywilny* (Dz. U. z 1964 r. Nr 16 poz. 93 z późn. zm.).

noszącymi się do dóbr osobistych oraz środków ochrony w razie ich naruszenia⁵⁵. Także na gruncie *Kodeksu postępowania karnego* ustawodawca wskazał, iż „Nie wolno przesłuchiwać jako świadków: [...] duchownego co do faktów, o których dowiedział się na spowiedzi” (art. 178, pkt 2 k.p.k.). Wreszcie ochrony w sensie szerokim osób korzystających z praktyki spowiedzi, a tym samym tajemnicy spowiedzi można także doszukiwać się w *Ustawie o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*⁵⁶ z 17 maja 1989 r. Istotny jest tutaj art. 2, zawierający katalog wolności religijnych. W ramach wspomnianego artykułu ustawodawca zagwarantował każdemu obywatelowi m.in. prawo do uczestnictwa w czynnościach i obrzędach religijnych oraz wypełniania obowiązków religijnych, do których bez wątpienia można zaliczyć praktykę spowiedzi⁵⁷.

W kontekście powyższych rozważań należy stwierdzić, iż korzystanie ze spowiedzi lub z innych czynności o charakterze religijnym wpisuje się mocno przede wszystkim w realizację obowiązującej zasady niezbywalnej godności człowieka (art. 30 Konstytucji RP). Stanowi także urzeczywistnienie zagwarantowanych konstytucyjnie zasad autonomii Kościoła i państwa (art. 25 Konstytucji RP) oraz prawa do wolności religijnej (art. 53 ust. 1 Konstytucji RP). Respektowanie tajemnicy spowiedzi znajduje również swe mocne powiązanie z zasadami prawa do prywatności (art. 47 Konstytucji RP) oraz prawa do swobodnego komunikowania się (art. 49 Konstytucji RP). Trzeba mieć przy tym świadomość, iż wymienione zasady stanowią fundamentalne źródło wszelkich państwowych aktów normatywnych respektujących tajemnicę spowiedzi. Dlatego należy mieć na uwadze, iż obowiązujące w polskim systemie prawo materialne oraz procesowe gwarantujące ochronę tajemnicy spowiedzi posiada swe mocne zakorzenienie w normach najwyższego rzędu. Chodzi tutaj o normy rangi konstytucyjnej⁵⁸ oraz międzynarodowej.

4.1. PROCEDURALNY WYMIAR OCHRONY TAJEMNICY SPOWIEDZI

Uregulowania prawne odnoszące się do ochrony tajemnicy spowiedzi, poza prawem kanonicznym oraz prawem polskim materialnym, występują również na gruncie przepisów polskiego prawa procesowego. Przede wszystkim chodzi tu o skodyfikowane polskie postępowanie karne, administracyjne oraz cywilne, a także ustawy: *O Najwyższej Izbie Kontroli* oraz *Ordynacja podatkowa*. W ramach wskazanych aktów prawnych wyróżnia się w doktrynie dwa modele ochrony tajemnicy spowiedzi. Pierwszy z nich obejmuje bezwzględny zakaz dowodowy i ma swoje

⁵⁵ Z. Radwański, *Prawo cywilne – część ogólna*, wyd. 6, Warszawa 2003, 157.

⁵⁶ Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o *gwarancjach wolności sumienia i wyznania* (Dz. U. Nr 29 poz. 155, z późn. zm.; tekst jedn. Dz. U. z 2000 r. Nr 26 poz. 319).

⁵⁷ W. Góralski, *Wstęp do prawa wyznaniowego*, Płock 2003, 69.

⁵⁸ Konstytucja jest aktem normatywnym, zajmującym najwyższe miejsce w hierarchii prawa. Oznacza to, że stanowi ona podstawę innych normatywnych aktów prawnych, postanawiając, jakie akty prawne i przez kogo mogą być wydane. Określa zatem sposób tworzenia prawa w danym państwie (J. Nowacki, Z. Tobor, *Wstęp do prawoznawstwa*, Warszawa 1994, 112).

umocowanie w art. 178 pkt 2 *Kodeksu postępowania karnego*⁵⁹ oraz w art. 82 pkt 3 *Kodeksu postępowania administracyjnego*⁶⁰. Rozwiązania o podobnym kierunku legislacyjnym zostały przyjęte także w przepisie art. 195 pkt 3 ustawy *Ordynacja podatkowa*⁶¹ oraz w art. 43 pkt 2 ustawy *O Najwyższej Izbie Kontroli*⁶². Natomiast drugi model ochrony tajemnicy spowiedzi, mający względny charakter, znajduje swoje umocowanie w art. 261 § 2 *Kodeksu postępowania cywilnego*⁶³. Trzeba podkreślić, iż wspólnym elementem przedstawianej prawnej konstrukcji, gwarantującej ochronę tajemnicy spowiedzi, jest fakt, iż stanowi ona podstawę zakazu uzyskania oraz wykorzystywania dowodu ze świadka będącego duchownym w odniesieniu do faktów poznanych przez niego podczas spowiedzi. Oznacza to, iż dowód uzyskany wbrew ustanowionym zakazom dowodowym będzie podlegał dyskwalifikacji na gruncie prawa procesowego.

Trzeba zaznaczyć, iż ochrona tajemnicy spowiedzi jest również w pewnym zakresie przewidziana na gruncie art. 226 k.p.k., który reguluje kwestię możliwości wykorzystania przez sąd określonych dokumentów jako dowodów w postępowaniu⁶⁴. Zgodnie z art. 226 k.p.k. przy wykorzystaniu dokumentów zawierających tajemnicę państwową, służbową lub zawodową jako dowodów w postępowaniu karnym stosuje się odpowiednio zakazy i ograniczenia przewidziane w art. 178–181 k.p.k. Tym samym w grę wchodzi również interesujący nas zakaz dowodowy tajemnicy spowiedzi, przewidziany przez art. 178 pkt 2 k.p.k., w odniesieniu do którego można stwierdzić, że dokumenty zawierające informacje objęte tajemnicą spowiedzi nie mogą zostać w ogóle wykorzystane w postępowaniu karnym⁶⁵.

Konkludując powyższe rozważania, trzeba jeszcze raz mocno podkreślić, że zakaz dowodowy tajemnicy spowiedzi w polskim postępowaniu karnym stanowi następstwo skorzystania przez penitenta z sakramentalnej spowiedzi. Innymi słowy, powstaje on w momencie przystąpienia przez penitenta do spowiedzi. Natomiast jego procesowe urzeczywistnienie następuje z chwilą wezwania spowiednika do stawienia się w postępowaniu karnym w charakterze świadka⁶⁶. Mimo istniejących pewnych mankamentów w przedstawianej instytucji zakazu dowodowego tajemnicy spowiedzi oraz formułowanych w doktrynie postulatów *de lege ferenda*⁶⁷ pod adre-

⁵⁹ Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. *Kodeks postępowania karnego* (Dz. U. Nr 89 poz. 555 z późn. zm.).

⁶⁰ Ustawa z dnia 14 czerwca 1960 r. *Kodeks postępowania administracyjnego* (Dz. U. z 2013 r. poz. 183)

⁶¹ Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. *Ordynacja podatkowa* (Dz. U. z 2005 r. Nr 8 poz. 60).

⁶² Ustawa z dnia 23 grudnia 1994 r. o *Najwyższej Izbie Kontroli* (Dz. U. z 2001 r. Nr 85 poz. 937 z późn. zm.).

⁶³ Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. *Kodeks postępowania cywilnego* (Dz. U. z 2014 r. poz. 101, 293).

⁶⁴ W. Wenz, M. Janusewicz, art.cyt., 182.

⁶⁵ T. Grzegorzczak, J. Tylman, *Polskie postępowanie karne*, Warszawa 2005, 500–501.

⁶⁶ M. Wielec, art.cyt., 225.

⁶⁷ Wysuwany jest pogląd, iż zakres regulacji zawarty w art. 178 pkt 2 k.p.k. jest niewystarczający i nie chroni w sposób należyty konstytucyjnego prawa do wolności sumienia oraz wyznania. Podnoszony jest głos, iż wspomniany przepis nie obejmuje swym zakresem rozmów o charakterze duszpasterskim, porad duchowych czy kierownictwa duchowego. Oznacza to zatem, iż w świetle obowiązujących przepisów polskiej procedury karnej przesłuchanie duchownego w zakresie omawianych informacji, a także zatrzymanie dokumentów będzie prawnie dopuszczalne (M. Tomkiewicz, *Tajemnica spowiedzi*

sem ustawodawcy, trzeba docenić poczyniony wkład ze strony ustawodawcy w prawie karnym procesowym na rzecz ochrony tajemnicy sakramentalnej spowiedzi. W świetle tego trudno nie zgodzić się z poglądem, iż nadanie przez ustawodawcę zakazowi z art. 178 pkt 2 k.p.k. charakteru zupełnego⁶⁸ wyłączałoby w ogóle możliwość dowodzenia treści spowiedzi i czyniłoby zarazem jej ochronę na gruncie prawa karnego procesowego optymalną.

Zarówno postępowanie karne, jak i administracyjne, określając w sposób imperatywny postać tajemnicy spowiedzi, gwarantują, iż duchowni wszystkich legalnie działających związków religijnych nie mogą pełnić roli świadka w procesie na okoliczności objęte tajemnicą spowiedzi. W konsekwencji, zgodnie z przepisami wskazanych procedur prawnych, duchowny nie może w żadnym wypadku zostać przez nikogo zwolniony z obowiązku zachowania tajemnicy spowiedzi. W dodatku powołanie się na tajemnicę spowiedzi skutkuje tym, iż nie powinien on być nawet wezwany do składania zeznań⁶⁹. Niemniej, gdyby nieopatrzenie doszło do takiej sytuacji w wyniku pomyłki, lub też zamierzonego działania organu procesowego, niewątpliwie sprzecznego z prawem, wówczas zeznania odebrane od osoby, która nie mogła być świadkiem, czyli w tym wypadku duchownego na okoliczność spowiedzi, będą nieważne. W praktyce będzie to oznaczać, iż tego rodzaju zeznania nie zostaną uznane za dowód w sprawie. Natomiast okoliczność ustalona na podstawie zeznań nie będzie uznana za udowodnioną⁷⁰.

Trzeba jednak zwrócić uwagę, iż w kwestii spójności oraz konsekwencji zapewnienia bezwzględnej ochrony w przedmiocie ochrony tajemnicy spowiedzi ze strony polskiego prawodawcy, pewnym cieniem kładzie się przede wszystkim regulacja na gruncie procedury cywilnej zawarta w art. 261 § 2 *in fine* k.p.c. Nie ulega wątpliwości, iż stanowi ona model względnej ochrony tajemnicy spowiedzi⁷¹. Wspomniany przepis art. 261 § 2 *in fine* k.p.c. daje duchownemu prawo do odmowy zeznań na okoliczności objęte tajemnicą spowiedzi. Tym samym oznacza to, iż duchowny w tej sytuacji może odmówić składania zeznań, ale również ma możliwość zrezygnowania z przysługującego mu uprawnienia i zdecydowania się na złożenie zeznań na wspomniane okoliczności. W dodatku będzie mógł to uczynić nawet wbrew woli penitenta⁷².

i tajemnica duszpasterska w procesie karnym, Prokuratura i Prawo, 2 (2012), 59). Ponadto M. Jurzyk zauważa, że ścisła interpretacja art. 178 pkt 2 k.p.k. wskazuje jednoznacznie, iż zakaz dowodowy ma swe odniesienie jedynie do spowiedzi sakramentalnej. W konsekwencji, znaczne zawężenie podmiotowe oraz przedmiotowe wspomnianego przepisu może rodzić poczucie dyskryminacji, zwłaszcza w odniesieniu do tych związków wyznaniowych oraz wyznań, które wprawdzie nie uznają spowiedzi za sakrament, ale praktykują wyznawanie win lub duchowe poradnictwo. Autor podkreśla, iż w wypadku przyznania ochrony tego rodzaju wyznanom naturalną konsekwencją byłoby objęcie ochroną w formie zakazu dowodowego przykładowo porad dokonywanych przez braci oraz siostry zakonne w ramach prowadzonej działalności duszpasterskiej (M. Jurzyk, *Ochrona spowiedzi w postępowaniu dowodowym a prawa penitenta i duchownego*, Radca Prawny, 2 (2004), 66–70).

⁶⁸ M. Rusinek, *Tajemnica zawodowa i jej ochrona w polskim procesie karnym*, Warszawa 2007, 77–79.

⁶⁹ B. Pieron, art.cyt., 329–331.

⁷⁰ M. Wielec, dz.cyt., 224–226.

⁷¹ W. Wenz, M. Janusewicz, art.cyt., 170–172.

⁷² A. Adamczuk, M. Manowska, P. Pruś, M. Radwan, M. Sieńko, E. Stefańska, *Kodeks postępowania cywilnego. Komentarz*, (art. 261 k.p.c.), Warszawa 2013.

W doktrynie słusznie podnosi się, zwłaszcza w kontekście zakazu dowodowego z art. 178 pkt 2 k.p.k., iż ograniczenie podmiotowe wspomnianego zakazu jedynie do osoby duchownego stanowi poważne uchybienie⁷³. Stąd należy zgodzić się z wysuwanymi postulatami pod adresem prawodawcy, by rozszerzyć zakres przepisu art. 178 pkt 2 k.p.k. na wszystkie osoby, które w jakikolwiek sposób powzięły informacje ze spowiedzi⁷⁴. Przyjęcie tego rodzaju konstrukcji prawnej niewątpliwie przyczyniłoby się do pełniejszej oraz realniejszej ochrony tajemnicy spowiedzi. Niemniej, w kontekście analizy wybranych przepisów tworzących drugi model chroniący bezwzględnie tajemnicę spowiedzi na gruncie postępowania karnego, postępowania administracyjnego, ustawy *O Najwyższej Izbie Kontroli* oraz ustawy *Ordynacja podatkowa*, trzeba docenić troskę prawodawcy polskiego oraz uznać jego istotny wkład w budowanie systemu prawnego zapewniającego ochronę tajemnicy spowiedzi.

4.2. ODPOWIEDZIALNOŚĆ PRAWNA DUCHOWNEGO ZA NARUSZENIE TAJEMNICY SPOWIEDZI W PRAWIE POLSKIM

Obserwacja pewnych zdarzeń w obecnych czasach pozwala stwierdzić, iż problem odpowiedzialności prawnej duchownego za naruszenie tajemnicy spowiedzi może stać się całkiem realny i dotyczyć nas w niedalekiej przyszłości w nieodosobnionych przypadkach. Na przykład w kontekście głośnych i ostentacyjnych odejść kapłanów, którzy publicznie deklarują obojętną, a nawet wrogą postawę wobec Kościoła. W takiej sytuacji wydaje się, że sankcje kanoniczne dla tego rodzaju sprawców nie mają większego znaczenia i nie są w stanie wymóc na nich oczekiwanego zachowania. Powstaje pytanie, czy w wypadku ujawniania przez nich treści różnych spowiedzi, m.in. dotyczących osób życia publicznego, możliwe jest pociągnięcie ich do odpowiedzialności prawnej w systemie prawa polskiego. Wydaje się, iż pociągnięcie duchownego do odpowiedzialności prawnej w związku z naruszeniem tajemnicy spowiedzi jest możliwe nie tylko na płaszczyźnie prawa wewnętrznego Kościoła katolickiego, do którego duchowny przynależy⁷⁵. Może ono również nastąpić w polskim porządku prawnym⁷⁶. W grę będzie tu wchodziła odpowiedzialność o charakterze karnym oraz cywilnym⁷⁷. Wprawdzie wydaje się, iż kwestia odpowiedzialności prawnej przed sądem powszechnym za ujawnienie tajemnicy spowiedzi

⁷³ Przepis art. 178 pkt 2 k.p.k. nie wymienia wprost, poza osobą duchownego, żadnego innego podmiotu, w stosunku do którego zakaz dowodowy byłby wiążący. Oznacza to zatem, iż organy procesowe będą mogły dokonać przesłuchania w charakterze świadka tłumacza uczestniczącego w spowiedzi, lub też inne osoby, które uzyskały informacje o faktach wyznanych na spowiedzi (por. M. Tomkiewicz, art.cyt., 54–55).

⁷⁴ A. Laskowska, *Dowody w postępowaniu cywilnym uzyskane w sposób sprzeczny z prawem*, Państwo i Prawo 12 (2003), 94–96; M. Tomkiewicz, art.cyt., 54–56.

⁷⁵ K. Pachnik, *Odpowiedzialność karna duchownego przed sądem powszechnym*, Prokurator 47 (2011) nr 3, 55.

⁷⁶ M. Tomkiewicz, art.cyt., 54.

⁷⁷ M. Wielec, dz.cyt., 299.

stanowi problem marginalny oraz hipotetyczny, to jednak także i ona pośrednio znalazła swe uregulowanie w obowiązującym systemie prawa polskiego. Ujawnienie przez duchownego okoliczności objętych tajemnicą spowiedzi może bowiem zostać zakwalifikowane przede wszystkim jako wypełnienie znamion przestępstwa występku określonego przez ustawodawcę w art. 266 k.k. Naruszenie tajemnicy spowiedzi stanowi także dla poszkodowanego możliwość dochodzenia swych naruszonych praw na gruncie prawa cywilnego w drodze powództwa cywilnego na podstawie art. 23 k.c. i 24 k.c. w związku z art. 448 k.c. Wspomniane przepisy konstytuują instytucję dóbr osobistych i ich ochronę⁷⁸.

Podsumowując zagadnienie ochrony tajemnicy spowiedzi w systemie prawa polskiego, ogólnie można stwierdzić, że ustawodawca świecki szanuje to niezbywalne prawo Kościoła w tym względzie. Jednakże należy od razu zaznaczyć, iż proponowana ochrona nie jest jednolicie ścisła. Przeprowadzona bowiem analiza norm prawa cywilnego, administracyjnego oraz karnego pozwoliła zauważyć współistnienie dwóch modeli. Pierwszy model daje spowiednikowi uprawnienie do odmowy składania zeznań. Natomiast drugi sprowadza się do bezwzględnego zakazu ujawniania przez spowiednika wiedzy zdobytej na spowiedzi. Stąd też w sposób oczywisty zapewnia lepszą ochronę tajemnicy sakramentu niż wspomniany model ochrony istniejący na gruncie prawa cywilnego. Organ administracji publicznej i sąd karny nie mogą zatem spowiednika przesłuchać jako świadka, natomiast sąd cywilny może dokonać tej czynności procesowej pod warunkiem, że przesłuchiwany wyrazi na to swą zgodę⁷⁹.

Wypada zgodzić się z podnoszonymi głosami, iż najbardziej prawidłową ochronę w poruszanej kwestii zapewniłby bezwzględny zakaz przesłuchania duchownego, zwłaszcza na temat wiadomości uzyskanych podczas sprawowania posługi sakramentalnej. Ponadto należy jeszcze zwrócić uwagę, że przepisy prawa polskiego regulują ochronę prawną w zakresie zachowania tajemnicy sakramentalnej i osoby duchownego. Oznacza to zatem, iż w żaden sposób nie utrudniają składania zeznań penitentowi w sprawach, które wyznał wcześniej na spowiedzi. Ustawodawca nie stanął także na straży sekretu spowiedzi, ponieważ nie ograniczył możliwości składania zeznań w postępowaniu przez osoby trzecie mające informacje zasłyszane z cudzej spowiedzi⁸⁰. Niemniej, mimo wskazanych pewnych niespójności w kwestii ochrony tajemnicy spowiedzi na gruncie prawa polskiego, trzeba uznać, iż ustawodawca świecki szanuje to niezbywalne prawo Kościoła w tym względzie i stoi na straży *sigillum sacramentale*.

5. ZAKOŃCZENIE

Przedstawione w zarysie zagadnienie godności sakramentu pokuty oraz jego ochrony w prawie kanonicznym i w prawie polskim, zwłaszcza w kontekście postawionych na początku pytań, prowadzi do następujących wniosków.

⁷⁸ Z. Radwański, dz.cyt., 156–157.

⁷⁹ W. Wenz, M. Janusewicz, art.cyt., 180–182.

⁸⁰ M. Wielec, dz.cyt., 333–334.

Godność i świętość sakramentu pokuty związana jest przede wszystkim z faktem ustanowienia go z woli samego Chrystusa jako podstawowego środka służącego pojednaniu grzesznego człowieka z Bogiem. Rzeczywistość sakramentu pokuty odnosi się więc do spraw najistotniejszych dla człowieka, dotyczących życia zarówno ziemskiego, jak i wiecznego. Kościół, mając na uwadze wolę samego Chrystusa i troszcząc się o realizację Jego polecenia od samego początku swego istnienia, podejmował oraz stosował liczne środki mające na celu ochronę sakramentu pokuty.

Prawo kanoniczne, mając na względzie potrzebę ochrony godności sakramentu pokuty jak również interesu oraz dobra penitenta i spowiednika, ustanawia szeroki wachlarz ochrony oraz gwarancji w podejmowanym przedmiocie. Oznacza to, iż przewidziane przez prawodawcę pewne zachowania wymierzone przeciw godności sakramentu pokuty stanowią nie tylko grzech, ale także pociągają za sobą konkretne konsekwencje prawne.

Ochrona sakramentu pokuty w prawie kanonicznym ma charakter pełny oraz integralny. Przewidziana jest na gruncie przepisów prawa materialnego i procesowego. Prawodawca przewidział katalog konkretnych przestępstw godzących w świętość sakramentu pokuty, z którymi w ramach odpowiedzialności prawnej związał dla ich sprawców najsurowsze i najbardziej dolegliwe sankcje karne (kan. 1388).

Tajemnica spowiedzi ma zapewnioną ochronę także na gruncie przepisów prawa polskiego. Jednak ochrona analizowanej instytucji na gruncie prawa polskiego różni się od modelu przyjętego w prawie kanonicznym. Istniejąca ochrona tajemnicy spowiedzi w procesowym prawie polskim nie ma jednolitego charakteru.

Istota ochrony tajemnicy spowiedzi na gruncie polskiego prawa materialnego sprowadza się do możliwości pociągnięcia do odpowiedzialności cywilnej oraz karnej duchownego ujawniającego tajemnicę spowiedzi. Oznacza to, iż poszkodowany penitent będzie mógł dochodzić swych roszczeń przed sądem cywilnym w ramach powództwa cywilnego o naruszenie dóbr osobistych. Natomiast w kwestii odpowiedzialności karnej nie wyklucza się możliwości pociągnięcia do niej duchownego ujawniającego tajemnicę spowiedzi na podstawie przepisów prawa karnego materialnego, penalizujących naruszenie szeroko rozumianej tajemnicy zawodowej oraz prywatnej.

Nie ulega wątpliwości, iż regulacja prawna ze strony ustawodawcy polskiego, która uczyniłaby ochronę tajemnicy spowiedzi zbliżoną do konstrukcji przyjętej i funkcjonującej w prawie kanonicznym, pomogłaby znacznie we wzmocnieniu ochrony godności sakramentu pokuty. Także, co ważne, dawałaby obywatelom poczucie większego komfortu i zaufania do instytucji państwowych, jednocześnie ze świadomością egzystowania w rzeczywistości prawdziwego państwa prawa, szanującego fundamentalne zasady i wartości ludzkie.

Należy ponadto zauważyć, iż poszanowanie tajemnicy spowiedzi oraz zapewnienie gwarancji prawnej ochrony ze strony państwa nie zawęży się jedynie do problemu omawianej instytucji. Przeciwnie, stanowi swego rodzaju miernik poszanowania przez państwo w ogóle autonomii oraz niezależności Kościoła, jak również podstawowych praw i wolności każdego człowieka.

Celem przyświecającym podjętemu zagadnieniu było przede wszystkim uświadomienie sobie konieczności ujmowania sakramentu pokuty i jego ochrony w spo-

sób całościowy oraz integralny. Ważne jest zatem postrzeganie tego wyjątkowego wydarzenia nie tylko w wymiarze teologicznym, ale także przez pryzmat prawa kanonicznego oraz prawa polskiego. Wydaje się, iż podjęty temat w zaproponowanym kształcie może stanowić zachętę do dalszych badań na gruncie doktryny prawa kanonicznego oraz prawa polskiego, a także powinien być przedmiotem stałej troski legislacyjnej prawodawcy kościelnego i państwowego.

BIBLIOGRAFIA

I. MAGISTERIUM KOŚCIOŁA I KODEKSY

- Jan Paweł II, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań: Pallottinum 2002.
 Kongregacja Nauki Wiary, *List Normae de gravioribus delictis*, 21.05.2010, w: AAS 102 (2010), 419–431.
Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, w: AAS (1917–II), 5–521.
Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatus, w: AAS 75 (1983–II) XXX, 1–318;
Kodeks Prawa Kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.

II. PRAWDODAWSTWO RZECZYPOSPOLITEJ POLSKIEJ

- Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r.* (Dz. U. z 1997 r., Nr 78, poz. 483).
Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz. U. z 1998r., Nr 51, poz. 318).
 Ustawa z dnia 14 czerwca 1960 r. *Kodeks postępowania administracyjnego* (Dz. U. z 2013 r., poz. 183).
 Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. *Kodeks cywilny* (Dz. U. z 1964 r., Nr 16, poz. 93 z późn. zm.).
 Ustawa z dnia 17 listopada 1964 r. *Kodeks postępowania cywilnego* (Dz. U. z 2014 r., poz. 101, 293).
 Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania (Dz. U. z 1989 r. Nr 29, poz. 155, z późn. zm.; tekst jedn. Dz. U. z 2000 r., Nr 26, poz. 319).
 Ustawa z dnia 23 grudnia 1994 r. o Najwyższej Izbie Kontroli (Dz. U. z 2001 r., Nr 85, poz. 937, z późn. zm.).
 Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. *Kodeks karny* (Dz. U. z 1999 r., Nr 88, poz. 553 z późn. zm.).
 Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. *Kodeks postępowania karnego* (Dz. U. z 1999 r., Nr 89, poz. z późn. zm.).
 Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. *Ordynacja podatkowa* (Dz. U. z 2005 r., Nr 8, poz. 60).

III. OPRACOWANIA

- Adamczewski W., *Prawo w konfesjonale*, w: *Sztuka spowiadania*, red. J. Augustyn, S., Cyran, Kraków: Wydawnictwo WAM 2010, 191–201.
 Adamczuk A., Manowska M., Prus P., Radwan M., Sieńko M., Stefańska E., *Kodeks postępowania cywilnego. Komentarz*, Warszawa: Wydawnictwo LexisNexis 2013.
 Arias J., *Sankcje w Kościele*, (kan. 1362), w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, edycja pol., red. P. Majer, Kraków: Wolters Kluwer Polska 2011, 983–1046.
 Borek D., *Przestępstwa przeciwko sakramentom w normach De Delictis Reservatis z 2010 roku*, *Prawo Kanoniczne*, 55 (2012) 4, 111–158.
 Ciccola G., Targoński T., *Poradnik spowiednika. Aspekty biblijno-teologiczne sakramentu pokuty. Cenzury, nieprawidłowości i przeszkody w Kodeksie Prawa Kanonicznego*, Kraków: OO. Franciszkanów „Bratni Zew” 2008.
 Gajda P. M., *Sankcje karne w Kościele w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II oraz późniejszych zmian i uzupełnień*, Tarnów: Biblos – Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej 2008.

- Gardocki L., *Prawo karne*, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2011.
- Góralski W., *Władza spowiednika w zakresie odpuszczania grzechów i kar według nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, *Prawo Kanoniczne* 27 (1984) 3–4, 77–87.
- Góralski W., *Wstęp do prawa wyznaniowego*, Płock: Płocki Instytut Wydawniczy 2003.
- Grzegorzczuk T., Tylman J., *Polskie postępowanie karne*, Warszawa: Wydawnictwo: LexisNexis 2005.
- Hemperek P., Góralski W., Przytuła F., Bakalarz J., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, T. 3: *Księga III. Nauczycielskie zadanie Kościoła. Księga IV. Uświęcające zadanie Kościoła*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1986.
- Huet S., *Sakrament pokuty w świetle teologii i psychologii*, cz. II, Warszawa: Wydawnictwo SS. Lo-retanek-Benedyktynki 1959.
- Jurzyk M., *Ochrona spowiedzi w postępowaniu dowodowym a prawa penitenta i duchownego*, *Radca Prawny* nr 2, 2004, 60–72.
- Laskowska A., *Dowody w postępowaniu cywilnym uzyskane w sposób sprzeczny z prawem*, *Państwo i Prawo* 12 (2003), 88–101.
- Marcol A., *Pokuta i sakrament pokuty*, Opole: Wydawnictwo Świętego Krzyża 1992.
- Myrcha M., *Prawo karne*, t. II: *Kara*, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1960.
- Myrcha M. A., *Problem grzechu w karnym ustawodawstwie kanonicznym*, *Prawo Kanoniczne* 29 (1986) 1–2, 43–80.
- Nowacki J., Tobor Z., *Wstęp do prawoznawstwa*, Warszawa: PWN 1994.
- Nykiel K., *Przyczyny i procedura wydalenia duchownych według norm i praktyki Kongregacji Nauki Wiary*, *Prawo Kanoniczne* 54 (2011) 3–4, 31–52.
- Pachnik K., *Odpowiedzialność karna duchownego przed sądem powszechnym*, *Prokurator* nr 3 (47), 2011, 52–59.
- Pastuszko M., *Posługa szafarza sakramentu pokuty i pojednania w szczególnych okolicznościach*, *Prawo Kanoniczne* 38 (1995) 1–2, 27–70.
- Pastuszko M., *Sakrament pokuty i pojednania*, Kielce: Wydawnictwo Jedność 1999.
- Pieron B., *Ochrona tajemnicy spowiedzi w prawie polskim*, *Kieleckie Studia Teologiczne* 11 (2012), 321–334.
- Plątek J.S., *Sprawowanie sakramentu pokuty i pojednania*, Częstochowa: Wydawnictwo Paulinianum 2001.
- Radwański Z., *Prawo cywilne – część ogólna*, wyd. 6, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2003.
- Rakoczy T., *Ochrona tajemnicy spowiedzi. Zakaz wyjawiania okoliczności uciążliwych dla penitenta*, *Annales Canonici* 7 (2011), 133–147.
- Rusinek M., *Tajemnica zawodowa i jej ochrona w polskim procesie karnym*, Warszawa: Wolters Kluwer Polska 2007.
- Suchecki Z., *Wydalenie duchownych na podstawie kanonicznego procesu karnego*, *Prawo Kanoniczne* 54 (2011) 3–4, 106–107.
- Suchecki Z., *Ochrona godności kapłańskiej w kościelnym prawie karnym*, w: *Kapłaństwo Posługi*, red. A. Skorupa, A. Słowikowska, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012.
- Syryjczyk J., *Pojęcie ekskomuniki w świetle zadań pastoralnych Kościoła w projekcie prawa karnego z 1973 r., oraz w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, *Prawo Kanoniczne* 32 (1989) 1–2, 127–156.
- Syryjczyk J., *Kanoniczne prawo karne*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2003.
- Syryjczyk J., *Zagadnienia kościelnego prawa karnego w świetle publikacji zawartych w kwartalniku Prawo Kanoniczne*, *Prawo Kanoniczne* 51(2008) 1–2, 75–112.
- Syryjczyk J., *Ochrona tajemnicy spowiedzi w świetle kanonicznego prawa karnego*, *Prawo Kanoniczne* 44 (2010) 1–2, 70–115.
- Tomkiewicz M., *Tajemnica spowiedzi i tajemnica duszpasterska w procesie karnym*, *Prokuratura i Prawo* 2 (2012), 50–61.
- Wenz W., Janusewicz M., *Zapewnienie poszanowania i ochrony prawnej tajemnicy sakramentalnej w polskim systemie prawa*, *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 16 (2008), nr 1, 161–184.

- Wielec M., *Zakaz dowodowy tajemnicy spowiedzi w postępowaniu karnym*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2012.
- Witek S., *Sakrament pojednania*, Poznań–Warszawa: Pallottinum 1979.
- Wróbel W., *Przestępstwa przeciwko ochronie informacji*, w: *Kodeks karny. Komentarz*. Tom 2: *Część Szczególna*, red. A. Zoll, Zakmyczne: Wydawnictwo: Wolters Kluwer SA 1998, 968–1065.
- Wróbel M., *Przestępstwo podsłuchiwania (nagrywania) spowiedzi oraz rozpowszechniania jej treści w środkach społecznego przekazu w świetle prawodawstwa Kościoła Katolickiego*, *Prawo Kanoniczne* 54 (2011) 3–4, 287–304.

THE DIGNITY OF THE SACRAMENT OF PENANCE AND ITS PROTECTION IN THE NORMS OF CANON LAW AND IN THE POLISH LEGAL SYSTEM

Summary

The issue was discussed primarily on the grounds of the legal acts and documents of the Magisterium and the legislation of the Republic of Poland. Additionally, there were presented theological and canonical views, as well as those referring to the doctrine of the Polish law.

At first, the theological and canonical aspect of the Sacrament of Penance was presented within the said issue. Then, there were discussed problems relating to the protection of the sanctity of the Sacrament of Penance on the basis of the canon law. With this respect, the essence of the mystery and secrecy of confession was explained in the beginning, then there were shown forms of its infringement. Furthermore, we presented crimes which might be committed in the administration and reception of the Sacrament of Penance and canonical sanctions resulting from such commission.

In the context of the presented issue, it was also essential to emphasize the protection of secrecy of confession in the Polish law, particularly on the grounds of the Polish procedural law, mainly with respect to the existing inadmissibility of evidence relating to information received under the seal of confession in the criminal, civil and administrative procedures. The paper also addressed the possibility of taking a legal responsibility before Church Court for violating the seal of confession in the Polish law.

Key words: the Sacrament of Penance, secrecy/seal of confession, protection of the secrecy of confession, violation of the seal of confession, inadmissibility of evidence relating to the secrecy of confession, crime, priest, penitent

KS. JERZY ADAMCZYK

Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu

STRUKTURA I PRACOWNICY DIECEZJALNEGO WYDZIAŁU KATECHETYCZNEGO

Słowa kluczowe: Diecezjalny Wydział Katechetyczny, organizacja katechizacji w diecezji, biskup diecezjalny, statut, pracownicy, służba diecezjalna na rzecz katechezy

1. Wstęp. 2. Referat Katechetyczny jako istotny element organizacyjny posługi katechetycznej w diecezji. 3. Struktura Diecezjalnego Wydziału Katechetycznego 4. Pracownicy Diecezjalnego Wydziału Katechetycznego. 5. Wnioski

1. WSTĘP

Redaktorzy *Dyrektorium ogólnego o katechizacji* podkreślają, iż wśród wszystkich posług i służb, przez które Kościół partykularny realizuje swoją misję ewangelizacyjną, szczególne miejsce zajmuje nauczanie katechetyczne. Aby jednak ta posługa w diecezji była owocna, musi obejmować nie tylko bezpośrednich katechetów, ale i innych pracowników, którzy wspierają działalność katechetyczną, realizując bardzo ważne zadania, takie jak: formacja katechetów, opracowanie materiałów, refleksja, organizacja i planowanie. Ci pracownicy, razem z katechetami, służą jednej diecezjalnej posłudze katechetycznej, chociaż nie wszyscy pełnią te same role i nie z tego samego tytułu¹. Wspomniani „inni pracownicy” różni od „bezpośrednich katechetów”, wspierający działalność katechetyczną w Kościele partykularnym, służą jednej diecezjalnej posłudze katechetycznej, chociaż nie pełnią tych samych ról i nie z tego samego tytułu, co katecheci urzędowi. Niewątpliwie autorzy *Dyrektorium ogólnego o katechizacji* mają tu na myśli przede wszystkim Diecezjalny Referat Katechetyczny i jego pracowników.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. daje możliwość powołania przy Konferencji Episkopatu urzędu katechetycznego, którego głównym zadaniem byłoby świadczenie pomocy poszczególnym diecezjom w sprawach katechezy². Choć Ko-

¹ Por. Congregazione per il Clero, *Direttorio Generale per la Catechesi* (15 agosto 1997), nr 219, Libreria Editrice Vaticana 1997, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium ogólne o katechizacji*, Poznań 1998, (odtąd: DOK).

² Kan. 775 § 3; por. DOK, nr 269. Taki urząd pod nazwą *Ufficio Catechistico Nazionale* istnieje

deks nie wspomina o referacie (wydziale) katechetycznym diecezji, mimo tego prawo partykularne i praktyka kościelna taki urząd przewidują i tego rodzaju instytucje od lat funkcjonują.

Powstaje zatem pytanie, czy wspomniany urząd kurialny jest nadal obowiązujący z prawa powszechnego? Jeśli tak, to jaka jest jego struktura oraz kim są i jakie kwalifikacje powinni mieć pracownicy *Officium Catechisticum*? Odpowiedź na postawione pytanie stanie się przedmiotem niniejszego przedłożenia.

2. REFERAT KATECHETYCZNY JAKO ISTOTNY ELEMENT ORGANIZACYJNY POSŁUGI KATECHETYCZNEJ W DIECEZJI

Wśród głównych obowiązków biskupich szczególne miejsce zajmuje głoszenie Ewangelii³. Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* Soboru Watykańskiego II nakazuje, aby biskupi w głoszeniu nauki chrześcijańskiej stosowali różne środki dostępne w dzisiejszych czasach, przede wszystkim przepowiadanie słowa i nauczanie katechizmu, one to bowiem zawsze zajmują naczelne miejsce⁴. *Christus Dominus* wyznacza biskupowi jako „pierwszemu katechezie” obowiązek nadzoru nad katechizacją, ponieważ, co jest jasne, nie może on być w każdej sali lekcyjnej czy grupie duszpasterskiej. Jednak to on ma zapewnić, aby nauka katolicka była przekazywana wszystkim grupom wiekowym w odpowiedni sposób⁵.

Troska o katechizację powinna prowadzić biskupa do podjęcia „najwyższego kierownictwa katechizacji” w Kościele partykularnym, co zakłada m.in.: zapewnienie w swoim Kościele rzeczywistego pierwszeństwa czynnej i skutecznej katechezie, która obejmie „ludzi, pomoce i urządzenia, a także konieczne fundusze”, troskę o katechezę poprzez bezpośrednią interwencję w przekazywanie Ewangelii wiernym i czuwanie nad autentycznością wyznania wiary oraz nad jakością tekstów i pomocy, które mają być wykorzystywane; najważniejszym zadaniem jest wzbudzać i podtrzymywać w diecezjach szczery zapal katechetyczny; chodzi o zapal wszczepiony w odpowiednie i skuteczne struktury, działając z głębokim przekonaniem, co do znaczenia katechezy w życiu chrześcijańskim diecezji; zatroszczyć się o właściwe przygotowanie katechetów do ich zadań, tak żeby dokładnie poznali naukę Kościoła oraz zasady psychologii i opanowali wiedzę pedagogiczną teoretycznie i praktycznie; ustalić w diecezji całościowy, szczegółowy i spójny program katechezy, który

przy Konferencji Episkopatu Włoch. Conferenza Episcopale Italiana, *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia*, (29 giugno 2014), *Presentazione*, Notiziario CEI 48 (2014), nr 4, 198–289, (odtąd: IGO).

³ DOK, nr 222.

⁴ Por. Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia Christus Dominus* (28 octobris 1965), nr 13c, *Acta Apostolicae Sedis* 58 (1966), 673–701, tekst polski: Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele Christus Dominus*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, 236–258.

⁵ Por. J. Tobin, *The diocesan Bishop a Catechist*, *Studia canonica* 18 (1984), nr 2, 384.

by odpowiadał na prawdziwe potrzeby wiernych i który byłby odpowiednio usytuowany w diecezjalnych planach duszpasterskich⁶.

Według kan. 775 § 1 biskup diecezjalny, respektując przepisy wydane przez Stolicę Apostolską, ma za zadanie wydawać normy dotyczące się katechezy i troszczyć się o dostarczenie odpowiednich pomocy katechetycznych, w razie potrzeby również przygotować katechizm, jak również popierać i koordynować poczynania katechetyczne⁷. Biskup diecezjalny ma nie tylko wydawać przepisy katechetyczne, ale ma obowiązek troszczyć się o to, by pilnie wypełniano przepisy kanonów, dotyczące nauczania katechetycznego, tak żeby wszystkim była przekazywana cała nauka chrześcijańska⁸.

Zgodnie z Adhortacją *Catechesi tradendae* najważniejszym zadaniem biskupa jest wzbudzać i podtrzymywać w diecezjach szczery zapał katechetyczny wszczepiony w odpowiednie i skuteczne struktury, obejmujące i wspomagające ludzi, zapewnić pomoce i urządzenia, a także konieczne fundusze⁹. Katechizacja w diecezji, aby była „dobrze postawiona”¹⁰, wymaga właściwej organizacji, która opiera się w pierwszym rzędzie na odpowiednich strukturach. Głównym celem tych struktur jest popieranie działalności katechetycznej i współpraca z innymi poczynaniami i dziełami apostołskimi w diecezji¹¹.

Istotnym elementem i podstawową strukturą w organizacji nauczania katechetycznego w diecezji jest Referat Katechetyczny (*Officium catechisticum*), który jest „narzędziem, którym posługuje się biskup – głowa wspólnoty i wykładowca nauki – dla kierowania całą działalnością katechetyczną w diecezji”¹². Referat Katechetyczny został ustanowiony we wszystkich diecezjach dekretem *Provido sane consilio* św. Kongregacji Soboru 12 stycznia 1935¹³.

Według dekretu *Provido sane consilio* urząd ten ma czuwać: aby w parafiach, uczelniach i w kolegiach uczyły osoby odpowiednie, dokładnie wykładające doktrynę chrześcijańską według tradycyjnej (ustalonej) metody Kościoła; aby w usta-

⁶ Por. DOK, nr 223; zob. kan. 773, 774 § 1.

⁷ Por. kan. 777 § 1; zob. Congregatio pro Episcopis, Congregatio pro Gentium Evangelizatione, *Instructio De Synodis diocesanis agendis* (19 marti 1997), I, nr 3, *Acta Apostolicae Sedis* 89 (1997), 706–721. *Additamentum ad instructionem de synodis dioecesanis agendis. Pastoralia munia quae Codex Iuris Canonici concedit legum ferendarum potestati Episcopi dioecesanis*, *Acta Apostolicae Sedis* 89 (1997), 722–727.

⁸ Por. kan. 386 § 1.

⁹ Ioannes Paulus P.P. II, *Adhortatio Apostolica, Catechesi tradendae* (16 octobris 1979), nr 63, *Acta Apostolicae Sedis* 71 (1979), 1277–1340, tekst polski: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. W. Kubik, cz. II, Warszawa 1985, 146–217, (odtąd: CT).

¹⁰ CT, nr 63.

¹¹ Por. *Directorium Catechisticum Generale* (11 aprilis 1971), nr 125, Libreria Editrice Vaticana 1971, tekst polski: *Ogólna Instrukcja Katechetyczna*, Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie 63 (1973), nr 2, 37–112, (odtąd: DCG).

¹² DOK, nr 265; por. DCG, nr 126.

¹³ Sacra Congregatio Concilii, *Decretum Provido sane consilio* (12 ianuarii 1935), *Acta Apostolicae Sedis* 27 (1935), 151, (odtąd: PS); por. DOK, nr 265, przypis 1; por. DCG, nr 126; zob. G. Adler, G. Voegelien, *Un siècle de catéchèse en France 1893–1980. Histoire déplacements – enjeux*, Paris 1981, 120.

lonych okresach odbywały się kongresy katechetyczne i inne spotkania odnoszące się do wychowania religijnego, mające na celu dyskusję i studia odnośnie do metod najlepiej odpowiadających katechizacji, o których mówi się w dekrete tej Świętej Kongregacji z 12 kwietnia 1924 r.; aby corocznie odbywały się specjalne kursy religii przygotowujące uczących doktryny chrześcijańskiej w szkołach parafialnych i w publicznych, aby wykonywali swoje zadania z większą erudycją i doskonałością¹⁴.

Zgodnie z *Directorium Catechisticum Generale* „Referat Katechetyczny diecezjalny winien obejmować zespół osób, posiadających właściwą kompetencję. Zakres i różnorodność problemów, nad którymi trzeba się zastanawiać, domaga się rozłożenia odpowiedzialności na wiele osób naprawdę biegłych. Referat diecezjalny winien również popierać i kierować pracą tych organizacji (jak np.: parafialny ośrodek katechetyczny, bractwo nauki chrześcijańskiej, itd.), które są jakby podstawowymi komórkami działalności katechetycznej. Referat Katechetyczny Kurii Diecezjalnej jest narzędziem, którym posługuje się biskup – głowa wspólnoty i wykładowca nauki – do kierowania całą działalnością katechetyczną w diecezji”¹⁵.

Z kolegi *Direttorio Generale per la Catechesi* odnośnie do zadań omawianego Referatu postanawia: „Do najważniejszych zadań diecezjalnego Referatu Katechetycznego należy:

- a. Analiza sytuacji diecezjalnej odnośnie do wychowania wiary. W tej analizie należałoby sprecyzować, między innymi, realne potrzeby diecezji w stosunku do praktyki katechetycznej.
- b. Opracowanie programu działania, który wskaże jasne cele, zaproponuje kierunki i ukaże konkretne działania.
- c. Pomoc katechetom i ich formowanie. W tym celu należy założyć ośrodki, które uważa się za bardziej odpowiednie.
- d. Opracowanie lub przynajmniej wskazanie parafiom i katechetom narzędzi koniecznych do ich pracy katechetycznej: katechizmy, dyrektoria, programy dla różnych grup wiekowych, przewodniki dla katechetów, materiały dla katechizowanych, środki audiowizualne...
- e. Rozwijanie i popieranie instytucji ściśle katechetycznych w diecezji (katechumenat chrzcielny, katecheza parafialna, grupa odpowiedzialnych za katechezę), które są jakby «podstawowymi komórkami» działalności katechetycznej.
- f. Troska przede wszystkim o polepszenie zasobów osobowych i materialnych na poziomie diecezjalnym, parafialnym, jak również dekanalnym.
- g. Współpraca z Referatem ds. liturgii, z uwzględnieniem jej istotnego znaczenia dla katechezy, a w szczególności dla katechezy wtajemniczająco-katechumenalnej”¹⁶.

¹⁴ PS, pars III, 1, a–c.

¹⁵ DCG, nr 126. J. Tobin zauważa, że *Directorium Catechisticum Generale* rozszerzyło kompetencje Diecezjalnego Wydziału Katechetycznego na współpracę z innymi przedsięwzięciami i dziełami apostołskimi, dzięki czemu katecheza nie byłaby odizolowanym resortem (posługą), ale byłaby rozumiana i wykonywana w ramach (w kontekście) całościowo pojmowanego duszpasterstwa. Por. DCG, nr 115, 125; J. Tobin, art.cyt., 408.

¹⁶ DOK, nr 266.

Mimo że aktualny Kodeks milczy na temat Diecezjalnego Wydziału Katechetycznego, to trzeba z naciskiem stwierdzić, że jest to urząd obowiązkowy. *Direttorio Generale per la Catechesi* przypomina *expressis verbis*, że „każda diecezja musi posiadać własny Referat katechetyczny”¹⁷. Autorzy powołują się na *Ogólną instrukcję katechetyczną* z 1971 r., gdzie wyraźnie podkreśla się obowiązek istnienia wspomnianego urzędu¹⁸. KPK mówi jedynie pośrednio o Diecezjalnym Wydziale Katechetycznym w kan. 775 § 1, gdzie prawodawca nakazuje biskupowi zachowywanie przepisów wydanych przez Stolicę Apostolską odnośnie do katechezy¹⁹.

3. STRUKTURA DIECEZJALNEGO WYDZIAŁU KATECHETYCZNEGO

Aby biskup, głowa wspólnoty i wykładowca nauki, mógł skutecznie kierować całą działalnością katechetyczną w diecezji, potrzeba aby nauczanie katechetyczne było właściwie zorganizowane. Zasadniczym narzędziem, którym posługuje się biskup, a zarazem istotnym elementem organizacji katechezy jest Referat Katechetyczny (*Officium catechisticum*)²⁰. Aby jednak wspomniana agenda kurii diecezjalnej mogła wypełnić swoje zadania potrzebuje odpowiedniej struktury, czyli wewnętrznej organizacji. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r., milczy na temat samego Wydziału Katechetycznego, jak i jego struktury, natomiast oba dyrektoria katechetyczne tylko pośrednio wskazują na ustrój tego urzędu, co suponuje, że owa struktura znajduje się w gestii biskupa diecezjalnego, któremu pozostawia się duże możliwości kreacyjne w tym względzie w zależności od potrzeb i rozmiaru diecezji, miejscowych warunków i zwyczajów lokalnych²¹.

Ogólna instrukcja katechetyczna stwierdza, że zadaniem Referatu Katechetycznego jest kierowanie całą działalnością katechetyczną. Przywołany dokument implikuje określoną organizację wewnętrzną Referatu, gdy mówi: „tego rodzaju Referat diecezjalny winien obejmować zespół osób, posiadających właściwą kompetencję. Zakres i różnorodność problemów, nad którymi trzeba się zastanawiać,

¹⁷ Nr 267. Warto zauważyć, że dekret *Provido sane Consilio* postanawiał, że wydział katechetyczny ma być powołany w diecezji „jeśli to możliwe” (*si fieri poterit*), (*Acta Apostolicae Sedis* 27 (1935), 151), gdy oba dyrektoria katechetyczne domagają się tej instytucji kategorycznie i bezwarunkowo. DCG, nr 126, DOK, nr 267; por. P. Urso, *Il ministero della parola divina: predicazione e catechesi* (cann. 756–780), w: *La funzione di insegnare della Chiesa, Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico* (red.), Milano 1994, 44–45.

¹⁸ DCG, nr 126.

¹⁹ DOK przypis do nr 265.

²⁰ „Biskup powinien także zatroszczyć się o to, by wyposażyć diecezję w odpowiednie narzędzia służące katechizacji – na pierwszym miejscu, o właściwą liczbę katechetów wspieranych przez skuteczną strukturę diecezjalną”. Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), nr 128, Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja ds. Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”*, Kielce 2005, (odtąd: AS).

²¹ Także krajowe dyrektoria katechetyczne Konferencji Biskupów mogą zawierać zarys organizacji wewnętrznej Referatu diecezjalnego, co nie krępuje biskupa w swobodnym tworzeniu struktury swojego Wydziału Katechetycznego.

domaga się rozłożenia odpowiedzialności na wiele osób naprawdę biegłych”²². Wskazuje się tutaj urzędy („zespół osób, posiadających właściwą kompetencję”) oraz na sektory nauczania katechetycznego, które mogą być w przypadku dużej diecezji nawet mniejszymi jednostkami organizacyjnymi *Officium catechisticum* („Zakres i różnorodność problemów, nad którymi trzeba się zastanawiać, domaga się rozłożenia odpowiedzialności na wiele osób naprawdę biegłych”)²³. Powołując się na *Directorium Catechisticum Generale*, aktualne *Dyrektorium ogólne o katechizacji* identycznie wskazuje pośrednio na strukturę Diecezjalnego Wydziału Katechetycznego²⁴.

W sposób pośredni o strukturze Referatu Katechetycznego kurii biskupiej mówi *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, gdy wspomina o działaniu Referatu Katechetycznego zgodnie ze statutem nadanym przez biskupa diecezjalnego²⁵. Statuty w sensie właściwym są to zarządzenia wydawane zgodnie z prawem w zespołach osób lub rzeczy, które określają ich cel, konstytucję, zarząd i sposoby działania²⁶.

Podobnie implikuje strukturę *Officium catechisticum* dyrektorium *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia*, gdy mówi o „odpowiedzialnych i współpracownikach urzędu katechetycznego”²⁷. Biskupi włoscy określają także bliżej strukturę omawianego referatu kurialnego, gdy piszą, że różne i delikatne funkcje, jakie Referat Katechetyczny ma wypełniać, wymagają zespołu osób „rzeczywiście biegłych” w materii katechetycznej, którymi kieruje dyrektor – prezbiter, zakonnik, zakonnica, świecki – mianowany przez biskupa, któremu należy zapewnić możliwość odpowiedniej formacji stałej, a nie okazjonalnej, oraz zobowiązać do podtrzymywania kontaktów z regionalną instytucją koordynacji katechizacji (regionalny urząd katechetyczny, regionalna służba na rzecz katechezy, komisja ewangelizacji i katechezy, rada regionalna) i Narodowym Biurem Katechetycznym²⁸.

Przywołany dokument wspomina także o trzech sektorach, będących mniejszymi jednostkami organizacyjnymi Referatu Katechetycznego (mających swoje odpowiedniki na poziomie narodowym w Narodowym Biurze Katechetycznym), jakimi są: apostołat biblijny, katechumenat, czy katecheza osób niepełnosprawnych. Owyymi sektorami kierują osoby kompetentne, mianowane przez biskupa diecezjalnego, które winny współpracować z dyrektorem Referatu²⁹.

Jak już wyżej nadmieniono, milczenie obecnego Kodeksu, czy też jedynie pośrednie wypowiedzi obu dyrektoratów katechetycznych na temat ustroju Diecezjal-

²² DCG, nr 126.

²³ Np. *Dyrektorium Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia* mówi o „sektorze Apostolatu Biblijnego każdego Diecezjalnego Wydziału Katechetycznego”. Tamże, nr 17.

²⁴ DOK, nr 267.

²⁵ Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła Katolickiego w Polsce*, nr 137, Warszawa 2001, (odtąd: DKKK).

²⁶ Por. kan. 94 § 1.

²⁷ IGO, nr 6.

²⁸ Tamże, nr 88; por. nr 89.

²⁹ Tamże, nr 88.

nego Wydziału Katechetycznego suponują, że ustalenie struktury tego urzędu leży w gestii biskupa diecezjalnego, któremu pozostawia się duże możliwości kreacyjne w tym względzie w zależności od potrzeb i miejscowych warunków.

Według I Synodu Diecezji Łomżyńskiej Biskup Łomżyński powołuje przewodniczącego Wydziału Katechetycznego, przewodniczącego rady wydziału, dyrektorów sekcji nauczania katechetycznego i wychowania katolickiego, diecezjalnego wizytatora katechetycznego, kurialnych i rejonowych wizytatorów nauczania religii³⁰, natomiast Synod Diecezji Toruńskiej wspomina o dyrektorsze Wydziału Katechetycznego Kurii Diecezjalnej³¹, czy o pracownikach Wydziału Katechetycznego Kurii Diecezjalnej³². Prawodawca ustala, że w ramach Wydziału Katechetycznego działają referaty: do spraw katechizacji szkolnej, do spraw katechizacji dorosłych, do spraw katechumenatu³³.

Synod Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej zaznacza, że nad całością pracy katechetycznej w diecezji czuwa Biskup Diecezjalny poprzez Wydział Nauki Chrześcijańskiej. Pracą Wydziału kieruje przewodniczący, który z urzędu należy do Rady Kapłańskiej Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej, ma do pomocy wizytatorów diecezjalnych. W skład wydziału wchodzi wizytatorzy diecezjalni powołani przez biskupa³⁴.

I Synod Diecezji Sosnowieckiej stwierdza, że „w skład sosnowieckiej kurii diecezjalnej wchodzi następujące wydziały i komisje [...] wydział katechetyczny”, którym kieruje dyrektor³⁵. Wydział Katechetyczny Kurii ma regulamin³⁶. Do Wydziału Katechetycznego należą wizytatorzy diecezjalni ustanawiani przez biskupa diecezjalnego³⁷.

Ze strukturą Referatów Katechetycznych kurii biskupich można zapoznać się także ze stron internetowych poszczególnych diecezji. Na przykład we włoskiej diecezji Concordia Pordenone w metropolii Wenecji, w regionie kościelnym Triveneto omawiany referat obejmuje: dyrektora, osoby odpowiedzialne za obszary i związane z nimi grupy robocze, sekretariat, radę wydziału. Tenże Referat zawiera następujące sekcje: katechezy dorosłych, katechezy wtajemniczenia chrześcijańskiego, katechezy niepełnosprawnych, formacji katechetów, apostołatu biblijnego³⁸.

Z kolei Diecezjalny Wydział Katechetyczny w archidiecezji Amalfi – Cava de' Tirreni w metropolii Salerno-Campagna-Acerno, w regionie kościelnym Kampania,

³⁰ I Synod Diecezji Łomżyńskiej, Łomża 2005, st. 538, 181.

³¹ Uchwały Pierwszego Synodu Diecezji Toruńskiej. Prawo partykularne Kościoła Toruńskiego, Toruń 2011, Statut Diecezjalnej Rady Duszpasterskiej, nr 4 § 3, 175.

³² Tamże, nr 6 § 2, 177.

³³ Tamże, Regulamin Kurii Diecezjalnej, nr 29 § 3, 214.

³⁴ Pierwszy Synod Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej 1996–2001, Zamość 2001, st. 127, 102; por. tamże, Statut Rady Kapłańskiej, nr 3 a., 162.

³⁵ I Synod Diecezji Sosnowieckiej. Prawo partykularne Kościoła Sosnowieckiego, Sosnowiec 2005, st. 14 § 1, 15, 43; por. st. 310, 98. Dyrektor wchodzi w skład Diecezjalnej Rady Katechetycznej. Tamże, st. 345 § 3, 105. Dyrektor wchodzi także w skład Rady Kapłańskiej. Tamże, Regulamin wyborów do Rady Kapłańskiej diecezji sosnowieckiej, nr 21, 132; Statut Rady Kapłańskiej diecezji sosnowieckiej, nr 17, 134. Tamże, st. 345 § 3, 105.

³⁶ Tamże, st. 14 § 2, 43.

³⁷ Tamże st. 344, 105.

³⁸ www.diocesi.concordia.pordenone.it (dostęp: 10.10.2015).

składa się z następujących organów: dyrektora, sekretariatu, Komisji Diecezjalnej (razem z Referentami parafialnymi oraz Ruchów i Stowarzyszeń kościelnych)³⁹.

Natomiast diecezja San Marco Argentano-Scalea, będąca sufraganią archidiecezji Cosenza-Bisignano w regionie kościelnym Calabria, prowadzi Diecezjalny Wydział Katechetyczny o następującej strukturze: dyrektor, komisja diecezjalna ds. katechezy (zespół diecezjalny) z poszczególnymi sektorami (niepełnosprawni, wtajemniczenie chrześcijańskie i katechumenat, katecheza młodzieży, dorosłych i rodzin), poszczególne komisje, także tymczasowe, do określonych potrzeb (np. katechezy dzieci w wieku 6 lat), koordynatorzy katechetyczni *unità pastorali* i pracownicy sekretariatu⁴⁰. Z powyższego, egzemplarycznego przeglądu struktur Diecezjalnych Referatów Katechetycznych widać pewną różnorodność w kształtowaniu ustroju tych organów kurii diecezjalnej, o którym ostatecznie decyduje biskup diecezjalny.

4. PRACOWNICY DIECEZJALNEGO WYDZIAŁU KATECHETYCZNEGO

Jan Paweł II w Adhortacji *Catechesi tradendae* zwraca się do biskupów, aby „sprawowali najwyższe kierownictwo katechizacji w swoich diecezjach, dobierając sobie oczywiście doświadczonych i godnych zaufania współpracowników”⁴¹, gdyż „każda działalność duszpasterska, która nie opiera się w swojej realizacji na osobach rzeczywiście uformowanych i przygotowanych, naraża na niebezpieczeństwo swoją jakość. Narzędzia pracy nie mogą być naprawdę skuteczne, jeśli nie będą używane przez dobrze uformowanych katechetów”⁴². Aby Diecezjalny Wydział Katechetyczny mógł wypełniać postawione przed nim zadania musi obejmować mających odpowiednie kwalifikacje pracowników.

Dyrektorium ogólne o katechizacji stwierdza, że aby wypełnić swoje zadania: „Referat katechetyczny powinien obejmować zespół osób posiadających odpowiednie kompetencje. Zakres i różnorodność problemów, nad którymi trzeba się zastanowić, domaga się rozłożenia odpowiedzialności na wiele osób naprawdę biegłych”⁴³. *Dyrektorium Incontriamo Gesù. Orientamenti per l'annuncio e la catechesi in Italia*, mówi o „odpowiedzialnych i współpracownikach urzędu katechetycznego”⁴⁴, a także o tym, że różne i delikatne funkcje, jakie Referat Kateche-

³⁹ www.diocesiamalficava.it (dostęp: 10. 10. 2015).

⁴⁰ www.diocesisanmarcoscalea.it (dostęp: 10.10.2015). We Włoszech istnieją tzw. *unità pastorale*, czyli kompleks parafii sąsiadujących ze sobą i wykazujących podobieństwo do siebie, jeśli chodzi o terytorium (np. w górach, w wielkim mieście, na peryferiach dużych miast) i warunki życia mieszkańców (np. kompleks wsi czy małych miasteczek, które są silnie związane z większym miastem). *Unità pastorale* (coś w rodzaju „super parafii”) jest kierowana przez proboszcza moderatora i włączona do dekanatu.

⁴¹ CT, nr 63.

⁴² DOK, nr nr 234.

⁴³ DOK, nr 267; por. DCG, nr 126.

⁴⁴ IGO, nr 6.

tyczny ma wypełniać, wymagają zespołu osób „rzeczywiście biegłych” w materii katechetycznej⁴⁵.

Gdy chodzi o pracowników Referatu Katechetycznego, to mogą być nimi: kapłani, zakonnicy i świeccy. *Dyrektorium ogólne o katechizacji* stanowi, że „trzeba, aby do tej służby diecezjalnej byli zwykle włączani kapłani, zakonnicy i świeccy”⁴⁶. Według *Dyrektorium Incontriamo Gesù. Orientamenti per l’annuncio e la catechesi in Italia* dyrektorem Diecezjalnego Wydziału Katechetycznego może być prezbiter, zakonnik, zakonnica, świecki – mianowany przez biskupa diecezjalnego, któremu należy zapewnić możliwość odpowiedniej formacji stałej⁴⁷.

Diecezjalny Referat Katechetyczny jest „narzędziem, którym posługuje się biskup – głowa wspólnoty i wykładowca nauki – do kierowania całą działalnością katechetyczną w diecezji”⁴⁸. Wymieniony Referat jest organem kurii diecezjalnej, świadczącej biskupowi pomoc w zarządzaniu całą diecezją, zwłaszcza w kierowaniu działalnością pasterską, w administrowaniu diecezją i wykonywaniu władzy sądowniczej⁴⁹, kuria „jest bowiem tą strukturą, którą biskup się posługuje, by wyrazić swą miłość pasterską w jej różnych przejawach”⁵⁰. Pracownicy Referatu muszą więc mieć kwalifikacje, jakich wymaga się od wszystkich zatrudnionych w kurii.

Do biskupa diecezjalnego należy swobodne powierzanie wszystkich urzędów w kurii diecezjalnej⁵¹. Prawodawca domaga się, aby biskup powierzał urzędy w kurii osobom, które odznaczają się odpowiednimi kompetencjami w danej dziedzinie (w naszym wypadku w dziedzinie katechetyki), gorliwością duszpasterską i nieskazitelną życiową chrześcijańską⁵². Poprzez analogię do przymiotów kandydatów do święceń trzeba dodać, że pracownicy kurii winni – według roztropnej oceny biskupa mieć wymaganą wiedzę, cieszyć się dobrą opinią, mieć nienaganne obyczaje, wypróbowane cnoty⁵³.

Jest bardzo ważne, aby pracujący w kurii wykazywali się właściwymi przymiotami ludzkimi, gdyż posługa w kurii bez odpowiedniej formacji ludzkiej byłaby pozbawiona swego niezbędnego fundamentu⁵⁴. Pracownicy Referatu Katechetycznego mają szczególnie nieustanny kontakt z różnymi, konkretnymi osobami i to w róż-

⁴⁵ Tamże, nr , nr 88.

⁴⁶ DOK, nr 267.

⁴⁷ IGO, nr 88; por. nr 89.

⁴⁸ DOK, nr 265.

⁴⁹ Por. kan. 469; por. J. Krukowski, *Zasady organizacji i funkcjonowania kurii diecezjalnej*, w: *Struktura i zadania kurii diecezjalnej*, red. J. Krukowski, K. Warchałowski, Warszawa 2003, 12–13.

⁵⁰ AS, nr 177.

⁵¹ Por. kan. 157 i 470. Może być to nominacja na czas nieokreślony lub określony, z możliwością przedłużenia na następną kadencję, w zależności od uznania biskupa diecezjalnego.

⁵² Biskup powinien „na różne stanowiska w Kurii dobrać osoby posiadające szczególną biegłość w zakresie załatwienia spraw, odznaczające się pobożnością i pasterską gorliwością. Sacra Congregatio pro Episcopis, *Directorium Ecclesiae imago* de pastoralis ministerio Episcoporum (22 februarii 1973), nr 200, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 4, Bologna 1997 nr 1945–2328, tekst polski: *Posoborowe prawodawstwo kościelne*, red. E. Szafranski, t. 6, z. 1, nr 10370–11035.

⁵³ Por. kan. 1029.

⁵⁴ Por. Ioannes Paulus PP. II, *Adhortatio Apostolica Postsynodalis: Pastores dabo vobis* (25 marti 1992), nr 43, *Acta Apostolicae Sedis* 84 (1992), 657–804, tekst polski: Wrocław 1995, (odtąd: PDV).

nym wieku, stąd ich ludzkie przymioty i ukształtowanie są bardzo ważne. Właśnie po to, żeby ich posługa była po ludzku jak najbardziej wiarygodna i łatwa do przyjęcia, zatrudnieni w kurii winni kształtować swą ludzką osobowość w taki sposób, by stawać się dla innych pomostem, a nie przeszkodą w ich spotkaniu z Jezusem Chrystusem. Konieczne jest, by umieli odgadywać trudności i problemy, ułatwiać spotkanie i dialog, zdobywać zaufanie i nawiązywać współpracę, wyrażać spokojne i zrównoważone sądy. Powinni rozwijać w sobie zespół ludzkich cech, bez których nie można kształtować osobowości zrównoważonych, silnych i wolnych, zdolnych dźwigać ciężary duszpasterskiej odpowiedzialności. Potrzebne więc jest umiłowanie prawdy, prawości i rzetelności, szacunek wobec każdej osoby, poczucie sprawiedliwości, wierność danemu słowu, konsekwentne postępowanie, zrównoważony sąd i zachowanie. Pracownik kurii nie może być arogancki ani kłótlivy, lecz uprzejmy, gościnny, szczery w słowach i w intencjach, roztropny i dyskretny, wielkoduszny i gotowy do służby⁵⁵.

Należy podkreślić, że zatrudnieni w kurii, w tym w Referacie Katechetycznym, winni mieć przymioty nie mniejsze niż kandydat na proboszcza, tzn. wyróżniać się zdrową nauką i dobrymi obyczajami, lecz również gorliwością apostołską oraz innymi cnotami wymaganymi do należytego wykonywania swojej posługi, komunikatywnością oraz uzdolnieniami organizacyjnymi i w dziedzinie zarządzania⁵⁶.

Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów stanowi, że pracownicy kurii diecezjalnej mają się charakteryzować odpowiednimi kompetencjami w danej dziedzinie, w wypadku Referatu Katechetycznego – w dziedzinie katechetyki i teologii⁵⁷. Natomiast *Direttorio Generale per la Catechesi* przypomina, że aby wypełnić swoje zadania, Referat Katechetyczny powinien obejmować zespół osób o odpowiednich kompetencjach. Zakres i różnorodność problemów, nad którymi trzeba się zastanowić, domaga się rozłożenia odpowiedzialności na wiele osób naprawdę biegłych⁵⁸. Chodzi niewątpliwie o biegłych w dziedzinie katechetyki i teologii. *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów* domaga się, aby biskup przed mianowaniem urzędników kurii „najpierw upewnił się co do ich przygotowania teologicznego”⁵⁹. Wydaje się, że pracownicy Diecezjalnego Wydziału Katechetycznego powinni mieć także przygotowanie z dziedziny prawa państwowego, a zwłaszcza oświatowego. Pożądane byłoby zatrudnienie czy przynajmniej współpraca z radcą prawnym.

Direttorio Generale per la Catechesi wspomina o ośrodkach dla specjalistów w dziedzinie katechezy. Z pewnością specjalistami w dziedzinie katechezy mają być posługujący w Diecezjalnym Wydziale Katechetycznym. Winni oni, w pierwszym rzędzie dyrektor, zdobyć formację katechetyczną na wyższym poziomie. Ów wyższy poziom to przede wszystkim studia uniwersyteckie na wydziale teologii w dziedzinie katechetyki, jak i wyższe instytuty duszpasterstwa katechetycznego, przy-

⁵⁵ Por. PDV, nr 43.

⁵⁶ Por. AS, nr 213; por. kan. 521 § 2.

⁵⁷ AS, nr 177.

⁵⁸ Por. DOK, nr 267; por. DCG, nr 126. DCG przypomina, że mają być to „osoby posiadające szczególną biegłość w zakresie załatwiania spraw”, tamże, nr 200.

⁵⁹ AS, nr 177.

gotowujące osoby odpowiednie do kierowania działalnością katechetyczną w skali diecezjalnej. Te wyższe instytuty mogą mieć zasięg krajowy, lub nawet międzynarodowy. Powinny być zorganizowane na wzór uniwersytetów, jeżeli chodzi o strukturę studiów, czas trwania wykładów oraz warunki przyjęcia⁶⁰.

Ważny i skądinąd oczywisty jest zapis *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów*, według którego „biskup powinien unikać powierzania urzędów lub zadań osobom nie mającym odpowiedniego przygotowania: trzeba aby najpierw upewnić się co do ich przygotowania teologicznego, duszpasterskiego i kompetencji w danej dziedzinie, a dopiero potem stopniowo wprowadzał je w poszczególne zakresy pracy o charakterze specjalistycznym”⁶¹.

Należy zauważyć, że podobnie jak wszyscy, którzy obejmują stanowiska w kurii, tak również obejmujący urzędy w Diecezjalnym Wydziale Katechetycznym powinni złożyć przyrzeczenie, że będą wiernie wypełniać zadanie, w sposób określony prawem lub przez biskupa oraz zachować tajemnicę w zakresie i w sposób oznaczony prawem lub przez biskupa⁶².

Gdy chodzi o nominacje urzędników Referatu Katechetycznego, to „do biskupa diecezjalnego należy swobodne powierzanie urzędów w kurii diecezjalnej”⁶³, w myśl kan. 157 („jeśli prawo czegoś innego wprost nie postanawia, do biskupa diecezjalnego należy swobodne powierzanie urzędów kościelnych we własnym Kościele partykularnym”) i kan. 470 („nominacja tych, którzy sprawują urzędy w kurii diecezjalnej, należy do biskupa diecezjalnego”). Skoro biskup diecezjalny swobodnie powierza urzędy w kurii diecezjalnej, to może z słusznej przyczyny usunąć określonego pracownika Referatu Katechetycznego.

5. WNIOSKI

Z przeprowadzonych rozważań i analiz należy wyciągnąć następujące wnioski:

1. Istotnym elementem i podstawową strukturą w organizacji nauczania katechetycznego w diecezji jest Referat Katechetyczny, który jest obowiązkowym organem kurii diecezjalnej.

2. Diecezjalny Wydział Katechetyczny, który jest zasadniczym narzędziem, którym posługuje się biskup w kierowaniu katechizacją, a zarazem istotnym elementem organizacji katechezy, winien mieć określony ustrój.

3. Struktura prawna Referatu Katechetycznego kurii biskupiej jest kształtowana w sposób swobodny przez biskupa diecezjalnego, w zależności od potrzeb i lokalnych zwyczajów.

4. Mimo że struktura prawna Diecezjalnego Wydziału Katechetycznego jest ustanawiana swobodnie przez biskupa diecezjalnego, to obowiązkowym elementem

⁶⁰ Por. DOK, nr 251; por. DCG, nr 109.

⁶¹ AS, nr 177.

⁶² Por. kan. 471.

⁶³ AS, nr 177.

organizacji wewnętrznej Wydziału powinien być urząd: dyrektora, wizytatorów diecezjalnych oraz sekretariatu.

5. Struktura Referatu Katechetycznego powinna być ustalona w prawie synodalnym czy pozasynodalnym.

6. Referat Katechetyczny powinien mieć swój statut nadany przez biskupa diecezjalnego lub być uwzględniony w statucie kurii diecezjalnej, wskazany byłby także jego regulamin.

7. Pracownicy Referatu Katechetycznego powinni mieć odpowiednie przymioty i kwalifikacje: właściwą formację ludzką, teologiczną, katechetyczną i pedagogiczną, a także prawną.

BIBLIOGRAFIA

1. ŹRÓDŁA

- Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de pastorali Episcoporum munere in Ecclesia „Christus Dominus”* (28 octobris 1965), Acta Apostolicae Sedis 58 (1966), 673–701, tekst polski: Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele „Christus Dominus”*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje. Tekst polski. Nowe tłumaczenie*, Poznań: Pallottinum 2002, 236–258.
- Conferenza Episcopale Italiana, *Incontriamo Gesù. Orientamenti per l’annuncio e la catechesi in Italia*, (29 giugno 2014), Notiziario CEI 48 (2014), nr 4, 198–289.
- Congregatio pro Episcopis, *Direttorio per il ministero pastorale dei vescovi* (22 febbraio 2004), Città del Vaticano 2004, tekst polski: Kongregacja do spraw Biskupów, *Dyrektorium o pasterskiej posłudze biskupów „Apostolorum Successores”* (22 lutego 2004), Kielce 2005.
- Congregatio pro Episcopis, Congregatio pro Gentium Evangelizatione, *Instructio „De Synodis diocesis agendis”* (19 marti 1997), Acta Apostolicae Sedis 89 (1997), 706–721. *Additamentum ad instructionem de synodis dioecesis agendis. Pastoralia munia quae Codex Iuris Canonici concedit legum ferendarum potestati Episcopi dioecesis*, Acta Apostolicae Sedis 89 (1997), 722–727.
- Congregazione per il Clero, *Direttorio Generale per la Catechesi* (15 agosto 1997), Libreria Editrice Vaticana 1997, tekst polski: Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Dyrektorium Ogólne o Katechizacji* (15 sierpnia 1997), Poznań: Pallottinum 1998.
- Directorium Catechisticum Generale* (11 aprilis 1971), Libreria Editrice Vaticana 1971, tekst polski: *Ogólna Instrukcja Katechetyczna*, Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie 63 (1973), nr 2, 37–112.
- I Synod Diecezji Łomżyńskiej*, Łomża 2005.
- I Synod Diecezji Sosnowieckiej. Prawo partykularne Kościoła Sosnowieckiego*, Sosnowiec 2005.
- Ioannes Paulus P.P. II, *Adhortatio Apostolica Catechesi tradendae* (16 octobris 1979), Acta Apostolicae Sedis 71 (1979), 1277–1340, tekst polski: *Katecheza po Soborze Watykańskim II w świetle dokumentów Kościoła*, red. W. Kubik, cz. II, Warszawa 1985, 146–217.
- Ioannes Paulus P.P. II, *Adhortatio Apostolica Postsynodalis Pastores dabo vobis* (25 marti 1992), Acta Apostolicae Sedis 84 (1992), 657–804, tekst polski: Wrocław 1995.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Dyrektorium katechetyczne Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2001.
- Pierwszy Synod Diecezji Zamojsko-Lubaczowskiej 1996–2001*, Zamość 2001.
- Sacra Congregatio Concilii, *Decretum „Provido sane consilio”* (12 ianuarii 1935), Acta Apostolicae Sedis 27 (1935), 145–154.

Sacra Congregatio pro Episcopis, *Directorium „Ecclesiae imago” de pastoralis ministerio Episcoporum* (22 februarii 1973), nr 200, w: *Enchiridion Vaticanum*, t. 4, Bologna 1997 nr 1945–2328, tekst polski: E. Szafranski, *Posobowe Prawodawstwo Kościelne*, t. 6, z. 1, nr 10370–11035, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej 1975.

Uchwały Pierwszego Synodu Diecezji Toruńskiej. Prawo partykularne Kościoła Toruńskiego, Toruń 2011.

2. LITERATURA

Adler G., Vogeleisen G., *Un siècle de catéchèse en France 1893–1980. Historie déplacements – enjeux*, Paris: Beauchesne 1981.

Krukowski J., *Zasady organizacji i funkcjonowania kurii diecezjalnej*, w: *Struktura i zadania kurii diecezjalnej*, red. J. Krukowski, K. Warchałowski, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego 2003, 11–26.

Tobin J., *The diocesan Bishop a Catechist*, *Studia canonica* 18 (1984), nr 2, 365–414.

Urso P., *Il ministero della parola divina: predicazione e catechesi (cann. 756–780)*, w: *La funzione di insegnare della Chiesa*, ed. Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 1994: Ed. Glossa, 25–49.

THE STRUCTURE AND AGENTS OF THE DIOCESAN CATECHETICAL OFFICE

Summary

The aim of the article is to show structure and agents of the Diocesan Catechetical Office. In the first part of the article we presented the Diocesan Catechetical Office as a crucial element of organizing catechetical service in the diocese.

In the second part the structure of the Diocesan Catechetical Office was shown, whereas the third part was dedicated to the agents of the Diocesan Catechetical Office.

Key words: Diocesan Catechetical Office, the organization of religious education in the diocese, diocesan Bishop, statute, agents, the diocesan service of catechesis

ADAM BARTCZAK
Uniwersytet Łódzki

KONKORDATOWE I POZAKONKORDATOWE GWARANCJE SPRAWOWANIA KULTU PUBLICZNEGO

Słowa kluczowe: kult publiczny, wolność religijna, państwo, ochrona, konkordat, konkordatowe gwarancje

1. Wprowadzenie. 2. Wolność religijna podstawą kultu publicznego. 3. Pojęcie kultu publicznego. 4. Miejsce sprawowania kultu. 5. Czas sprawowania kultu – dni świąteczne. 6. Gwarancje pranej ochrony sprawowania kultu publicznego. 7. Konkluzja

1. WPROWADZENIE

Sprawy państwowe i religijne od zarania dziejów były zagadnieniami, które interesowały zarówno Państwo, jak i Kościół katolicki, z czasem pozostałe Kościoły oraz inne związki wyznaniowe. Człowiek jest z jednej strony obywatelem państwa, a z drugiej strony może być wyznawcą konkretnej religii, wyznania. W takiej sytuacji przynależy jednocześnie do dwóch wspólnot. Ze względu na człowieka, jego godność i dobro, oba porządki muszą podejmować dialog w sprawach, w których jest on podmiotem. Jednym z miejsc tego dialogu jest sfera prawa. Na gruncie prawa w sposób szczególny spotykają się interesy Państwa oraz wspólnoty religijnej.

Wyznawanie wiary jest dla osoby wierzącej niezwykle istotne. Jest częścią jego życia religijnego. Wydaje się, że nie ma problemu dopóki mowa o praktykowaniu wewnętrznym wiary. Kwestie sporne pojawiają się, gdy zaczynamy mówić o uzewnętrznianiu swojej wiary.

Na gruncie obecnego prawodawstwa w Polsce tematyka kultu publicznego znalazła swoje odzwierciedlenie w szczegółowych aktach normatywnych zawartych między Państwem polskim oraz Kościołem katolickim, innymi Kościołami i związkami wyznaniowymi. W dzisiejszym przedłożeniu pragnę zwrócić uwagę szczególnie na kwestie dotyczące kultu publicznego na przykładzie opisu relacji Rzeczpospolita Polska – Kościół Katolicki w RP.

2. WOLNOŚĆ RELIGIJNA PODSTAWĄ KULTU PUBLICZNEGO

Podejmując refleksję nad tematyką kultu publicznego, należy już na samym początku zaznaczyć, iż jest to obszerne zagadnienie. Kult publiczny jest wspólnotową formą wyrazu wiary poszczególnej osoby – człowieka. Bezsprzecznie u źródeł i w centrum tegoż pojęcia staje człowiek, który z jednej strony jest wyznawcą konkretnej religii, a z drugiej strony zawsze obywatelem państwa. Przynależy jednocześnie do dwóch wspólnot: religijnej i państwowej. Jakkolwiek na gruncie religii człowiek może swobodnie (a nawet powinien w znaczeniu obowiązku religijnego) praktykować swoją wiarę, tak na gruncie prawodawstwa państwowego, prawa i obowiązki określa Prawodawca w przepisach prawnych. W tych dwóch materiach jedno pojęcie – kult publiczny – może przybierać różne postacie. Podstawą jest jednak pojęcie wolności religijnej.

Pomijając kwestie historyczne, pragnę zwrócić uwagę na kilka fundamentalnych założeń pojęcia wolności religijnej. Sobór Watykański II w Deklaracji o wolności religijnej *Dignitatis humanae* z 7 grudnia 1965 r. przekazał w sposób bardzo jednoznaczny, iż prawo do wolności religijnej nie jest prawem nadanym. To prawo naturalne, które „jest w istocie zakorzenione w godności osoby ludzkiej, którą poznajemy przez objawione słowo Boże i przez rozum ludzki”¹. Osoba ludzka, jak czytamy w tym dokumencie, ma prawo do wolności religijnej. Wolność ta polega na tym, że wszyscy ludzie powinni być wolni od przymusu ze strony czy to jednostki, czy też grup społecznych i wszelkiej władzy ludzkiej i to przynajmniej tak, żeby nikt nie był zmuszany do działania wbrew swemu sumieniu ani nie doznawał przeszkody, gdy działa według swego sumienia – prywatnie czy publicznie, sam albo stowarzyszony z innymi – w należnych granicach². Prawo wolności religijnej nie ogranicza się jednak jedynie do wolności od przymusu. Prawo to weryfikuje się również, kiedy mówimy o niestawianiu przeszkód w praktykowaniu wiary. To prawda, że „praktykowanie religii z samego jej charakteru polega przede wszystkim na aktach wewnętrznych, swobodnych i wolnych, przez które człowiek zwraca się wprost do Boga”³. Jednakże człowiek jest istotą wspólnotową, przeznaczoną do życia we wspólnocie osób. Jego natura wymaga, aby wewnętrzne akty religijne wyrażał on na zewnątrz, kontaktował się z innymi w sprawach religijnych i wyznawał swoją religię we wspólnocie. Konkludując myśl soborową, niesprawiedliwe jest odmawianie swobody praktykowania religii jednostce przez władzę państwową⁴. Istota wolno-

¹ Por. Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, nr 2, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Poznań: Pallottinum 2002, 411.

² Tamże.

³ Tamże, nr 3, 412.

⁴ Tamże: „Nie powinien być więc przymuszany do działania wbrew sumieniu, ale nie powinien też spotykać się z przeszkodami gdy działa zgodnie ze swoim sumieniem, zwłaszcza w sprawach religijnych. Ponieważ, tego rodzaju akty nie mogą być przez władzę czysto ludzką ani nakazywane, ani zabraniane. [...] Ponadto akty religijne, przez które ludzie z wewnętrznego przekonania prywatnie i publicznie zwracają się do Boga, swoim charakterem przewyższają ziemski i doczesny porządek rzeczy. Władza państwowa więc, której właściwym celem jest dbanie o wspólne dobro doczesne, powinna wprawdzie uznawać i wspierać życie religijne obywateli, ale należy powiedzieć, że przekracza swoje kompetencje, jeżeli rości sobie prawo do kierowania aktami religijnymi lub ich zabrania”.

ści religijnej wyraża się zatem w dwóch aspektach: wewnętrznym oraz zewnętrznym. Pierwszy aspekt obejmuje wolność sumienia, drugi zaś wyraża się w wolności do uzewnętrzniania swoich przekonań w życiu prywatnym i publicznym (wolność w sensie pozytywnym) oraz wolności od przymusu zewnętrznego w manifestowaniu swoich przekonań religijnych (wolność w sensie negatywnym).

Pojęcie wolności religijnej jest dziś jednym z podstawowych praw człowieka. Znalazło ono swoje miejsce w różnego rodzaju aktach o charakterze międzynarodowym. Wymienić należy w tym miejscu Powszechną Deklarację Praw Człowieka z 10 grudnia 1948 r. W art. 18 zostało zapisane: „Każdy człowiek ma prawo do wolności myśli, sumienia i religii; prawo to obejmuje wolność zmiany religii lub wiary oraz wolność głoszenia swej religii lub wiary, bądź indywidualnie, bądź wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie poprzez nauczanie, praktykowanie, uprawianie kultu i praktyk religijnych”⁵. Prawo to zostało powtórzone w Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych z 19 grudnia 1966 r. I tu w art. 18. ust. 1. czytamy: „Każdy ma prawo do wolności myśli, sumienia i wyznania. Prawo to obejmuje wolność posiadania lub przyjmowania wyznania lub przekonań według własnego wyboru oraz do uzewnętrzniania indywidualnie czy wspólnie z innymi, publicznie lub prywatnie, swej religii lub przekonań przez uprawianie kultu, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie”. Jednocześnie wprowadzono klauzulę ograniczającą to prawo: „Wolność uzewnętrzniania wyznania lub przekonań może podlegać jedynie takim ograniczeniom, które są przewidziane przez ustawę i są konieczne dla ochrony bezpieczeństwa publicznego, porządku, zdrowia lub moralności publicznej albo podstawowych praw i wolności innych osób”⁶. W podobnym duchu brzmią zapisy w Karcie praw podstawowych Unii Europejskiej z 7 grudnia 2000 r.⁷, które zostały potwierdzone i uznane jako zasady ogólne prawa w Traktacie o Unii Europejskiej w wersji skonsolidowanej z traktatem z Lizbony z 13 grudnia 2007 r.⁸.

Na gruncie prawodawstwa polskiego aktem normatywnym o najwyższej randze regulującym problematykę wolności religijnej jest Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r. Zgodnie z art. 53. ust. 1 każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii. Wolność religii należy interpretować jako swobodę człowieka w podjęciu i utrzymaniu relacji z Bogiem oraz jej uzewnętrznieniu w relacjach międzyludzkich. Właśnie ta wolność religii koreluje z myślą Soboru Watykańskiego II i wyraża się w dwóch aspektach, które wyżej już zostały przywołane, to jest: pozytywnym – czyli wolności do działania, oraz negatywnym, czyli wolności od przymusu zarówno ze strony jednostki, jak i instytucji społecznych

⁵ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 10 grudnia 1948*, w: *Kościelne Prawo Publiczne*, red. M. Sitarz, M. Grochowina, M. Lewicka, A. Romanko, P. Wierzbicki, Lublin 2012, 593.

⁶ Art. 18. 3, *Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 19 grudnia 1966 r.*, w: *Kościelne prawo publiczne*, dz.cyt., 605.

⁷ Art. 10, *Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej z 7 grudnia 2000 r.*, Dz. Urz. UE z dnia 14 grudnia 2007 r. C 303/01.

⁸ Art. 6, *Traktat o Unii Europejskiej w wersji skonsolidowanej z Traktatem z Lizbony z 13 grudnia 2007*, Dz. Urz. UE z 2010 r. C 83.

i państwowych⁹. Zasada ta potwierdza wcześniejszy zapis art. 1 Ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 17 maja 1989 r.¹⁰.

W omawianej przez nas tematyce istotny staje się pierwszy aspekt – pozytywny. Wolność do działania oznacza możliwość uzewnętrzniania przekonań religijnych w życiu prywatnym i publicznym. Prawodawca w art. 53 ust. 2 wylicza różne formy tego działania. Jedną z nich jest uprawianie kultu¹¹.

3. POJĘCIE KULTU PUBLICZNEGO

Trudno szukać definicji kultu publicznego w przepisach dotyczących polskiego prawa wyznaniowego. Próbując więc omówić to pojęcie, należy podjąć próbę wykładni. Polski termin kult wychodzi z łacińskiego słowa *cultus*, oznaczającego: 1) uprawianie, opracowanie, budowa, uprawa; 2) pielęgnowanie, troskliwość; 3) sposób życia, obyczaj, zwyczaj; 4) ubiór, ozdobę; 5) wychowanie, ćwiczenie; 6) cześć, hołd, nabożeństwo zewnętrzne, służbę Bożą, kult¹². W *Słowniku języka polskiego* kult definiuje się jako „cześć religijna oddawana bóstwu, osobie lub rzeczy mającej związek z bóstwem lub traktowanej w sposób zbliżony do ubóstwiania; zewnętrzne objawy tej czci, nabożeństwo, ceremonie”¹³.

W obowiązującym polskim prawie wyznaniowym z pojęciem kultu spotykamy się po raz pierwszy w art. 15. ust. 1 Ustawy o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego z 17 maja 1989 r. Prawodawca zapisał w nim: „Organizowanie kultu publicznego i jego sprawowanie podlega władzy kościelnej”¹⁴. W ten sposób Prawodawca wyraził swoją zasadniczą postawę: pojęcie kultu Bożego podlega władzy kościelnej. W związku z tym zrozumienia pojęcia kultu należy szukać w prawodawstwie kościelnym. Kanonem, który bezwzględnie definiuje nam pojęcie kultu publicznego, jest kan. 834 KPK z 1983 r. A zatem z kultem publicznym mamy do czynienia wtedy, kiedy członkowie Kościoła uczestniczą przez świętą liturgię w sposób pełny i rzeczywisty w tajemnicach zbawienia¹⁵. Tak rozumiany kult Boży, jak

⁹ Por. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, 77.

¹⁰ Art. 1.1: „Rzeczpospolita Polska zapewnia każdemu obywatelowi wolność sumienia i wyznania. 2: Wolność sumienia i wyznania obejmuje swobodę wyboru religii lub przekonań oraz wyrażania ich indywidualnie i zbiorowo, prywatnie i publicznie”. Dz. U. z 1989 r. Nr 29, poz. 155. Tekst jednolity z dnia 16 listopada 2005 r. Dz. U. z 2007 r. Nr 231, poz. 1965.

¹¹ Art. 53. 3, Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej: „Wolność religii obejmuje wolność wyznawania lub przyjmowania religii według własnego wyboru oraz uzewnętrzniania indywidualnie lub z innymi, publicznie lub prywatnie, swojej religii przez uprawianie kultu, modlitwę, uczestniczenie w obrzędach, praktykowanie i nauczanie. Wolność religii obejmuje także posiadanie świątyń i innych miejsc kultu w zależności od potrzeb ludzi wierzących oraz prawo osób do korzystania z pomocy religijnej tam, gdzie się znajdują”.

¹² A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz 2013, 167.

¹³ *Mały Słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 1996, 369; A. Markowski, R. Pawelec, *Słownik wyrazów obcych i trudnych*, Warszawa 2003, 486.

¹⁴ Dz. U. z 1989 r., Nr 29, poz. 154.

¹⁵ Kan. 834 § 1 KPK: „Zadanie uświęcania wypełnia Kościół w szczególny sposób przez świętą liturgię, która też jest sprawowaniem kapłańskiego zadania Jezusa Chrystusa; w niej poprzez znaki

zauważa E. Szafranski, ma bardzo ścisły związek z liturgią¹⁶. J. Krzywdą stwierdza nawet, że Prawodawca stawia znak równości między kultem a liturgią¹⁷. W kan. 834 § 2 Prawodawca wymienia konstytutywne elementy kultu. Po pierwsze, kult musi być sprawowany w imieniu Kościoła. Po drugie, musi być sprawowany przez osoby prawnie do tego zatwierdzone przez władzę kościelną. Po trzecie, wszystkie akty kultu muszą być wykonywane zgodnie z przepisami ksiąg liturgicznych. Na koniec podkreślmy, aby mówić o pełnym wykonywaniu kultu publicznego, to wszystkie poszczególne elementy muszą zaistnieć równocześnie i mają być wykonywane przy czynnym udziale wiernych¹⁸. Podobnie kwestię analizowanego pojęcia przedstawia nam Prawodawca w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z 18 października 1990 r. Nadto wprost rozróżnia pojęcia kultu publicznego i prywatnego¹⁹. To rozróżnienie funkcjonuje także w literaturze. Do kultu o charakterze publicznym zalicza się przede wszystkim: sprawowanie Eucharystii i pozostałych sakramentów świętych, liturgię Słowa Bożego, Liturgię godzin, cześć oddawaną: świętym, relikwiom, obrazom. Nadto należy wymienić odprawianie pogrzebu. Przepisy odsyłające do prawa kanonicznego odnajdziemy również w Konkordacie z 28 lipca 1993 r. w art. 8 ust. 1–2. w powiązaniu z art. 5²⁰.

Nie można zapomnieć, iż nie tylko Kościół Katolicki ma uregulowaną sytuację prawną z Państwem Polskim w formie ustawy. We wszystkich aktach normatywnych regulujących stosunek Państwa do innych Kościołów i związków wyznaniowych, poza jednym – ustawą o stosunku Państwa do Kościoła Ewangelicko-Reformowanego w Rzeczypospolitej Polskiej – występuje termin kult publiczny. Tylko w tej jednej ustawie użyto określenia „publiczne czynności religijne”. Jak podkreślają komentatorzy, omawiany termin kult Boży należy w poszczególnych ustawach rozumieć analogicznie do tego, jaki odnajdujemy w przywołanej już ustawie o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP²¹.

widzialne ukazuje się i w sposób właściwy każdemu dokonuje się uświęcenie ludzi, a także przez mistyczne Ciało Jezusa Chrystusa, to znaczy Jego Głowę i członki, jest sprawowany cały publiczny kult Boży”.

¹⁶ Por. E. Szafranski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 3, Warszawa 1986, 95.

¹⁷ Por. J. Krzywdą, *Sakramenty*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. 3.2, Poznań: Pallottinum 2011, 16.

¹⁸ Por. P. Hemperek, W. Góralski, F. Przytuła, J. Bakalarz, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 3, Lublin 1986, B. Rakoczy, *Ustawa o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, Komentarz*, Warszawa 2008, 125, E. Tejero, *La fonction de sanctification de l'Église*, w: *Code de droit canonique*, red. E. Caparros, M. Thériault, J. Thoron, Montréal 1990, 495.

¹⁹ Kan. 668 § 1. KKKW: „Kult Boży, jeśli jest sprawowany w imieniu Kościoła przez osoby prawnie do tego wyznaczone i przez czynności zaaprobowane przez władzę kościelną, nazywa się kultem publicznym; w innym przypadku jest to kult prywatny”.

²⁰ *Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r.*, Dz. U. z 1993 r. Nr 51, poz. 318.

²¹ Por. A. Mezglewski, *Kult publiczny*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008, 194.

4. MIEJSCE SPRAWOWANIA KULTU

Jak już zostało powiedziane kult publiczny jest uzewnętrznionym wyrazem wewnętrznych przekonań religijnych podmiotu. Zgodnie z art. 8 ust. 2 Konkordatu z 1993 r. „organizowanie kultu publicznego należy do władzy kościelnej zgodnie z przepisami prawa kanonicznego i z zachowaniem odpowiednich przepisów prawa polskiego”. Prawodawca w kodeksie z 1983 r. poświęca odrębny tytuł o miejscach kultu²². Wśród miejsc świętych, jak się je określa w kodeksie, przeznaczonych do kultu Bożego lub na grzebanie wiernych wylicza: kościoły, kaplice, sanktuaria, ołtarze oraz cmentarze. Kościoły i kaplice są miejscami przeznaczonymi do sprawowania kultu Bożego. Zasadniczo kościoły mają charakter publiczny, a kaplice prywatny, a więc są przeznaczone dla określonej osoby lub grupy wiernych. Sanktuaria są natomiast kościołami lub innymi miejscami świętymi, do których za zgodą ordynariusza pielgrzymują liczni wierni, z powodu szczególnej pobożności. Ołtarz jest miejscem, na którym sprawuje się Ofiarę eucharystyczną. Obecnie zgodnie z prawem ma on służyć jedynie do wykonywania kultu Bożego, wyłączając jakikolwiek użytek świecki. Cmentarz zaś jest miejscem przeznaczonym do grzebania zmarłych²³. Zgodnie z kan. 1213 KPK władza kościelna wykonuje swobodnie w miejscach świętych swoje uprawnienia i zadania.

Na podstawie art. 15. ust. 2. pkt. 1–2. Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP z 1989 r. „publiczne sprawowanie kultu nie wymaga zawiadomienia organu państwowego lub samorządowego, jeżeli odbywa się w kościołach, kaplicach, budynkach kościelnych i na gruntach kościelnych oraz w innych pomieszczeniach służących katechizacji lub organizacjom kościelnym oraz w innych miejscach”. Wyjątek stanowią drogi i place publiczne oraz pomieszczenia użyteczności publicznej. W stosunku do tych Prawodawca zakłada uzgodnienie sprawowania kultu między stroną kościelną a właściwym organem sprawującym zarząd lub upoważnionym do dysponowania nim. Taki wymóg uzgodnienia Prawodawca przewiduje w przypadku organizowania procesji, pielgrzymek lub innych imprez o charakterze religijnym na drogach publicznych. Uzgodnienie między stroną kościelną a właściwym organem administracji rządowej lub samorządowej ma dotyczyć bezpieczeństwa ruchu drogowego. Wyjątek stanowi przejście konduktu pogrzebowego, odbywającego się stosownie do miejscowego zwyczaju²⁴. Istnieje jeszcze jeden wymóg, jaki stawia Prawodawca, a mianowicie ten, iż religijne uroczystości pogrzebowe i nabożeństwa za zmarłych mogą być sprawowane na cmentarzach komunalnych, jednakże przy zachowaniu obowiązujących przepisów porządkowych. W tej materii punkt odniesienia stanowić będzie art. 8 ust. 2 ustawy z 31 stycznia 1959 r. o cmentarzach i chowaniu zmarłych, w którym jest zapisane: „W miejscowościach, w których nie ma cmentarzy komunalnych, zarząd cmentarza wyznaniowego jest

²² *Miejsca święte* – Księga IV, Część III, Tytuł I, kan. 1205–1243 KPK.

²³ Por. A. Bartczak, *Kościół (miejsce święte)*, w: *Wielka encyklopedia prawa*, t. 2: *Prawo kanoniczne*, red. G. Leszczyński, Warszawa 2014, 107–108; tenże, *Kaplica*, w: tamże, 100; tenże, *Sanktuarium*, w: tamże, 212–213; tenże, *Ołtarz*, w: tamże, 139–140; tenże, *Cmentarz*, w: tamże, 38.

²⁴ Art. 16 ust. 2 Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP z 17 maja 1989 r.

obowiązany umożliwić pochowanie na tym cmentarzu, bez jakiegokolwiek dyskryminacji, osób zmarłych innego wyznania lub niewierzących”²⁵.

Analizowana norma znalazła swoje miejsce również w Konkordacie. W art. 8 ust. 4 czytamy, iż „sprawowanie kultu publicznego w miejscach innych niż określone w ustępie 3 [wskazanych przez władzę kościelną – A.B.] nie wymaga zezwolenia władz państwowych, chyba że odpowiednie przepisy prawa polskiego stanowią inaczej, w szczególności ze względu na bezpieczeństwo i porządek publiczny”. Takie przepisy zostały wydane w Polsce. 21 czerwca 1999 r. minister spraw wewnętrznych i administracji wydał rozporządzenie w sprawie określenia sposobu zapewnienia bezpieczeństwa i porządku publicznego podczas trwania imprez na drogach, warunków odbywania oraz trybu postępowania w tych sprawach²⁶. Jednakże wyrokiem Trybunału Konstytucyjnego z 28 czerwca 2000 r. powyższy akt prawny został uznany za niezgodny z art. 92 ust. 1 Konstytucji RP²⁷. Warto w tym momencie wskazać na regulacje zawarte w Prawie o ruchu drogowym²⁸. W art. 60 ustawodawca określił, że „Zawody sportowe, rajdy, wyścigi, przewóz osób kolejką turystyczną i inne imprezy, które powodują utrudnienia w ruchu lub wymagają korzystania z drogi w sposób szczególny, mogą się odbywać pod warunkiem zapewnienia bezpieczeństwa porządku podczas trwania imprezy oraz uzyskania zezwolenia na jej przeprowadzenie”. W kolejnych artykułach aż do 65g opisał szczegółowo obowiązki organizatorów. Wart. 65h, ust. 1 wydzielił spod sytuacji podlegających wyżej wymienionym normom imprezy o charakterze religijnym. Zgodnie z nim „Przepisy art. 65–65g nie dotyczą procesji, pielgrzymek i innych imprez o charakterze religijnym, które odbywają się na drogach na zasadach określonych” w poszczególnych ustawach regulujących stosunek państwa do poszczególnych Kościołów²⁹. Powyższe normy nie dotyczą także konduktów pogrzebowych, które poruszają się po drogach stosownie do miejscowego zwyczaju (art. 65h, ust. 2).

Jednocześnie należy podkreślić, iż zgromadzenia odbywane w ramach działalności Kościołów i innych związków wyznaniowych nie podlegają ustawie z 24 lipca 2015 r. – Prawo o zgromadzeniach³⁰.

Bardzo istotne zapisy odnoszące się do miejsca sprawowania kultu przedstawia nam jeszcze Konkordat w art. 8 ust. 3: „Miejscom przeznaczonym przez właściwą władzę kościelną do sprawowania kultu i grzebania zmarłych Państwo gwarantuje w tym celu nienaruszalność”³¹. Jak przedstawia J. Krukowski, nienaruszalność oznacza generalny zakaz przeznaczania tych miejsc na inne cele niż sprawowanie

²⁵ Dz. U. 1959, Nr 11 poz. 62 z późniejszymi zmianami.

²⁶ Dz. U. 1999, Nr 59, poz. 631.

²⁷ Dz. U. 2000, Nr 53, poz. 649.

²⁸ Ustawa z dnia 20 czerwca 1997 r. Prawo o ruchu drogowym, Dz. U. 1997, Nr 98, poz. 602, z późn. zm.

²⁹ Tamże. Ustawodawca wymienia dziewięć Kościołów, które mają uregulowany stosunek z państwem w formie ustawy.

³⁰ Ustawa z dnia 24 lipca 2015 r. Prawo o zgromadzeniach, Dz. U. 2015, poz. 1485.

³¹ Podobne sformułowanie było określone w art. VI Konkordatu pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczypospolitą Polską z dnia 10 II 1925 r., Dz. U. 1925, Nr 72, poz. 501.

kultu i grzebanie zmarłych³². Nie jest to jednak gwarancja absolutna. Dopuszcza się bowiem dwie sytuacje wyjątkowe: 1) z ważnych powodów i za zgodą kompetentnej władzy kościelnej można przeznaczyć te miejsca na inny użytek³³; 2) władza publiczna może podjąć niezbędne działania w miejscach [przeznaczonych do sprawowania kultu – przyp. A.B.] także bez uprzedniego powiadomienia władzy kościelnej, jeśli jest to konieczne dla ochrony życia, zdrowia lub mienia³⁴. Jakkolwiek w pierwszym przypadku wymaga się zgody władzy kościelnej, tak w drugim władza państwowa zarezerwowała sobie prawo ingerencji. To prawo może jednak stosować tylko i wyłącznie w sytuacjach koniecznych dla ochrony podstawowych wartości, tj. życia i zdrowia ludzkiego oraz mienia.

5. CZAS SPRAWOWANIA KULTU – DNI ŚWIĄTECZNE

Kult publiczny sprawowany jest oprócz określonego miejsca również w określonym czasie. Ten czas w prawie kanonicznym nazywa się dniami świątecznymi. To czas, kiedy wierni mogą sprawować i uczestniczyć w kulcie publicznym.

W Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. Prawodawca wymienił następujące święta nakazane. Są nimi: każda niedziela, Narodzenie Pana Jezusa (25.12), Objawienie Pańskie (6.02), Wniebowstąpienie Pańskie, Najświętszego Ciała i Krwi Chrystusa (data ruchoma), Świętej Bożej Rodzicielki Maryi (1.01), Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny (8.12), Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny (15.08), Świętego Józefa (19.03), Świętych Apostołów Piotra i Pawła (29.06) oraz Wszystkich Świętych (1.11). Zgodnie z kan. 1247 KPK w niedzielę oraz w inne dni świąteczne nakazane wierni są zobowiązani uczestniczyć we Mszy świętej oraz powstrzymać się od wykonywania tych prac i zajęć, które utrudniają oddawanie Bogu czci, przeżywanie radości właściwej dniowi Pańskiemu oraz korzystanie z należnego odpoczynku duchowego i fizycznego.

Ze względu na charakter i rangę tych świąt dla wspólnoty Kościoła, nie mogło zabraknąć regulacji prawnych, pozwalających wiernym na świętowanie przy jednoczesnym dniu wolnym od pracy³⁵. Na mocy art. 17 ust. 1 Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP z 1989 r. niedziele i następujące święta katolickie, zwanej dalej „świętami”, są dniami wolnymi od pracy:

- 1) 1 stycznia – uroczystość Świętej Bożej Rodzicielki Maryi (dzień Nowego Roku),
- 2) drugi dzień Wielkiej Nocy,
- 3) dzień Bożego Ciała,
- 4) 15 sierpnia – uroczystość Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny,
- 5) 1 listopada – dzień Wszystkich Świętych,

³² Por. J. Krukowski, *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa 2000, 140.

³³ Art. 8 ust. 3. Konkordatu.

³⁴ Art. 8 ust. 5 Konkordatu.

³⁵ Z. Zarzycki, *Konkordatowe i pozakonkordatowe gwarancje poszanowania niedzieli i dni świątecznych jako dni wolnych od pracy*, *Krakowskie Studia Międzynarodowe* 3 (2006): *Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Polską. Stosunki Państwo – Kościół*, red. J. Staszków, Kraków 2006, 99–117.

6) 25 grudnia – pierwszy dzień Bożego Narodzenia,

7) 26 grudnia – drugi dzień Bożego Narodzenia.

Podobny zapis z wyliczeniem tych samych dni został zawarty w Konkordacie z 1993 r.³⁶. Jednocześnie została wpisana klauzula, która daje możliwość rozszerzenia tego katalogu w wyniku porozumienia pomiędzy stronami³⁷. Wykaz ten został już poszerzony. Ustawą z 24 września 2010 r. o zmianie ustawy – Kodeks pracy oraz niektórych innych ustaw, została wprowadzona jako dzień wolny od pracy uroczystość Objawienia Pańskiego 6 stycznia³⁸. Przepisy gwarantujące dni wolne od pracy zwalniają podmiot stosunku pracy od obowiązku obecności w zakładzie pracy i świadczenia pracy za wynagrodzeniem³⁹.

Warto jednocześnie zauważyć, że katalog świąt wymieniony w Kodeksie prawa kanonicznego nie pokrywa się z katalogiem obowiązującym w Polsce. Pozostają poza nim jeszcze takie święta jak: Wniebowstąpienie Pańskie, Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny, Świętego Józefa, Świętych Apostołów Piotra i Pawła. Z drugiej strony do katalogu w Konkordacie zostały wpisane święta niewymienione w KPK, ale w Polsce zwyczajowo przyjęte jako świąteczne: drugi dzień Wielkiej Nocy i drugi dzień Bożego Narodzenia. Gdy idzie o możliwość sprawowania kultu w te dni świąteczne, które nie zostały wpisane do Konkordatu, to zastosowanie będzie miał art. 42 ust. 1 Ustawy o gwarancjach wolności sumienia i wyznania. Prawodawca zamieścił w nim normę, w której wskazuje, że osoby należące do Kościołów i innych związków wyznaniowych, których święta religijne nie są dniami ustawowo wolnymi od pracy, mogą na własną prośbę uzyskać zwolnienie od pracy lub nauki na czas niezbędny do obchodzenia tych świąt, zgodnie z wymogami wyznawanej przez siebie religii. Jest to norma generalna odnosząca się oczywiście do wszystkich Kościołów i związków wyznaniowych o uregulowanej sytuacji prawnej poprzez odrębną ustawę lub wpis do rejestru prowadzonego przez ministra spraw wewnętrznych⁴⁰.

Regulacje zawarte w Kodeksie Pracy potwierdzają te prawa. W art. 151⁹ § 1 KP czytamy: „Dniami wolnymi od pracy są niedziele i święta określone w przepisach o dniach wolnych od pracy”. Warto też podkreślić, iż pracownikowi wykonującemu pracę w niedziele i święta, w przypadkach, o których mowa w art. 151^{9a} ust. 3 i art. 151¹⁰ pkt. 1–9, pracodawca jest obowiązany zapewnić inny dzień wolny od pracy⁴¹. Jednocześnie Prawodawca podkreśla, iż zasadniczo praca w niedziele w placówkach handlowych jest niedozwolona. Wprowadza jednak pewne wyjątki. Wylicza

³⁶ Art. 9 ust. 1 Konkordatu.

³⁷ Art. 17 ust. 2 Ustawy o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w RP; Art. 9 ust. 2 Konkordatu.

³⁸ Art. 3, Ustawy z dnia 24 września 2010 r. o zmianie ustawy – Kodeks pracy oraz niektórych innych ustaw, Dz. U. 2010, Nr 224, poz. 1459.

³⁹ Zob. art. 151⁹ KP. Por. J. Krukowski, *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin 2000, s. 313; K. Krzysztofek, *Katalog dni świątecznych Kościoła katolickiego na tle regulacji prawnych w Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Prawo państwowe a prawo wewnętrzne związków wyznaniowych. Pamiętnik VII Zjazdu Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego, Gnieźno 11–12 IX 2010*, red. K. Krasowski, M. Materniak-Pawłowska, M. Stanulewicz, Poznań 2010, 106–109.

⁴⁰ Por. A. Mezglewski, *Kult publiczny*, w: A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2008, 197–198.

⁴¹ Zob. art. 151¹¹. § 1 KP.

przy tym enumeratywny katalog prac dozwolonych w niedziele i święta⁴². Jednakże w takiej sytuacji chroni takiego pracownika, gwarantując mu choćby jedną niedzielę w miesiącu jako dzień wolny od pracy⁴³.

Należy w tym miejscu tylko dodać, iż ogólne zasady udzielania zwolnień od nauki i pracy w celu obchodzenia świąt religijnych określone zostały w Rozporządzeniu Ministrów Pracy i Polityki Socjalnej i Edukacji Narodowej z 11 marca 1999 r.⁴⁴. Jednakże, jak pokazuje rzeczywistość, aplikacja tej normy nastręcza trudności praktyczne.

6. GWARANCJE PRAWNEJ OCHRONY SPRAWOWANIA KULTU PUBLICZNEGO

Należy również podkreślić, iż kult publiczny, a tym samym miejsce jego wykonywania, jest chronione przez państwo polskie. W Kodeksie Karnym z 1997 r.

⁴² 151^{9a} § 3: Praca w niedziele jest dozwolona w placówkach handlowych przy wykonywaniu prac koniecznych ze względu na ich użyteczność społeczną i codzienne potrzeby ludności.

Art. 151¹⁰. Praca dozwolona w niedziele i święta

Praca w niedziele i święta jest dozwolona:

- 1) w razie konieczności prowadzenia akcji ratowniczej w celu ochrony życia lub zdrowia ludzkiego, ochrony mienia lub środowiska albo usunięcia awarii,
- 2) w ruchu ciągłym,
- 3) przy pracy zmianowej,
- 4) przy niezbędnych remontach,
- 5) w transporcie i w komunikacji,
- 6) w zakładowych strażach pożarnych i w zakładowych służbach ratowniczych,
- 7) przy pilnowaniu mienia lub ochronie osób,
- 8) w rolnictwie i hodowli,
- 9) przy wykonywaniu prac koniecznych ze względu na ich użyteczność społeczną i codzienne potrzeby ludności, w szczególności w:
 - a) (uchylona),
 - b) zakładach świadczących usługi dla ludności,
 - c) gastronomii,
 - d) zakładach hotelarskich,
 - e) jednostkach gospodarki komunalnej,
 - f) zakładach opieki zdrowotnej i innych placówkach służby zdrowia przeznaczonych dla osób, których stan zdrowia wymaga całodobowych lub całodziennych świadczeń zdrowotnych,
 - g) jednostkach organizacyjnych pomocy społecznej oraz placówkach opiekuńczo-wychowawczych, zapewniających całodobową opiekę,
 - h) zakładach prowadzących działalność w zakresie kultury, oświaty, turystyki i wypoczynku,
- 10) w stosunku do pracowników zatrudnionych w systemie czasu pracy, w którym praca jest świadczona wyłącznie w piątki, soboty, niedziele i święta.

⁴³ Art. 151¹² KP.

⁴⁴ *Rozporządzenie Ministrów Pracy i Polityki Socjalnej i Edukacji Narodowej z 11 marca 1999 r. w sprawie zwolnień od pracy lub nauki osób należących do kościołów i innych związków wyznaniowych w celu obchodzenia świąt religijnych nie będących dniami ustawowo wolnymi od pracy*, Dz. U. z 1999 r., Nr 26, poz. 235. Zgodnie z tymi przepisami w terminie 7 dni przed dniem zwolnienia, w którym przypada dane święto, pracownik zgłasza Pracodawcy prośbę o udzielenie zwolnienia z pracy. Jednocześnie czas pracy, na który udzielono zwolnienia, podlega odpracowaniu.

w części szczegółowej Prawodawca poświęca odrębny rozdział przestępstwom przeciwko wolności sumienia i wyznania. W art. 195 § 1 stwierdza „Kto złośliwie przeszkadza publicznemu wykonywaniu aktu religijnego Kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do lat 2”. W § 2 dodaje: „Tej samej karze podlega, kto złośliwie przeszkadza pogrzebowi, uroczystościom lub obrzędowi żałobnym”. Przedmiotem ochrony jest wolność religii, ale nie w każdym aspekcie, tylko w zakresie publicznego wyrażania wyboru religii. W przepisie tym chodzi o akty religijne wykonywane publicznie, a zatem ustawodawca przedmiot ochrony ograniczył do tego rodzaju aktów⁴⁵. Zachowaniem przestępczym jest przeszkadzanie publicznemu wykonywaniu aktu religijnego Kościoła lub związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej. A zatem istotne jest wykazanie, że doszło do publicznego przeszkadzania wykonywania aktu religijnego. Jak wskazuje się w doktrynie, przeszkadzaniem jest działanie lub zaniechanie uniemożliwiające lub utrudniające przebieg aktu religijnego, np. przez zamknięcie drzwi kościoła⁴⁶. Może ono polegać na zakłóceniu powagi wykonywanego aktu religijnego poprzez wznoszenie okrzyków, gwizdy, spowodowanie fałszywego alarmu o podłożeniu ładunku wybuchowego⁴⁷. Jak czytamy w uchwale Sądu Najwyższego, zachowanie ma charakter publiczny, gdy – ze względu na okoliczności lub miejsce – jest dostępne nieokreślonej liczbie osób⁴⁸. Takie sformułowanie sugeruje, że nie chodzi jedynie o miejsce publiczne, ale także prywatne. Istotne jest to, ażeby akt religijny wykonywany był publicznie. I wreszcie należy podkreślić, iż znamiona przestępstwa będzie miało jedynie działanie skierowane wobec aktów religijnych Kościoła lub innego związku wyznaniowego o uregulowanej sytuacji prawnej. Idzie więc o wszystkie Kościoły i związki wyznaniowe, których stosunek z państwem polskim oparty jest na ustawie.

Statystyki policji pokazują, że mamy do czynienia z tego typu sprawami. Liczby stwierdzonych przestępstw w poszczególnych latach to: 2014 – 8, 2013 – 12, 2012 – 15, 2011 – 11, 2010 – 13, 2009 – 12, 2008 – 26, 2007 – 17, 2006 – 22, 2005 – 16, 2004 – 25, 2003 – 44, 2002 – 15, 2001 – 12, 2000 – 15, 1999 – 23⁴⁹.

⁴⁵ Por. R.A. Stefański, *Przestępstwo złośliwego przeszkadzania wykonywaniu aktu religijnego (art. 195 § 1 k.k.)*, Prokuratura i Prawo 2 (2005), 58; Por. J. Koredczuk, *Ewolucja prawno-karnej ochrony wolności sumienia i wyznania w Polsce w latach 1989–2009*, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989–2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko–Biała 2009, 81–91; P. Petasz, *Wolność religijna w Polsce i jej karnoprawna ochrona na gruncie art. 195 Kodeksu karnego z 1997 roku*, Gdańskie Studia Prawnicze 1 (2005), 262–280; A. Tunia, *Recepcja prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w prawie polskim*, Lublin 2015, 224–236.

⁴⁶ M. Filar, w: *Kodeks karny. Komentarz*, red. O. Górniok, Warszawa 2004, 590.

⁴⁷ W. Wróbel, w: G. Bogdan, K. Buchała, Z. Cwiąkański, M. Dąbrowska-Kardas, P. Kardas, J. Majewski, M. Rodzyńkiewicz, M. Szewczyk, W. Wróbel, A. Zoll, *Kodeks karny. Część szczególna. Komentarz*, t. 2, Kraków 1999, 495.

⁴⁸ Uchwała SN z dnia 20 września 1973 r. – VI KZP 26/73, OSNKW 1973, nr 11, poz. 132.

⁴⁹ Zob. <http://statystyka.policja.pl/st/kodeks-karny/przestepstwa-przeciwko-5/63491,Przeszkadzanie-publicznemu-wykonywaniu-aktu-religijnego-lub-obrzedom-zalobnym-ar.html> (stan z dnia 28.10.2015)

Podobny wymiar kary, ale dotyczący obrazy uczuć religijnych innych osób, znieważenia publicznie przedmiotu czci religijnej lub miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych, zwiera art. 196 k.k. Ustawowe znamiona czynu z art. 196 k.k. zostaną spełnione tylko wtedy, jak zauważa E. Kruczoń, gdy uczucia religijne członków określonej wspólnoty obrazi publiczna zniewaga przedmiotu czci religijnej lub miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych. Ustawodawca kodeksowy wprowadza bowiem warunek występowania związku przyczynowego między zachowaniem sprawcy a określonym w przepisie skutkiem tego zachowania się⁵⁰. L. Gardocki stwierdza, że przestępstwem z art. 196 k.k. może być wyłącznie takie zachowanie się, które ma charakter znieważenia⁵¹. Jak podkreśla się w doktrynie, znieważenie może być dokonane przez słowne, znieważające wypowiedzi, jak i przez pisma i druki zawierające takie słowa lub wizerunki, a także może przybrać formę rysunkową – w postaci afiszu, reklamy, czy też obrazu. Ponadto działanie sprawcy może polegać na demonstracyjnym, publicznym okazaniu lekceważenia lub pogardy przedmiotowi lub miejscu kultu, jak również na jego uszkodzeniu lub zniszczeniu⁵². Właśnie drugim czynem kryminalizowanym w art. 196 k.k. jest znieważenie miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych. Są to przede wszystkim miejsca w sposób szczególny przystosowane do sprawowania kultu lub aktów religijnych w obecności innych osób. Warunkiem odpowiedzialności karnej z art. 196 k.k. jest publiczne działanie sprawcy. Na uwagę zasługuje także przytoczenie wykładni art. 196 k.k., jakiej dokonał Sąd Najwyższy. W zakończeniu czytamy: „występek z art. 196 k.k. można popełnić zarówno z zamiarem bezpośrednim, jak i wynikowym. Z wyczerpaniem znamion tego przestępstwa będziemy mieli do czynienia wtedy, gdy działanie sprawcy, polegające na publicznym znieważeniu przedmiotu czci religijnej (lub miejsca przeznaczonego do publicznego wykonywania obrzędów religijnych), będzie skierowane wprost na dokonanie tego czynu, jak i wówczas, gdy sprawca podejmuje publicznie takie czynności sprawcze, co do których godzi się, z uwagi na ich formę, że mają one charakter znieważający. W efekcie tego albo chce obrazić takim zachowaniem uczucia religijne innych osób, albo przewidując taki skutek swojego zachowania, na ten skutek godzi się”⁵³.

⁵⁰ Por. E. Kruczoń, *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych*, Prokuratura i Prawo, 2 (2011), 44.

⁵¹ Zarzut wobec sprawcy musi się więc odnosić do formy jego wypowiedzi lub zachowania się, zaś ustalenie, kiedy forma ta może być uznana za znieważającą, powinna się odwoływać do przeważających ocen społecznych. Por. L. Gardocki, *Prawo karne*, Warszawa 2002, 248.

⁵² Por. A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2006, 114–115; M. Makarska, *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w Kodeksie karnym z 1997 r.*, Lublin 2005, s. 185; G. Jędrejek, T. Szymański, *Prawna ochrona uczuć religijnych w Polsce*, Studia z Prawa Wyznaniowego 5 (2002), 182–183; K. Warchałowski, *Prawnokarna ochrona wolności religijnej w Polsce w latach 1932–1997*, Studia z Prawa Wyznaniowego 4 (2002), 71; B. Kunicka-Michalska, J. Wojciechowska, *Przestępstwa przeciwko wolności, wolności sumienia i wyznania, wolności seksualnej i obyczajności oraz czci i nietykalności cielesnej*. Rozdziały XXIII, XXIV, XXV i XXVII Kodeksu karnego. Komentarz, Warszawa 2001.

⁵³ Uchwała SN z dnia 2.10.2012, Sygn. akt I KZP 12/12.

Odwołując się do przykładów, statystyka policji dotycząca tego artykułu ukazuje jeszcze większą liczbę przestępstw stwierdzonych w stosunku do wcześniejszego artykułu: 2014 – 38, 2013 – 54, 2012 – 51, 2011 – 33, 2010 – 52, 2009 – 39, 2008 – 49, 2007 – 57, 2006 – 38, 2005 – 88, 2004 – 44, 2003 – 32, 2002 – 44, 2001 – 56, 2000 – 145, 1999 – 59⁵⁴.

7. KONKLUZJA

Jak wynika z analizy przedłożonego zagadnienia, kult publiczny stanowi integralną część życia wspólnoty religijnej, objawiającej się również na zewnątrz. W obecnej rzeczywistości nie jest możliwe, abyśmy odbierali prawną możliwość praktykowania wiary w miejscach publicznych. Pozwala nam tak twierdzić obowiązujące w Polsce prawodawstwo wyznaniowe. Jest ono wynikiem przyjętego przez Państwo modelu stosunku do wspólnot religijnych zwanych separacją skoordynowaną. Omówione przeze mnie zagadnienie wskazuje wyraźnie, że liturgia nie jest jedynie przedmiotem badań na gruncie nauk o religii, teologii, filozofii, ale także i nauk prawnych. Chodzi o prawa, nie tylko w kontekście regulacji istniejących w konkretnym Kościele czy związku wyznaniowym, ale także na poziomie państwowym, to jest polskiego prawa wyznaniowego.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

- KPK, wydanie polskie, Poznań: Pallottinum 1984.
 KKKW, wydanie polskie, Lublin 2002.
 Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej „Dignitatis humanae”*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, wydanie polskie, Poznań: Pallottinum 2002, 410–421.
Powszechna Deklaracja Praw Człowieka z 10 grudnia 1948, w: *Kościelne Prawo Publiczne*, red. M. Sitarz, M. Grochowina, M. Lewicka, A. Romanko, P. Wierzbicki, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, 590–596.
Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych z 19 grudnia 1966 r., w: *Kościelne Prawo Publiczne*, pod red. M. Sitarz, M. Grochowina, M. Lewicka, A. Romanko, P. Wierzbicki, Lublin: Wydawnictwo KUL 2012, 597–617.
Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej z 7 grudnia 2000 r., Dz. Urz. UE z dnia 14 grudnia 2007 r. C 303/01.
Traktat o Unii Europejskiej w wersji skonsolidowanej z Traktatem z Lizbony z 13 grudnia 2007, Dz. Urz. UE z 2010 r. C 83.
Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z dnia 10 lutego 1925 r., Dz. U. 1925, Nr 72, poz. 501.
Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską z dnia 28 lipca 1993 r., Dz. U. z 1993, Nr 51, poz. 318.
Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, Dz. U. 1997 nr 78 poz. 483.

⁵⁴ Zob. <http://statystyka.policja.pl/st/kodeks-karny/przestepstwa-przeciwno-5/63492,Obrazu-uczuc-religijnych-art-196.html> (stan z dnia 28.10.2015)

- Rozporządzenie Ministrów Pracy i Polityki Socjalnej i Edukacji Narodowej z 11 marca 1999 r. w sprawie zwolnień od pracy lub nauki osób należących do kościołów i innych związków wyznaniowych w celu obchodzenia świąt religijnych nie będących dniami ustawowo wolnymi od pracy, Dz. U. z 1999 r., Nr 26, poz. 235.
- Ustawa o gwarancjach wolności sumienia i wyznania z 17 maja 1989 r., Dz. U. z 1989 r. Nr 29, poz. 155. Tekst jednolity z dnia 16 listopada 2005 r. Dz. U. z 2007 r. Nr 231, poz. 1965.
- Ustawa o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 17 maja 1989 r., Dz. U. z 1989 r., Nr 29, poz. 154.
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 Kodeks karny, Dz. U. 1997, Nr 88 poz. 553 z póź. zm.
- Ustawa z dnia 20 czerwca 1997 r. Prawo o ruchu drogowym, Dz. U. 1997, Nr 98, poz. 602, z póź. zm.
- Ustawą z dnia 24 września 2010 r. o zmianie ustawy – Kodeks pracy oraz niektórych innych ustaw, Dz. U. 2010, Nr 224, poz. 1459.
- Ustawa z dnia 26 czerwca 1974, Kodeks pracy, tekst jednolity, Dz. U. 2014, poz. 1502.
- Ustawa z dnia 24.07.2015 Prawo o zgromadzeniach, Dz. U. 2015, poz. 1485.
- Uchwała SN z dnia 20 września 1973 r. – VI KZP 26/73, OSNKW 1973, nr 11, poz. 132.
- Uchwała SN z dnia 2.10.2012, Sygn. akt I KZP 12/12.
- Wyrok TK z dnia 28.06.2000, Sygn. K. 34/99, Dz. U. 2000, Nr 53, poz. 649.

II. Opracowania

- Bartczak A., *Kościół* (miejsce święte), w: *Wielka encyklopedia prawa*, t. 2, red. G. Leszczyński, Warszawa: Fundacja „Ubi societas, ibi ius” 2014, 107–108.
- Bartczak A., *Kaplica*, w: *Wielka encyklopedia prawa*, t. 2, Warszawa: Fundacja „Ubi societas, ibi ius” 2014, 100.
- Bartczak A., *Sanktuarium*, w: *Wielka encyklopedia prawa*, t. 2, red. G. Leszczyński, Warszawa: Fundacja „Ubi societas, ibi ius” 2014, 212–213.
- Bartczak A., *Oltarz*, w: *Wielka encyklopedia prawa*, t. 2, red. G. Leszczyński, Warszawa: Fundacja „Ubi societas, ibi ius” 2014, 139–140.
- Bartczak A., *Cmentarz*, w: *Wielka encyklopedia prawa*, t. 2, red. G. Leszczyński, Warszawa: Fundacja „Ubi societas, ibi ius” 2014, 38.
- Bogdan G., Buchała K., Cwiąkański Z., Dąbrowska-Kardas M., Kardas P., Majewski J., Rodzyńkiewicz M., Szewczyk M., Wróbel W., Zoll A., *Kodeks karny. Część szczególna. Komentarz*, t. 2, Kraków: Wydawnictwo: Wolters Kluwer SA 1999.
- Gardocki L., *Prawo karne*, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2002.
- Hemperek P., Góralski W., Przytuła F., Bakalarz J., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 3, Lublin: Wydawnictwo KUL 1986.
- Jędrejek G., Szymański T., *Prawna ochrona uczuć religijnych w Polsce*, Studia z Prawa Wyznaniowego 5 (2002), 171–202.
- Jougan A., *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu 2013.
- Kodeks karny. Komentarz*, red. O. Górniok, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2004.
- Koredczuk J., *Ewolucja prawno karnej ochrony wolności sumienia i wyznania w Polsce w latach 1989–2009*, w: *Prawo wyznaniowe w Polsce (1989–2009). Analizy – dyskusje – postulaty*, red. D. Walencik, Katowice–Bielsko–Biała: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Bankowości i Finansów w Bielsku–Białej 2009, 81–91.
- Kruczoń E., *Przestępstwo obrazy uczuć religijnych*, Prokuratura i Prawo 2 (2011), 38–59.
- Krukowski J., *Kościół i Państwo. Podstawy relacji prawnych*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2000.
- Krukowski J., *Polskie prawo wyznaniowe*, Warszawa: PWN 2000.
- Krzysztofek K., *Katalog dni świątecznych Kościoła katolickiego na tle regulacji prawnych w Rzeczypospolitej Polskiej*, w: *Prawo państwowe a prawo wewnętrzne związków wyznaniowych. Pamiętnik VII Zjazdu Katedr i Wykładowców Prawa Wyznaniowego*, Gniezno 11–12 IX 2010, red.

- K. Krasowski, M. Materniak-Pawłowska, M. Stanulewicz, Poznań: Ars boni et aequi – Przedsiębiorstwo Wydawnicze Michał Rozwadowski 2010, 101–110.
- Krzywda J., *Sakramenty*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. 3,2, Poznań: Pallottinum 2011.
- Kunicka-Michalska B., Wojciechowska J., *Przestępstwa przeciwko wolności, wolności sumienia i wyznania, wolności seksualnej i obyczajności oraz czci i nietykalności cielesnej*. Rozdziały XXIII, XXIV, XXV i XXVII Kodeksu karnego. Komentarz, Warszawa 2001.
- Makarska M., *Przestępstwa przeciwko wolności sumienia i wyznania w Kodeksie karnym z 1997 r.*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2005.
- Mały słownik języka polskiego*, pod red. E. Sobol, Warszawa: PWN 1996.
- Markowski A., Pawelec R., *Słownik wyrazów obcych i trudnych*, Warszawa: PWN 2003.
- Mezglewski A., Misztal H., Stanisław P., *Prawo wyznaniowe*, Warszawa: Wydawnictwo C.H. Beck 2008.
- Petasz P., *Wolność religijna w Polsce i jej karnoprawna ochrona na gruncie art. 195 Kodeksu karnego z 1997 roku*, Gdańskie Studia Prawnicze 1 (2005), 262–280.
- Rakoczy B., *Ustawa o stosunku państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej*, Komentarz, Warszawa 2008.
- Stefański R.A., *Przestępstwo złośliwego przeszkadzania wykonywaniu aktu religijnego (art. 195 § 1 k.k.)*, Prokuratura i Prawo 2 (2005), 57–64.
- Sztafrowski E., *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 3, Warszawa: Wydawnictwo ATK 1986.
- Warchałowski K., *Prawnokarna ochrona wolności religijnej w Polsce w latach 1932–1997*, Studia z Prawa Wyznaniowego 4 (2002), 59–72.
- Tejero E., *La fonction de sanctification de l'Église*, w: *Code de droit canonique*, ed. E. Caparros, M. Thériault, J. Thoron, Montréal: Wilson & Lafleur 1990.
- Tunia A., *Recepcja prawa wewnętrznego związków wyznaniowych w prawie polskim*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2015.
- Zarzycki Z., *Konkordatowe i pozakonkordatowe gwarancje poszanowania niedzieli i dni świątecznych jako dni wolnych od pracy*, Krakowskie Studia Międzynarodowe 3 (2006): *Konkordat pomiędzy Stolicą Apostolską a Polską. Stosunki Państwo – Kościół*, red. J. Staszków, Kraków 2006, 99–117.

III. Strony internetowe

- <http://statystyka.policja.pl/st/kodeks-karny/przestepstwa-przeciwko-5/63491,Przeszkadzanie-publicznemu-wykonywaniu-aktu-religijnego-lub-obrzedom-zalobnym-ar.html> (stan z dnia 28.10.2015)
- <http://statystyka.policja.pl/st/kodeks-karny/przestepstwa-przeciwko-5/63492,Obraza-uczuc-religijnych-art-196.html> (stan z dnia 28.10.2015)

CONCORDAT AND OUTSIDE THE CONCORDAT GUARANTEES OF THE EXERCISE OF PUBLIC WORSHIP

Summary

The Polish law guarantees freedom of religion. Freedom to profess religion manifests itself in the exercise of public worship. It is guaranteed by the system of law: the constitution, the concordat and other laws. This article presents the concept of public worship, place of public worship and time of public worship. The subject analysis shows that in this situation we have to deal with the norm of civil law and canon law. For this reason, there are many difficulties.

Key words: public worship, freedom of religion, state, protection, concordat, concordat guarantees

ADAM BARTCZAK
Uniwersytet Łódzki

PODSTAWOWE ZAŁOŻENIA REFORMY KANONICZNEGO PROCESU MAŁŻEŃSKIEGO W MOTU PROPRIO FRANCISZKA *MITIS IUDEX DOMINUS IESUS*

Słowa kluczowe: proces małżeński, sądownictwo, władza biskupa, reforma

1. Wprowadzenie. 2. Jeden wyrok stwierdzający nieważność podlega wykonaniu. 3. Sędzia jednoosobowy pod odpowiedzialnością biskupa. 4. Sam biskup jest sędzią. 5. Proces skrócony. 6. Apelacja do Stolicy Metropolitalnej. 7. Zadanie własne Konferencji Biskupów. 8. Apelacja do Stolicy Apostolskiej. 9. Zarządzenia dla Kościołów wschodnich. 10. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

15 sierpnia 2015 r. papież Franciszek podpisał w Rzymie List apostolski motu proprio *Mitis iudex Dominus Iesus*¹. Jest to list, jak zaznaczono, reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa. Informacja o wydaniu tego dokumentu została oficjalnie przekazana do wiadomości 8 września 2015 r. Dokument papieski wywołał niemałe emocje wśród kanonistów, ale także wśród wiernych. Nie ma co się dziwić, wszak to pierwsza taka zmiana prawa procesowego dotycząca procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa od promulgacji samego Kodeksu w 1983 r. Nie bez znaczenia jest również czas, w jakim ta reforma została ogłoszona. Papież Franciszek zwołał bowiem w Rzymie na październik 2015 r. Synod Biskupów poświęcony małżeństwu i rodzinie. Rok wcześniej, w 2014 r., odbył się w Rzymie Nadzwyczajny Synod Biskupów poświę-

¹ Franciscus, *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae „Mitis Iudex Dominus Iesus” quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformatur*, w: http://w2.vatican.va/content/francesco/la/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html. (2.11.2015)

Tekst oryginalny został przetłumaczony na język polski i wydany w Tarnowie 2015 r.: Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (tekst łacińsko-polski)*, Tarnów 2015, 7–33 (dalej MIDI).

cony przygotowaniu do mającego się odbyć w 2015 r. Synodu. Już wtedy „wielu ojców zwracało uwagę na potrzebę ułatwienia dostępu – i usprawnienia – w miarę możliwości całkowicie bezpłatnie, do procedur w sprawie rozeznawania przypadków nieważności. Proponowano między innymi: odejście od wymogu podwójnego zgodnego orzeczenia; możliwość ustalenia drogi administracyjnej pod kierunkiem biskupa diecezjalnego; proces skrócony w trybie doraźnym, który byłby przeprowadzany w przypadkach oczywistej nieważności”². Reforma kanonicznego procesu o nieważność małżeństwa jest wynikiem wnikliwej obserwacji bieżącej sytuacji wielu rodzin³. Naczelną zasadą, jaką kieruje się papież, jest oczywiście *salus animarum*. Ochrona jedności w wierze i w dyscyplinie dotyczącej małżeństwa, które jest podstawą i źródłem pochodzenia rodziny, wpisuje się bezpośrednio w misję, jaką ma do spełnienia Kościół tu na ziemi⁴. Papież Franciszek zauważa, że przyspieszenie procesów, jak również ich uproszczenie, nie mają na celu promowania nieważności małżeństwa, ale wyjście do tych ludzi, którzy zbyt długo oczekują na wyjaśnienie swojej sytuacji. To myślenie wpisuje się w podejmowany już od wielu lat problem przyspieszenia procesów kościelnych, a zwłaszcza procesu małżeńskiego⁵.

W związku z powyższym nie dziwi decyzja papieża Franciszka o wydaniu nowego prawa dotyczącego procesu małżeńskiego *de nullitate*. Franciszek we wprowadzeniu do analizowanego motu proprio sam wskazał na niektóre podstawowe założenia reformy kodeksu. One staną się tematem przewodnim tego opracowania.

2. JEDEN WYROK STWIERDZAJĄCY NIEWAŻNOŚĆ PODLEGA WYKONANIU

„Wydawało się stosowne przede wszystkim, aby dla dopuszczenia stron do nowego kanonicznego małżeństwa nie były już wymagane dwa zgodne wyroki stwierdzające nieważność małżeństwa, ale wystarczała moralna pewność osiągnięta przez pierwszego sędziego zgodnie z przepisami prawa”.

Nie bez przyczyny papież Franciszek na pierwszym miejscu wśród założeń reformy wymienia jeden wyrok stwierdzający nieważność małżeństwa podlegający wykonaniu. Powrót do systemu, w którym wystarcza jeden wyrok sądu kościelnego do orzeczenia nieważności małżeństwa jest najbardziej oczywistym źródłem przyspieszenia samego procesu. Papież wrócił tym samym do praktyki sprzed 1741 r.

² *Relatio Synodi* III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego (5–19 października 2014 r.), nr 48.

³ Tamże, nr 5: „trzeba również wziąć pod uwagę rosnące niebezpieczeństwo, jakie stanowi skrajny indywidualizm, który wynaturza więzi rodzinne i powoduje, że każdy członek rodziny uważany jest za samotną wyspę, a w pewnych przypadkach narzuca ideę podmiotu, który buduje się według własnych pragnień, uznanych za rzecz absolutną. Dochodzi do tego kryzys wiary, który objął wielu katolików i często jest źródłem kryzysu małżeństwa i rodziny.”

⁴ MIDI, 9.

⁵ Zob. Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum*, 15 sierpnia 1936, AAS 28 (1936), 313–362; kan. 1620 CIC z 1917 r.; kan. 1453 KPK z 1983 r.; art. 72 Instrukcji procesowej *Dignitas connubii* z 2005 r.

Papież Benedykt XIV Konstytucją *Dei miseratione* z 3 listopada 1741 r. wprowadził do procesu obowiązek podwójnego zgodnego wyroku sądowego umożliwiającego ponownie zawarcie małżeństwa kanonicznego⁶. Zgodnie z kan. 1986 kodeksu z 1917 r. to na obrońcy spoczywał obowiązek wniesienia apelacji do sądu wyższej instancji, kiedy pierwszy wyrok stwierdzał nieważność małżeństwa⁷. Zasada ta znalazła swoje miejsce również w kodeksie Jana Pawła II oraz późniejszej Instrukcji procesowej *Dignitas connubii* z 2005 r. Zasadniczą zmianą było jednak to, że na obrońcy węzła nie spoczywał już obowiązek wniesienia apelacji od wyroku *pro nullitatis*. Zgodnie z kan. 1682 § 1 KPK oraz art. 264 DC wyrok orzekający nieważność małżeństwa winno się przesłać z urzędu do trybunału apelacyjnego. Należy zaznaczyć, iż wymóg dwóch zgodnych wyroków do prawomocnego orzeczenia nieważności małżeństwa dotyczył jedynie wyroku wydanego w procesie zwyczajnym. Odmienne wyglądała sytuacja w procesie dokumentalnym⁸. Proces dokumentalny stanowi procedurę specjalną i skróconą. Jeśli bowiem sędzia w toku postępowania uzyska moralną pewność nieważności małżeństwa, winien to stwierdzić wyrokiem stanowczym⁹.

Ograniczenie procesowej zasady dwóch jednobrzmiących wyroków może budzić różne odczucia¹⁰. Wydaje się jednak, że nowe prawodawstwo, idąc w kierunku ograniczenia czasowego trwania samego procesu, w ogóle nie stoi w sprzeczności z zasadą poszukiwania prawdy o małżeństwie czy zachowania prawa do obrony. Solidnie przeprowadzone postępowanie sądowe na szczeblu I instancji gwarantuje wydanie rzetelnego wyroku. Tym gwarantem staje się cały skład trybunału oddelegowany do konkretnej sprawy, na czele z przewodniczącym. Wprowadzenie możliwości jednego wyroku, który mógłby stać się prawomocny, moim zdaniem, jest podkreśleniem ogromnego zaufania wobec pracowników sądownictwa kościelnego, a zwłaszcza sędziów – niezawisłych i bezstronnych. Misją osoby sędziego jest sprawiedliwość. Nie może on tym samym więc godzić się na wydawanie wyroków stojących w jawnej sprzeczności z prawem Bożym, tylko w imię troski i fałszywego miłosierdzia dla trudnej sytuacji człowieka¹¹. Warto przy tym podkreślić, że papież

⁶ Benedictus XIV, Const. *Dei miseratione*, 3 nov. 1741, w: P. Gasparii, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I, Romae 1923, 695–701.

⁷ Obowiązek ten był na tyle istotny, że zgodnie z art. 212 § 3 Instrukcji *Provida mater* z 1936 r. apelacja wniesiona przez stronę nie zwalniała obrońcy węzła od obowiązku apelowania. Por. A. Bartczak, *Obrona ważności małżeństwa a poszukiwanie prawdy o małżeństwie w czynnościach obrońcy węzła małżeńskiego na podstawie spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa prowadzonych w Trybunale Diecezji Łódzkiej w latach 1920–2006*, Warszawa: UKSW 2008 (mps), 101; F. Bączkowski, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, Opole 1958, 269–269; S. Biskupski, *Obronca węzła w kanonicznym procesie małżeńskim*, Łódź 1937, s. 187; I. Grabowski, *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1948, 569.

⁸ Por. kan. 1686 KPK, art. 295 DC.

⁹ G. Erlebach, *Niektóre procesy specjalne*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 5, red. J. Krukowski, Poznań: Pallottinum 2007, 365.

¹⁰ Por. R. Leo Burke, *Kanoniczne stwierdzenie nieważności małżeństwa. Proces jako poszukiwanie prawdy*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i Komunia w Kościele katolickim*, red. R. Dodaro, Poznań 2015, s. 231.

¹¹ Por. Sz. Pikus, *Niezawisłość sędziego kościelnego*, Lublin–Sandomierz 2009, 192.

Franciszek pozostawia konieczny wymóg uzyskania pewności moralnej do orzeczenia nieważności małżeństwa. Wszak pewność moralna jest kryterium odzwierciedlającym roztropność i racjonalność sędziego. Jest to kryterium realistyczne, uwzględniające granice ludzkiego umysłu, jednocześnie pełne szacunku dla prawdy¹².

Skrócenie samego postępowania w ramach procesu zmierza do skrócenia czasu rozpatrywania spraw sądowych. Te normy nie mają na celu uczynienie procesu mniej wnikliwym. Przeciwnie, świadomość, że już pierwszy wyrok może być prawomocny, zdecydowanie naciska na sędziego na dogłębną analizę sprawy. Pamiętać należy, że wszak to na stronie powodowej ciąży obowiązek dowodzenia, a nie na osobie sędziego. Założenie reformy należy rozpatrywać, wskazując kilka argumentów. Idąc za analizą L. Adamowicza, wymienić należy: 1) argument statystyczny – statystycznie ponad 90 procent wyroków jest potwierdzanych; 2) argument finansowy: obniżenie kosztów procesu i kosztów funkcjonowania trybunałów; 3) argument temporalny: skrócenie co najmniej o kilka miesięcy czasu trwania procesu; 4) argument merytoryczny: trybunały apelacyjne skoncentrują się na sprawach rozpatrywanych na pierwszym stopniu oraz na mniej licznych sprawach apelacyjnych o zwiększonym stopniu trudności; 5) argument logiczny: strony procesowe bywają zaskoczone „apelacją z urzędu” i koniecznością uzyskania potwierdzenia wyroku w sytuacji, gdy wszyscy uczestnicy postępowania (a tym obrońca węzła, który nie zgłasza apelacji) są usatysfakcjonowane z jego rezultatu¹³.

3. SĘDZIA JEDNOOSOBOWY POD ODPOWIEDZIALNOŚCIĄ BISKUPA

„Ustanowienie sędziego jednoosobowego, który zawsze winien być duchownym, w pierwszej instancji pozostawia się odpowiedzialności biskupa, który w pasterskim sprawowaniu swojej władzy sądowniczej winien zagwarantować, że nie dojdzie do jakiegokolwiek formy laksyzmu”.

Papież Franciszek kolejne założenie reformy prawa poświęca sędziemu jednoosobowemu. Nie jest to zagadnienie nowe. W kan. 1424 KPK Prawodawca ustanowił ogólne upoważnienie trybunału jednoosobowego. Trybunał jednoosobowy, jak pisał T. Pawluk, stanowi wikariusz sądowy lub pomocniczy wikariusz sądowy, ewentualnie sędzia delegowany. *Iudex unus* sędzi sprawy, które nie zostały zastrzeżone kolegium sędziów¹⁴. Jednakże już w kolejnym kan. 1425 Prawodawca zaznaczył, że do spraw dotyczących orzeczenia nieważności małżeństwa winien być powołany trybunał kolegialny¹⁵. Dopuszczono jednak pewien uzasadniony wyjątek. Jeżeli bowiem w trybunale pierwszego stopnia nie da się ustanowić kolegium, Konferencja

¹² Por. Z. Grocholewski, *Pewność moralna jako klucz do lektury norm procesowych*, *Ius Matrimoniale* 3 (1998), 41.

¹³ L. Adamowicz, *Jedna czy dwie instancje? – w oczekiwaniu na reformę procesu małżeńskiego*, w: *Procesy i procedury: nowe wyzwania*, red. G. Leszczyński, Warszawa 2015, 77–78.

¹⁴ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn 1990, 191.

¹⁵ Por. art. 30 § 1 DC.

Episkopatu może zezwolić, jak długo trwa taka niemożliwość, by biskup zlecił sprawę sędziemu jednoosobowemu, który gdzie to jest możliwe, winien sobie dobrać asesora i audytora¹⁶. W art. 30 § 3 Instrukcji *Dignitas connubii* ten kanon został nieco poszerzony. Dodano do tej treści następujące brzmienie: ten jednoosobowy sędzia, jeśli nie zastrzeżono inaczej, posiada takie kompetencje, jakie przysługują kolegium, przewodniczącemu lub ponensowi. Te same rozwiązania zostały zawarte w nowelizacji kanonicznego prawa procesowego z jedną różnicą. Sprawy o stwierdzenie nieważności małżeństwa rozstrzyga kolegium sędziowskie. Prawodawca w sytuacji niemożności ustanowienia kolegium przerzucił odpowiedzialność do powołania sędziego jednoosobowego na biskupa moderatora. Wcześniej bowiem mieliśmy do czynienia z koniecznością wystąpienia biskupa moderatora do Konferencji Episkopatu z prośbą o zgodę. A zatem faktycznie konieczny był dekret Konferencji Episkopatu. W świetle nowych przepisów ten obowiązek będzie pełnił samodzielnie biskup moderator.

To władza biskupa i jego odpowiedzialność w pasterskim sprawowaniu władzy sądowniczej stanowią gwarancję, że nie dojdzie do jakiegokolwiek formy laksyzmu, czyli postawy, według której wszelka wątpliwość co do obowiązującego prawa stanowi wystarczającą podstawę do usprawiedliwienia postępowania niezgodnego z tym prawem. Podkreślono także, odcinając się od pewnych spekulacji, że sędzią jednoosobowym może być jedynie duchowny.

4. SAM BISKUP JEST SĘDZIĄ

„Aby postanowienia Soboru Watykańskiego II zostały ostatecznie zastosowane w praktyce w tak ważnej kwestii, postanowiono wyraźnie stwierdzić, że biskup osobiście w swoim Kościele, w którym jest ustanowiony pasterzem i głową, tym samym jest sędzią wobec wiernych, którzy zostali mu powierzeni. Należy zatem oczekiwać, że zarówno w dużych, jak i w małych diecezjach biskup osobiście da sygnał do odnowy struktur kościelnych oraz że nie pozostawi on całkowicie funkcji sądowniczej w sprawach małżeńskich urzędowi kurialnym. Powinno się to odnosić szczególnie do procesu skróconego, który zostaje ustanowiony w celu rozpatrzenia spraw, w których istnieją najbardziej ewidentne przesłanki nieważności”.

Odwołanie się papieża Franciszka do Soboru Watykańskiego II można traktować jako potwierdzenie aktualności zakończonego blisko 50 lat temu Soboru. Na mocy władzy sprawowanej w imieniu Chrystusa biskupi mają święte prawo i obowiązek wobec Pana stanowienia praw dla tych, którzy zostali powierzeni ich władzy oraz sprawowania sądów¹⁷. Od samego początku chrześcijaństwa urząd biskupa był ściśle związany z *officium iudicii*¹⁸. Zgodnie z kan. 1419 § 1 KPK, w każdej diecezji

¹⁶ Kan. 1425 § 4 KPK.

¹⁷ Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, n. 27, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, tłum. polskie, Poznań 2002, 130.

¹⁸ Por. R. Kantor, *Posługa sądownicza biskupa w starożytności chrześcijańskiej*, *Annales Canonici* 6 (2010), 210: „Biskup rozstrzygał kontrowersje wynikłe między wiernymi, które miały charakter

i dla wszystkich spraw, wprost przez prawo nie wyjętych, sędzią pierwszej instancji jest biskup diecezjalny, który może wykonywać władzę sądową osobiście lub przez innych, oficjała i sędziów¹⁹. Biskup diecezjalny w powierzzonej mu diecezji posiada wszelką władzę zwyczajną, własną i bezpośrednią²⁰. Jak podkreślał to Sobór, biskup działa w imieniu Chrystusa, a zatem decyzje biskupa dotyczące sądownictwa kościelnego należy pojmować właśnie jako realizację myśli i woli Głowy Kościoła. Jak zauważa R. Leo Burke, należy przy tym podkreślić znaczenie sądu kościelnego jako zwykłego środka, za pomocą którego biskup, jako sędzia z natury (*iudex natus*) dla diecezji, wykonuje swoją władzę sądowniczą. Biskup posiada i faktycznie dysponuje wszelkimi środkami do tego, aby zapewnić przeprowadzenie procesu małżeńskiego w sposób właściwy i w czasie możliwie najszybszym²¹. Jednakże w praktyce bardzo rzadko się zdarza, aby biskup korzystał z przysługującego mu prawa do sądenia. Zresztą w doktrynie wypowiadano się w tym zakresie w ten sposób, że biskupowi diecezjalnemu nawet wypada, aby sądenie spraw pozostawił powołanemu trybunałowi diecezjalnemu. „Domagają się tego względy duszpasterskie. Czasochłonna praca sądowa odciągnęłaby biskupa od wielu zadań pasterskich, które musi osobiście wykonać. Trzeba też wziąć pod uwagę i to, że sędzia, choćby sądził najsprawiedliwiej, jest niekiedy narażony na zarzuty stronnictwa i subiektywizmu, a nawet na nienawiść strony przegrywającej proces”²². Trudno się z tym nie zgodzić. Ponadto wydaje się, że sprawowanie władzy sądowniczej przez biskupa osobiście jest o tyle trudne, że wymaga wiedzy prawniczej, biegłości w prawie, czy wręcz praktyki sądowej, a nie zawsze jest to możliwe. Mam na myśli tych biskupów diecezjalnych, których zainteresowania naukowe mają inny kierunek od prawniczego²³. Papież Franciszek chce jednak zmiany. Oczekuje, że biskupi osobiście dadzą sygnał do odnowy struktur kościelnych oraz że nie pozostawiają oni całkowicie funkcję sądowniczą w sprawach małżeńskich urzędowi kurialnym. Trudno jednak wyobrazić sobie na ten czas reorganizację struktur kościelnych, a przede wszystkim sądownictwa kościelnego. Wszak nie zostały zmienione kanony dotyczące sądownictwa w ogólności. Chodzi raczej o taką aktywność sądowniczą na forum kościelnym, która wyraża się w służbie prawdzie w sprawiedliwości, ma w rzeczywistości konotację głęboko duszpasterską, ponieważ zmierza do osiągnięcia dobra wiernych i budowania wspólnoty chrześcijańskiej. Aktywność ta stanowi szczegól-

zarówno kościelny, jak i cywilny. *Officium iudicii* biskupa zawierał w sobie nadzór (*episcopus* jako czuwający) moralny i duchowy nad całą powierzona mu wspólnotą. [...] Zgodnie z wytycznymi zawartymi w *Didascalia Apostolorum* w sprawach sądowych biskup powinien postępować jak lekarz, tzn. uzdrawiać wszystkich grzeszników, używając zbawiennych środków leczniczych. Charakterystycznym rysem posługi sądowniczej biskupa w starożytności chrześcijańskiej jest to, że cała owa aktywność przesiąknięta była duchem miłosierdzia”.

¹⁹ Por. art. 22 § 1 DC; Kan. 391 § 2 KPK; kan. 1572 § 1 CIC.

²⁰ Por. kan. 381 § 1 KPK.

²¹ Por. L. Burke, dz.cyt., 225.

²² Por. T. Pawluk, dz.cyt., 183.

²³ Por. G. Leszczyński, *Władza rządzenia biskupa diecezjalnego i sposób jej sprawowania w świetle KPK z 1983 r.*, w: *W mocy ducha. Księga jubileuszowa w 25. rocznicę konsekracji biskupiej arcybiskupa Władysława Ziółka, metropolity łódzkiego*, red. J. Pater, Łódź 2005, 466.

ny rozwój władzy rządzenia i jest skierowana ku dobru duchowemu Ludu Bożego, a tym samym całkowicie mieści się w obszarze misji Kościoła. Funkcja sędziowska jest prawdziwą diakonią, to jest służbą Ludowi Bożemu w perspektywie utrwalania pełnej wspólnoty pomiędzy poszczególnymi wiernymi i pomiędzy nimi i wspólnotą kościelną²⁴. W tym, moim zdaniem, ma być widoczna działalność biskupa. Ma on działalności sędziowskiej dawać przykład służby w perspektywie *salus animarum*. Aktywność biskupa diecezjalnego w sprawach małżeńskich ma mieć swój wyraz zwłaszcza w perspektywie nowej formuły, jaką ma być proces skrócony przed biskupem diecezjalnym. W tym aspekcie biskup ma być *pastor bonus* oraz *mitis iudex* dla swoich wiernych.

5. PROCES SKRÓCONY

„Istotnie, oprócz usprawnienia zwyczajnego procesu skróconego – oprócz obecnie obowiązującego procesu opartego na dokumentach – do zastosowania w przypadkach, w których skarga o nieważność małżeństwa jest poparta szczególnie oczywistymi argumentami. Nie umknęło jednak mojej uwadze, jak bardzo postępowanie skrócone może zagrozić zasadzie nierozzerwalności małżeństwa. Właśnie z tego powodu postanawiam, aby w takim procesie sędzią był ustanowiony osobiście biskup, który mocą swego zadania pasterskiego daje największą gwarancję katolickiej jedności z Piotrem w wierze i dyscyplinie”.

To rzeczywiście nowość w prawie procesowym. Można by powiedzieć, że mamy do czynienia z nowym procesem specjalnym, to jest procesem skróconym przed biskupem diecezjalnym. Tego rodzaju postępowanie wpisuje się w ogólne założenie przyświecające reformie papieża Franciszka co do zmiany kanonicznego procesu małżeńskiego, a mianowicie skrócenie czasu trwania procesu oraz formalności z nim związanych. Proces przed biskupem wpisuje się także we wcześniejsze przedłożenie odnoszące się do aktywności biskupa diecezjalnego jako sędziego w sprawach małżeńskich. Jak dotąd jedynie proces oparty na dokumentach można było uznawać za wyjątek od procesu zwyczajnego. Był (i nadal pozostanie) to proces nierozciągnięty w czasie, niezbyt sformalizowany, prowadzony przez sędziego jednoosobowego.

Proces skrócony ma być możliwością orzekania o nieważności małżeństwa w przypadkach, które są poparte szczególnie oczywistymi argumentami. Na marginesie należy przywołać *Zasady proceduralne w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, stanowiące załącznik do omawianego motu proprio. W art. 14 § 1 czytamy: „Wśród okoliczności dotyczących rzeczy lub osób, które dopuszczają rozpoznanie sprawy o nieważność małżeństwa, stosując proces skrócony według Kanony 1683–1687 należy zaliczyć na przykład: taki brak wiary, który może prowadzić do symulacji konsensu lub błędu determinującego wolę, krótki czas pożycia małżeńskiego, aborcję dokonaną dla uniknięcia zrodzenia potomstwa, pozostawanie

²⁴ Franciscus, *Allocutiones ad omnes participes Tribunalis Romanae Rotae*, 24.01.2014, AAS 106 (2014), n. 2, 89.

w relacji pozamałżeńskiej w czasie zawierania małżeństwa lub wkrótce po ślubie, podstępne zatajenie bezpłodności, poważnej choroby zakaźnej, potomstwa z wcześniejszego związku lub pozbawienia wolności, zawarcie małżeństwa z przyczyny całkowicie obcej życiu małżeńskiemu lub wynikające z nieoczekiwanej ciąży kobiety, użycie przemocy fizycznej w celu wymuszenia konsensu, brak używania rozumu potwierdzony dokumentacją medyczną itd.”²⁵. W nowym kan. 1684 czytamy: „Skarga powodowa, która rozpoczyna proces skrócony, oprócz tego, co jest wymienione w kan. 1504, winna: 1° przedstawiać krótko, całościowo i jasno fakty, na których opiera się żądanie; 2° wskazywać dowody, które mogłyby być natychmiast zebrane przez sędziego; 3° zawiera w załączeniu dokumenty, na których opiera się żądanie”. Chodzi więc o możliwość skrócenia do minimum procesu zarówno od strony temporalnej, jak i formalnej. Tego typu sytuacje mogą jednak budzić pewne obawy, czy proces nie zostanie zbyt skrócony w stronę *favor libertatis*, czy wręcz *nullitatis*? Te obawy w świetle założeń Franciszka ma niwelować osoba biskupa diecezjalnego. To on, tylko on, może być sędzią w prowadzonym procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa w formie skróconej. Staje się sędzią jednoosobowym, a nie jedynie przewodniczącym trybunału kolegiального. Jako biskup, następca Apostołów, daje największą gwarancję katolickiej jedności z Piotrem w wierze i dyscyplinie. Istotne wydaje się także podkreślenie, że biskup musi osiągnąć moralną pewność nieważności małżeństwa, aby wydał wyrok. Nie można bowiem swojego wyroku opierać jedynie na prawdopodobieństwie²⁶. A to przecież ta sama kategoria co w procesie zwyczajnym. W przeciwnym razie, gdyby biskup nie osiągnął pewności moralnej, przekazuje on sprawę do procesu zwykłego. Jest wtedy więcej czasu na wzbogacenie materiału dowodowego, a trybunał jest już kolegialny.

6. APELACJA DO STOLICY METROPOLITALNEJ

„Należy przywrócić apelację do Stolicy Metropolitalnej, gdyż to zadanie jako głowy prowincji kościelnej, utrwalone przez wieki, jest wymownym znakiem synodalności w Kościele”.

Apelacja jest prawnym środkiem odwołania się od wyroku wydanego przez trybunał kościelny. Strona pokrzywdzona wyrokiem ma prawo prosić o ponowne zbadanie sprawy przez trybunał wyższej instancji. Prawo apelacji jest ustawowym uprawnieniem związanym ściśle z naturalnym prawem człowieka do obrony przed niesprawiedliwością²⁷. Zgodnie z kan. 1628 KPK strona, która czuje się pokrzywdzona jakimś wyrokiem, a także rzecznik sprawiedliwości i obrońca węzła w sprawach, w których wymagana jest jego obecność, mają prawo apelować od wyroku

²⁵ Art. 14 § 1 *Zasady proceduralne w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, w: MIDI, 41–43.

²⁶ Por. C. Gullo, A. Gullo, *Prassi processuale nelle causa canoniche di nullità del matrimonio*, Libreria Editrice Vaticana Città del Vaticano 2009, 255.

²⁷ Por. J. Gręźlikowski, *Apelacja*, w: *Wielka encyklopedia prawa*, t. 2: *Prawo kanoniczne*, red. G. Leszczyński, Warszawa 2014, 17.

do wyższego sędziego. Jeżeli w apelacji nie wskazano, do jakiego trybunału została skierowana apelacja, Prawodawca wprowadził domniemanie prawne, które określa trybunał apelacyjny. Jest nim na kanwie kan. 1438 KPK: 1) trybunał metropolity, jeśli wyrok został wydany przez trybunał biskupa sufragana; 2) trybunał, który został za zgodą Stolicy Apostolskiej wyznaczony na stałe przez metropolitę, gdy wyrok wydał jego trybunał.

Papież Franciszek w zasadzie nie tyle zmienia prawo, ile pragnie podkreślić wspólnotę kościoła partykularnego. Na czele bowiem prowincji kościelnej stoi metropolita, który jest arcybiskupem diecezji i jej zwierzchnikiem²⁸. Jego kompetencja do sprawowania nadzoru dotyczy czuwania, aby wiara i dyscyplina były należycie zachowane²⁹. Wprawdzie we współczesnym prawodawstwie pozycja metropolity została mocno osłabiona. Największe prerogatywy metropolici mieli w średniowieczu. Dotyczyły one również spraw sądowych, co do których ich obowiązkiem było przyjmowanie apelacji od wyroków wydanych przez biskupów prowincji³⁰. Przez zmiany w prawie papież zmierza do przywrócenia rangi metropolicie, choć przecież zmiany nie wprowadzają bezpośrednio nowych stosownych uprawnień metropolity.

7. ZADANIE WŁASNE KONFERENCJI BISKUPÓW

„Konferencje Biskupów, które muszą przede wszystkim kierować się gorliwością apostołską w dotarciu do rozproszonych wiernych, winny poczuwać się mocno do obowiązku uczestniczenia we wspomnianych zmianach oraz bezwarunkowo uszanować prawo biskupów do zorganizowania władzy sądowniczej we własnych Kościołach partykularnych. Przywrócenie bliskości między sędzią i wiernymi nie powiedzie się bowiem, jeżeli poszczególni biskupi nie otrzymają ze strony Konferencji zachęty i pomocy w zastosowaniu w praktyce reformy procesu małżeńskiego. Oprócz troski o bliskość sędziego, Konferencje Biskupów winny, z zachowaniem sprawiedliwego i godnego wynagrodzenia pracowników sądów, w miarę możliwości zadbać, aby proces był bezpłatny, gdyż Kościół, ukazując się wiernym jako szczodra matka w kwestii tak blisko związanej ze zbawieniem dusz, wyraża bezinteresowną miłość Chrystusa, dzięki której wszyscy zostaliśmy zbawieni”.

To kolejne założenie reformowanego procesu zdaje się mieć kilka istotnych wątków.

1. Konferencje Biskupów mają świadczyć pomoc względem biskupów diecezjalnych w celu wprowadzenia zmian procesowych. Papież zwraca uwagę na przywrócenie bliskości między sędzią a wiernym. Tę relację można zbudować, jak zauważa Franciszek, jedynie przy pomocy wsparcia Konferencji Biskupów.

²⁸ Por. kan. 435 KPK.

²⁹ Por. kan. 436 § 1, 1° KPK.

³⁰ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, Olsztyn 1986, 205; J. Wroceński, *Instytucja metropolii w dziejach Kościoła. Aspekt historyczno-prawny*, *Annales Canonici* 5 (2009), 7–27.

To bowiem zebranie biskupów określonego kraju lub terytorium wspólnie realizuje określone zadania pasterskie wobec swoich wiernych. Zauważono to już podczas III Nadzwyczajnego Zebrania Biskupów w Rzymie w 2014 r. Już wtedy wskazywano najpierw na prowadzenie narzeczonych drogą przygotowania do małżeństwa, ale jednocześnie potrzebę opieki nad osobami żyjącymi w związkach cywilnych, konkubinatach³¹. Ponadto niezmiernie ważna staje się troska o rodziny zranione³². Faktyczne możliwości pomocy winny wychodzić oczywiście już od struktur parafialnych. Niemniej w tym aspekcie Konferencje Episkopatu mają możliwość wprowadzenia ogólnych standardów działań w różnym zakresie wobec rodziny³³. W zasadach proceduralnych w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa papież Franciszek wskazuje na zasadność funkcjonowania jednolitego diecezjalnego duszpasterstwa małżeństw. Miało by ono służyć pomocą wiernym, miało by będącym w separacji lub rozwiedzionym poprzez prowadzenie badania przedprocesowego, czyli duszpasterskiego³⁴. Co więcej, papież zauważa, że diecezja lub kilka diecezji wspólnie, w zależności od ich aktualnego rozmieszczenia, mogą ustanowić stałą strukturę, w ramach której będą świadczyć tę posługę. Dodaje także, iż pomocne stałoby się stworzenie vademecum zawierającego istotne wskazania do jak najbardziej odpowiedniego przeprowadzenia dochodzenia³⁵.

2. Konferencje Biskupów mają dążyć do wprowadzenia bezpłatnych procesów. Papież w jakimś sensie obciąża Konferencje Biskupów, aby te wprowadziły, na ile jest to możliwe, brak opłat sądowych za prowadzenie spraw *de nullitatae*. Rozumiem przez to, że to zgromadzenie biskupów określonego terytorium, jest w stanie wydać jednolite normy dla wszystkich diecezji. Ujednolicenie samo w sobie jest z jednej strony dobrym pomysłem, a z drugiej strony budzi pewne obawy. Łączy się to ściśle z kolejnym istotnym punktem, a mianowicie: Konferencje Biskupów mają zadbać o sprawiedliwe i godne wynagrodzenia pracowników sądowych. To bardzo duże wyzwanie praktyczne. Pogodzenie bardzo dobrej, wykształconej kadry sędziowskiej z brakiem opłat za proces wiąże się w wielu przypadkach z brakiem możliwości utrzymania tych specjalistów w sądach, zwłaszcza że i obecnie, gdy strony procesowe uiszczają opłatę sądową, wynagrodzenia są niskie.

3. Jednocześnie Prawodawca jasno podkreśla, iż Konferencje Biskupów winny uszanować pełne prawo biskupów do zorganizowania władzy sędziowskiej w ich diecezjach. A zatem prymat biskupa w diecezji pozostaje niezmienny. Chodzi tylko o pewną praktykę, przybierającą ujednoliconą formułę, nad którą ma czuwać Konferencja Biskupów.

³¹ *Relatio Synodi*, n. 39; 41–43.

³² Tamże, n. 44–47.

³³ Zob. Konferencja Episkopatu Polski, *Służyć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 2009.

³⁴ Por. art. 2, *Zasady proceduralne w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*.

³⁵ Art. 3, tamże.

8. APELACJA DO STOLICY APOSTOLSKIEJ

„Należy także zachować apelację do Trybunału zwyczajnego Stolicy Apostolskiej, czyli do Roty Rzymskiej, w poszanowaniu starożytnej zasady prawnej, która umacnia więzi między Stolicą Piotrową i Kościołami partykularnymi, dbając jednakże w dyscyplinie takiej apelacji o powstrzymanie się od jakiegokolwiek nadużywania prawa, aby nie wynikła z tego szkoda dla zbawienia dusz. Własne prawo Roty Rzymskiej zostanie jak najszybciej dostosowane w niezbędnym zakresie do zasad zreformowanego procesu”.

Trybunał Roty Rzymskiej jest najwyższym trybunałem Stolicy Apostolskiej i wypełnia z reguły zadania trybunału apelacyjnego wyższej instancji, w celu obrony praw w Kościele. Przyczynia się on także do ujednolicenia ustawodawstwa, a poprzez swoje wyroki staje się pomocą dla niższych trybunałów³⁶. Papież Franciszek podkreśla bardzo istotne i szczególne znaczenie tego Trybunału w ramach sądownictwa kościelnego, zapoczątkowanego odnową Piusa X, a następnie Jana XXIII, Pawła VI i Jana Pawła II. Funkcją tego Trybunału, jak podkreślał Jan Paweł II, jest „doprowadzenie – również w aspekcie zdrowego pluralizmu, który jest odbiciem uniwersalizmu Kościoła – do większej jedności oraz do istotowej jednolitości w trosce o zawartość istotowa małżeństwa kanonicznego”³⁷. Wszak profesjonalizm sędziów audytorów rotalnych daje gwarancje wysokiej jakości merytorycznych rozstrzygnięć³⁸. W ten o to sposób sędziowie trybunałów niższych w podobnych sprawach w swoich rozstrzygnięciach powinni nawiązywać do wyroków rotalnych. W ten sposób będzie spełniało się założenie papieża Franciszka o umacnianiu więzi między Stolicą Apostolską a Kościołami partykularnymi.

W tym punkcie Franciszek zwraca także uwagę, aby apelacja do Trybunału Roty Rzymskiej nie stała się formą przeciągnięcia sprawy ze szkodą dla dusz wiernych. Podkreśla konieczność dyscypliny tej apelacji. W związku z tymi założeniami została zaznaczona także reforma prawa własnego Roty Rzymskiej.

9. ZARZĄDZENIA DLA KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

„Uwzględniając szczególny porządek prawny kościelny i dyscyplinarny Kościołów Wschodnich, zdecydowałem wydać, z tą samą datą, oddzielne przepisy reformujące dyscyplinę procesów małżeńskich w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich”.

³⁶ Por. art. 126–130, Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska „Pastor Bonus”* z 28.06.1988 r., AAS 80 (1988), 841–912.

³⁷ Por. Joannes Paulus II, *Allocutio ad Sacrae Romanae Rotae Tribunalis Praelatos, Auditores, Officiales et Advocatos coram admissos* (26.02.1983), AAS 75 (1983), 559.

³⁸ Por. G. Dzierżon, *Troska Roty Rzymskiej o jedność jurysprudencji w Kościele*, Prawo Kanoniczne 42 (1999), nr 1–2, 206; M. Pompedda, *Il Tribunale della Rota Romana*, Studi Giuridici, t. 42, Città del Vaticano 1997.

Ostatni punkt założeń reformy wskazuje na to, że nie tylko reformie podlega Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. Przedmiotem reformy staje się także Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 r. Papież Franciszek Listem apostolskim motu proprio *Mitis et misericors Iesus* również z 15 sierpnia 2015 r. zmienił kanony 1357–1377³⁹.

10. ZAKOŃCZENIE

Nowe prawo procesowe w odniesieniu do procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa było już od jakiegoś czasu wyczekiwane wśród kanonistów. Normy ogłoszone 15 sierpnia 2015 r. zgodnie ze wskazaniem papieża Franciszka weszły w życie 8 grudnia 2015 r. Ogólna analiza założeń reformy wskazuje, że zamysłem papieża było uproszczenie procesu małżeńskiego z jednoczesnym podkreśleniem jego niezmiennych warunków. Widoczna pozostaje zasada *salus animarum*, na którą niejednokrotnie Ojciec Święty się powołuje. Tworząc nowe prawo, ma w perspektywie ogromne trudności, jakie przeżywa współczesna rodzina. Pragnie jej pomagać, wychodzić naprzeciw. Nadal dochodzenie nieważności małżeństwa odbywać się będzie drogą sądową, choć były głosy wypowiadające się za administralizacją tej czynności. Dużą zmianą jest zniesienie obowiązku dwóch zgodnych wyroków w procesie. Bez wątplenia nowością staje się nowy proces skrócony wobec biskupa. Przed sądownictwem kościelnym zdaje się wyłaniać nowy czas. To czas reformy. Nowe zadania stojące przed biskupem podkreślą powagę posługi biskupa, który jako sędzia i lekarz, jest przede wszystkim sługą Bożego miłosierdzia⁴⁰. W pewnych aspektach zmiana musi ulec codzienna praca trybunałów. Jak sam papież podkreślał, zostaną jeszcze wydane nowe normy dla Trybunału Roty Rzymskiej. Zapewne dopiero aplikacja przepisów pozwoli na refleksję nad nowymi przepisami. Ich ocenę pozostawiam przyszłości.

BIBLIOGRAFIA

I. Źródła

- Benedictus XIV, Const. *Dei miseratione*, 3 nov. 1741, w: P. Gasparii, *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I, Romae 1923, 695–701.
- Franciscus, *Allocutiones ad omnes participes Tribunalis Romanae Rotae*, 24.01.2014, AAS 106 (2014), n. 2, 89–90.
- Franciscus, *Litterae Apostolicae Motu Proprio datae „Mitis Iudex Dominus Iesus” quibus canones Codicis Iuris Canonici de causis ad matrimonii nullitatem declarandam reformatur*, w: http://w2.vatican.va/content/francesco/la/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html.(2.11.2015)

³⁹ MIDI, 47–75.

⁴⁰ Tamże, s. 51

- Franciszek, *List Apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa*, tekst łacińsko-polski, Tarnów: Biblos 2015, 6–33.
- Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis et misericors Iesus” reformujący kanony Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa* (tekst łacińsko-polski, Tarnów: Biblos 2015, 47–75.
- Jan Paweł II, *Konstytucja Apostolska „Pastor Bonus”* z 28.06.1988 r., AAS 80 (1988), s. 841–912.
- Konferencja Episkopatu Polski, *Shućć prawdzie o małżeństwie i rodzinie*, Warszawa 2009.
- Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych, *Instrukcja procesowa „Dignitas connubii”*, Rzym 25.01.2005 r. *Relatio Synodi* III Nadzwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego (5–19 października 2014).
- Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum*, 15 sierpnia 1936, AAS 28 (1936), 313–362.
- Zasady proceduralne w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa*, w: Franciszek, *List apostolski motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus reformujący kanony Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa* (tekst łacińsko-polski, Tarnów 2015, 35–45.

II. Opracowania

- Adamowicz L., *Jedna czy dwie instancje? – w oczekiwaniu na reformę procesu małżeńskiego*, w: *Procesy i procedury: nowe wyzwania*, red. G. Leszczyński, Warszawa 2015, 67–79.
- Bartczak A., *Obrona ważności małżeństwa a poszukiwanie prawdy o małżeństwie w czynnościach obrony węzła małżeńskiego na podstawie spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa prowadzonych w Trybunale Diecezji Łódzkiej w latach 1920–2006*, Warszawa: UKSW 2008 (mps).
- Bączkowski F., Baron J., Stawinoga W., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 3, Opole 1958.
- Biskupski S., *Obronca węzła w kanonicznym procesie małżeńskim*, Łódź 1937.
- Dzierżon G., *Troska Roty Rzymskiej o jedność jurysprudencji w Kościele*, *Prawo Kanoniczne* 42 (1999), nr 1–2, 191–207.
- Erlebach G., *Niektóre procesy specjalne*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 5, red. J. Krukowski, Poznań: Pallottinum 2007.
- Grabowski I., *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1948.
- Gręźlikowski J., *Apelacja*, w: *Wielka encyklopedia prawa*, t. 2: *Prawo kanoniczne*, red. G. Leszczyński, Warszawa: Fundacja „Ubi societas, ibi ius” 2014, 17–19.
- Grocholewski Z., *Pewność moralna jako klucz do lektury norm procesowych*, *Ius Matrimoniale* 3 (1998), 9–43.
- Gullo C., Gullo A., *Prassi processuale nelle causa canoniche di nullità del matrimonio*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2009.
- Kantor R., *Posługa sędziowska biskupa w starożytności chrześcijańskiej*, *Annales Canonici* 6 (2010), 200–211.
- Leo Burke R., *Kanoniczne stwierdzenie nieważności małżeństwa. Proces jako poszukiwanie prawdy*, w: *Pozostać w prawdzie Chrystusa. Małżeństwo i Komunia w Kościele katolickim*, red. R. Dodaro, Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha 2015, 205–236.
- Leszczyński G., *Władza rządzenia biskupa diecezjalnego i sposób jej sprawowania w świetle KPK z 1983 r.*, w: *W mocy ducha. Księga jubileuszowa w 25. rocznicę konsekracji biskupiej arcybiskupa Władysława Ziółka, metropolity łódzkiego*, red. J. Pater, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2005, 461–469.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 2, Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne 1986.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4, Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne 1990.

Pikus Sz., *Niezawisłość sędziego kościelnego*, Lublin–Sandomierz 2009.

Pompedda M., *Il Tribunale della Rota Romana*, Studi Giuridici, t. 42, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 1997.

Wroceński J., *Instytucja metropolii w dziejach Kościoła. Aspekt historyczno-prawny*, *Annales Canonici* 5 (2009), 7–27.

THE BASIC PRINCIPLES OF THE REFORM CANON MARRIAGE PROCESS IN THE M.P. *MITIS IUDEX DOMINUS IESUS*

Summary

Pope Francis issued two Apostolic Letters *motu proprio* on Tuesday, in which he introduced reforms to the legal structures of the Church, which deal with questions of marital nullity. One of the Letters *motu proprio*, known by its Latin title, *Mitis Iudex Dominus Iesus* – or “The Lord Jesus, Clement Judge” – reforms the Code of Canon Law (CIC) governing the Latin Church, while the other, *Mitis et misericors Iesus* or “Clement and merciful Jesus” – reforms the Code of Canon Law for Oriental Churches (CCEO). The Holy Father in the preface explains that the reforms are guided by eight specific criteria. Indeed, the prefatory remarks make clear from the very start that the single most important principle guiding the Holy Father’s action and the work of reform undertaken, is that of *salus animarum* – the salvation of souls – which is the *suprema Ecclesiae lex* – the supreme law of the Church.

Key words: process of marriage, judiciary, bishop’s authority, reform

KS. GINTER DZIERŻON

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

NADZWYCZAJNE FORMY NOTYFIKACJI DEKRETU POSZCZEGÓLNEGO (KAN. 55–56 KPK)

Słowa kluczowe: prawo kościelne, notyfikacja, dekret poszczególny

1. Wstęp. 2. Notyfikacja ze względu na zaistnienie najpoważniejszej przyczyny (kan. 55 KPK).
2.1. Założenia generalne. 2.2. Walor teoretycznoprawny warunków proceduralnych. 3. Notyfikacja równoznaczna (kan. 56 KPK). 3.1. Założenia generalne. 3.2. Hipotezy ujęte w kan. 56 KPK.
4. Zakończenie

1. WSTĘP

W kan. 48–58 KPK prawodawca skodyfikował regulacje dotyczące dekretów poszczególnych. W procesie formacyjnym dekretu istotną rolę odgrywa notyfikacja, będąca aktem komunikacji¹. W formie normatywnej odniesiono się do tej kwestii w kan. 1520 § 1 KKKW, stwierdzając: „Dekret posiada moc prawną po zakomunikowaniu temu, dla kogo jest przeznaczony, w sposób, który według ustaw i warunków miejscowych jest najpełniejszy”.

W legislacji zachodniej zasady generalne co do notyfikacji dekretu poszczególnego zostały skodyfikowane w kan. 54 § 2 KPK. Według tej normy, „Tylko wtedy można domagać się wykonania poszczególnego dekretu, gdy został zgodnie z przepisami prawa doręczony jako legalny dokument”. Z zapisu tego kanonu wynika, iż formą zwyczajną notyfikacji jest dostarczenie dekretu na piśmie. Oprócz tej formy, w kanonicznym porządku prawnym przewidziano także dwie formy nadzwyczajne notyfikacji ujęte w kan. 55–56 KPK. Kanony, które stanowią przedmiot zainteresowania w tym opracowaniu, są nowe; takie zapisy bowiem nie występowały w kodyfikacji pio-benedyktyńskiej.

¹ Por. S. Panizo Orallo, *Notificación*, w: *Diccionario general de Derecho Canónico*, red. J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, t. 5, Pamplona 2012, 580: „La notificación-en la vida jurídica-es un acto de comunicación. En general forma parte del procedimiento del acto y es uno de dos elementos que comprende el proceso de formación del acto”.

W przywołanych regulacjach postanowiono: „Zachowując przepisy kan. 37 i 51, gdy bardzo poważna przyczyna nie pozwala na doręczenie tekstu dekretu na piśmie, wtedy powiadomienie o dekreście ma miejsce przez odczytanie temu, dla którego jest przeznaczony, wobec notariusza lub dwóch świadków. Zredagowany dokument o tym fakcie winien być podpisany przez wszystkich obecnych” (kan. 55 KPK). Z kolei kan. 56 KPK ma następującą treść: „Powiadomienie o dekreście ma miejsce, jeżeli osoba, dla której jest przeznaczony, prawnie wezwana po odbiór dekretu lub wysłuchanie jego treści, nie mając słusznego powodu, nie stawiała się albo odmówiła złożenia podpisu”. Na marginesie należy dodać, iż w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich skodyfikowano tę kwestię w kan. 1520 §§ 2–3 KKKW, który ma nieco bardziej precyzyjne brzmienie².

Biorąc pod uwagę zapisy kan. 55 i 56 KPK, trzeba rozróżnić między nadzwyczajną formą notyfikacji ze względu na zaistnienie najpoważniejszej przyczyny (kan. 55 KPK) oraz notyfikacją w formie równoznacznej (kan. 56 KPK).

2. NOTYFIKACJA ZE WZGLĘDU NA ZAISTNIENIE NAJPOWAŻNIEJSZEJ PRZYZYNY (KAN. 55 KPK)

2.1. ZAŁOŻENIA GENERALNE

Treść obecnego kan. 55 KPK występowała już w kan. 55 Schematu z 1980 r.³. Według J. Mirasa, ten sposób notyfikacji jest sposobem wyjątkowym⁴. Większość kanonistów skłania się ku tezie, iż nadzwyczajność formy wynika z faktu, iż w tym przypadku spotykamy się z wyjątkiem od zasady generalnej dotyczącej pisemności dekretu⁵. J. García Martín swe twierdzenie odniósł do treści kan. 37 i 51 KPK⁶; J. Miras natomiast powołał się na dyspozycję kan. 54 § 2 KPK⁷.

Zasadniczą racją możliwości aplikacji hipotezy ujętej w kan. 55 KPK jest wystąpienie najpoważniejszej przyczyny (*gravissima ratio*). Jak pisze J. Canosa, tego typu przyczynę cechują te same komponenty co przyczynę słuszną, a więc propor-

² Treść tych kanonów jest następująca: kan. 1520 § 2 KKKW: „Jeśli niebezpieczeństwo naruszenia dobra publicznego lub prywatnego sprzeciwia się podaniu tekstu dekretu na piśmie, władza kościelna może polecić, aby dekret odczytano temu, dla kogo jest przeznaczony w obecności dwóch świadków lub notariusza, a następnie należy sporządzić relację z czynności ustnej, którą podpisują wszyscy obecni, po dokonaniu tych czynności dekret uważa się za doręczony”.

Kan. 1520 § 3 KKKW: „Jeśli zaś ten, dla którego dekret jest przeznaczony, odmawia jego przyjęcia lub wezwany według norm prawa do odebrania lub wysłuchania dekretu nie stawiał się bez słusznej przyczyny uznanej za taką przez autora dekretu lub odmawia podpisania relacji z przekazu ustnego, dekret uważa się za doręczony”.

³ Por. H. Socha, *Allgemeine Normen*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, red. K. Lüdicke, t. 1, Essen 1985, ad 55, 3.

⁴ Por. J. Miras, *Comentario al can. 55 CIC*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 1, Pamplona 1996, 577.

⁵ Por. J. García Martín, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 1999, 227.

⁶ Por. tamże.

⁷ Por. J. Miras, dz.cyt., 576.

cyjność, obiektywność i wyjątkowość, z tym, że w tym wypadku przyczyna jest słuszna, jeśli jest poważna⁸.

Kategorię najpoważniejszej przyczyny doktryna wiąże z szczególnymi uwarunkowaniami, w których występują bardzo poważne trudności z dostarczeniem dekretu adresatowi⁹. Rozwijając ten wątek, kanoniści podkreślają, że przeszkoda w doręczeniu dokumentu może mieć zarówno charakter fizyczny, jak i moralny¹⁰. W tym kontekście w literaturze przykładowo wskazuje się na niebezpieczeństwo powstania skandalu, szkody, nieporozumień we wspólnocie wiernych; nie wyklucza się również, że mogą wystąpić specyficzne rozwiązania prawa świeckiego w których nie zezwala się na potwierdzenie przyjęcia kościelnego aktu administracyjnego¹¹. Z bardziej precyzyjnym ujęciem tej kwestii mamy do czynienia w kan. 1520 § 2 KKKW. W regulacji tej bowiem skonstatowano, że można stosować tę formę, jeśli wystąpi niebezpieczeństwo naruszenia dobra publicznego lub prywatnego. Przy tym należy zauważyć, iż w legislacji wschodniej nie mówi się o poważnym niebezpieczeństwie, lecz wskazuje się jedynie na wystąpienie niebezpieczeństwa.

Kategoria najpoważniejsza, przyczyna jest kategorią dyskrecyjną. Według kanonistów, ocena zaistniałej sytuacji należy do posiadającego władzę¹². W legislacji wschodniej normatywnie tę kwestię ujęto w kan. 1520 § 2 KKKW, postanawiając, iż decyzja co do zastosowania tej formy należy do władzy kościelnej.

2.2. WALOR TEORETYCZNO-PRAWNY WARUNKÓW PROCEDURALNYCH

Jeżeli wystąpi wymieniony warunek, jakim jest najpoważniejsza przyczyna, wówczas prawodawca zezwala na odczytanie dekretu adresatowi. Według kanonistów, w tym wypadku odbiorca musi dysponować zdolnością receptywną¹³.

Czynności, o których traktuje kan. 55 KPK, powinny być dokonane wobec notariusza lub wobec dwóch świadków¹⁴. Notariuszem może być kanclerz kurii, który jest w tej instytucji pierwszym notariuszem lub inny notariusz (kan. 482–484 KPK)¹⁵.

Komentatorzy trafnie zauważają, że w analizowanej normie ustawodawca nie określił warunków co do bycia świadkiem. Generalnie w doktrynie wskazuje się, że chodzi o osoby, które są zdadne do potwierdzenia zaistniałego faktu wiążącego się z odczytaniem treści dekretu. Podkreśla się, że powinny one spełnić warunki dotyczące świadka, określone w prawie procesowym (kan. 1549–1550 KPK)¹⁶.

⁸ Por. J. Canosa, *Causa grave*, w: *Diccionario general de Derecho Canónico*, red. J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, t. 1, Pamplona 2012, 958.

⁹ Por. J. Miras, dz.cyt., 577.

¹⁰ Por. J. García Martín, dz.cyt., 228.

¹¹ Por. tamże, dz.cyt., 228; H. Socha, *Allgemeine Normen*, ad 56, 2.

¹² Por. V. De Paolis, A. D'Auria, *Le norme generali di Diritto Canonico. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma 2008, 218; J. Krukowski, *Komentarz do kan. 55 KPK*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, R. Sobański, t. 1, Poznań 2003, 118.

¹³ Por. J. Miras, dz.cyt., 577.

¹⁴ Por. H. Socha, dz.cyt., ad 56, 4.

¹⁵ Por. J. Miras, dz.cyt., 578.

¹⁶ Por. H. Socha, dz.cyt., ad 55, 4.

Wobec zapisu kan. 55 KPK rodzi się jednak zasadnicze pytanie natury teoretycznoprawnej: czy obecność osób wymienionych w normie jest wymogiem wymaganym do ważności notyfikacji, czy też jedynie do jej godziwości? Odpowiadając na to pytanie, wstępnie trzeba skonstatować, że zapis kan. 55 KPK nie spełnia wymogów dotyczących ustaw unieważniających i uniezdolniających (kan. 10 KPK). Oznacza to zatem, że nie należy traktować tych wymogów w kategoriach warunków wymaganych do ważności aktu, lecz jedynie do jego godziwości. Popierając to twierdzenie, pragnę przywołać rozwiązania dotyczące zwyczajnej formy kanonicznej zawarcia małżeństwa, w myśl których obecność świadka kwalifikowanego i dwóch świadków zwykłych jest wymogiem wymaganym do ważności aktu (kan. 1108 KPK). W regulacji tej prawodawca użył wyraźnego zwrotu „Tylko te małżeństwa są ważne”, spełniającego warunki określone w kan. 10 KPK. Takiego charakteru natomiast nie ma zapis kan. 55 KPK. Stąd też, opierając się na wspomnianych przesłankach, należy przyjąć, iż do notyfikacji wystarczy obecność jednej osoby, która przeczyta dekret; lektura bowiem jego treści jest warunkiem komunikacji.

Należy dodać, iż we współczesnej kanonistyce autorzy rozważający ten wątek posługują się wyłącznie interpretacją literalną, nie posiłkują się natomiast wykładnią systemową. Odnosząc się do tej kwestii, V. De Paolis i A. D'Auria skonstatowali, iż w tym wypadku wystarczy obecność samego notariusza, który jest świadkiem kwalifikowanym¹⁷. Wydaje się, iż taki sposób wykładni jest niewłaściwy, gdyż nie uwzględnia wspomnianej interpretacji systemowej.

Treść kan. 55 KPK wieńczy zdanie „Zredagowany dokument o tym fakcie winien być podpisany przez wszystkich obecnych”. Komentując ten zapis, pragnę zwrócić uwagę, iż podobnie jak w poprzednim przypadku, autorzy analizujący to zdanie opierają się wyłącznie na wykładni literalnej. Co więcej, niektórzy z nich interpretują je błędnie. Otóż w *Komentarzu*, opracowanym przez W. Aymansa i K. Mörsdorfa, napisano, iż stosowny dokument powinien zostać podpisany przez notariusza i dwóch świadków; podpisy innych osób nie są konieczne¹⁸. Twierdzenie tych niemieckich kanonistów jest niepoprawne. W kan. 55 KPK bowiem mówi się, że dekret powinien zostać podpisany przez notariusza lub przez dwóch świadków. Zauważamy, iż w tym zapisie normatywnym prawodawca użył alternatywy, a nie koniunkcji. W tym kontekście poprawne jest twierdzenie wyrażone przez T. Jimenés Urresti i F. Urrutię. Kanonisci ci bowiem utrzymują, iż dokument powinien zostać podpisany przez wszystkich obecnych, to znaczy przez adresata aktu, lektora, notariusza lub dwóch świadków¹⁹.

Tego typu twierdzenia należy uznać jednak za zwykłe uproszczenie. Zastosowana przez ustawodawcę w kan. 55 KPK technika legislacyjna koresponduje wprawdzie z ogólnymi wytycznymi dotyczącymi pisemności poszczególnych aktów administracyjnych (kan. 37 KPK), w tym i dekretów (kan. 51 KPK); zapisy te, w tym także analizowane finalne zdanie kan. 55 KPK nie mają jednak charakteru

¹⁷ Por. V. De Paolis, A. D'Auria, dz.cyt., 218.

¹⁸ Por. W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht*, t. 1, Paderborn–München–Wien–Zürich 1991, 242.

¹⁹ Por. T. Jimenés Urresti, *Comento al. can. 55 CIC*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada*, red. L. De Echeveria, Madrd 1985, 52; F. Urrutia, *De normis generalibus. Adnotationes in Codicem: Liber I*, Romae 1983, 38.

ustaw unieważniających i niezdolniających (kan. 10 KPK). Nie podzielam poglądu wyrażonego przez J. Mirasa, zgodnie z którym dekret w kanonicznym porządku prawnym w każdym przypadku powinien zostać wydany na piśmie²⁰. Na potwierdzenie tej tezy pragnę przywołać brzmienie kan. 474 KPK, który ma charakter ustawy unieważniającej. W regulacji tej bowiem występuje dyspozycja o następującej treści: „Akta kurii, które powstały, by wywołać skutek prawny, winny być podpisane przez ordynariusza, od którego pochodzą, i to do ważności [...]” (podkreśl. G.D.). Ustosunkowując się negatywnie do poglądu Mirasa, pragnę spostrzec, iż w prawie kościelnym prawodawca nie wyklucza też możliwości nałożenia nakazu, który jest dekretem w formie ustnej (kan. 49, 58 § 2 KPK).

Zatem należy przyjąć, że wymogi zawarte w kan. 55 KPK są wymogami wymaganymi wyłącznie do godziwości aktu. Przy tym pragnę podkreślić z całym naciskiem, iż w procesie formacyjnym dekretu nie należy lekceważyć wypełnienia tych warunków. Podzielam opinię wyrażoną przez V. De Paolisa i A. D’Aurię, iż zobowiązanie do podpisania sporządzonego dokumentu jest gwarantem sprawiedliwości, prawa do obrony adresata, a także jest konieczne do celów dowodowych²¹.

3. NOTYFIKACJA RÓWNOZNACZNA (KAN. 56 KPK)

3.1. ZAŁOŻENIA GENERALNE

W kan. 56 KPK ustawodawca ujął kolejną formę notyfikacji, jaką jest notyfikacja równoznaczna. Dyspozycja tej normy odnosi się do sytuacji, w których adresat jest nieobecny lub odmówił złożenia podpisu. W literaturze ten sposób notyfikacji określa się mianem *initimatio praesumpta*²², bądź też formą legalną, ponieważ w zapisie tego kanonu występuje domniemanie legalne co do notyfikacji dekretu²³.

Założeniem uprzednim w tym wypadku jest wezwanie zgodnie z prawem odbiorcy dekretu²⁴. Zdaniem kanonistów, jeśli adresat nie przyjąłby tego aktu z powodu słusznej przyczyny, jaką może być np. choroba, czy też prześladowania, wówczas należy powtórzyć wezwanie²⁵. W myśl doktryny, przyczyna słuszna w hierarchizacji przyczyn leży na najniższym stopniu. Nie oznacza to jednak, że chodzi o przyczynę błahą.

3.2. HIPOTEZY UJĘTE W KAN. 56 KPK

Biorąc pod uwagę treść kan. 56 KPK, komentatorzy rozróżniają między dwiema hipotezami, mianowicie przypadkiem, jakim jest niestawienie się osoby oraz

²⁰ Por. J. Miras, dz.cyt., 575.

²¹ Por. V. De Paolis, A. D’Auria, dz.cyt., 218.

²² Por. H. Socha, dz.cyt., ad 56, 1.

²³ Por. J. García Martín, dz.cyt., 229.

²⁴ Por. tamże, 229; H. Socha, dz.cyt., ad 56, 3.

²⁵ Por. P. Pinto, *De normis generalibus*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. Pinto, Città del Vaticano 2001, 40; H. Socha, dz.cyt., ad 56, 7.

odmówienie złożenia podpisu przez adresata. Funkcjonowanie obu hipotez opiera się na nieco odmiennych mechanizmach opartych na fikcji prawnej.

Trafnie zauważył J. Miras, iż podstawą pierwszej hipotezy jest fikcja prawna, polegająca na tym, że dekret staje się prawnie skuteczny bez względu na to, czy ten, dla którego jest przeznaczony akt, zna jego treść. A zatem w takiej sytuacji występuje notyfikacja²⁶.

Z kolei druga hipoteza wiąże się z sytuacją, w której adresat zna treść dekretu; nie ma jednak woli jego podpisania. W tym wypadku uzupełnienie przez prawo dotyczy wyłącznie wymogu formalnego, jakim jest brak podpisu²⁷. Na marginesie należy dodać, iż z podobnym ujęciem spotykamy się w kan. 1510 KPK, dotyczącym notyfikacji pozwu sądowego. W regulacji tej bowiem postanowiono: „Pozwany, który odmawia przyjęcia pozwu albo przeszkadza w dotarciu do niego wezwania, uznany jest za wezwanego, zgodnie z przepisami prawa”²⁸.

Według V. De Paolisa i A. D’Aurii, domniemania ujęte w kan. 56 KPK należy traktować jako *praesumptio iuris et de iure*. W takiej sytuacji nie ma więc możliwości wprowadzenia dowodu przeciwnego²⁹.

4. ZAKOŃCZENIE

Z przeprowadzonych analiz wynika, iż dyspozycje zawarte w kan. 55 i 56 KPK mają charakter kazualny. Zdaniem kanonistów, znaczne uszczegółowienie norm dotyczących dekretów poszczególnych jest konieczne, gdyż jak pisał E. Labandeira, ze względu na fakt, że akt administracyjny ingeruje poważnie w sferę podmiotową wiernych, dlatego uznano za stosowne normatywne ujęcie w detalach aspektów substancjalnych i proceduralnych procesu formacyjnego dekretów³⁰.

W literaturze większość komentatorów dokonało pobieżnej, literalnej analizy zapisów kan. 55 i 56 KPK. J. Miras, biorąc pod uwagę rozwiązanie, w myśl którego w kanonicznym porządku prawnym nakazy poszczególne mogą również uzyskać skuteczność prawną w formie ustnej (kan. 58 § 2 KPK), uznał formy notyfikacji, o których mowa w analizowanych kanonach, za dodatkowe zwyczajne formy notyfikacji³¹. W niniejszym opracowaniu problem ten ujęto jednak z nieco innej perspektywy, mianowicie, ze względu na wyjątkowy charakter uwarunkowań, w których mogą być aplikowane hipotezy zawarte w tych kanonach, opowiedziano się za tezą, iż w tym wypadku chodzi o nadzwyczajne formy notyfikacji. W opozycji bowiem do przymiotnika „zwyczajny” przymiotnik „nadzwyczajny”. Na poparcie tej tezy jako przykład pragnę

²⁶ Por. J. Miras, dz.cyt., 578; J. García Martín, dz.cyt., 229.

²⁷ Por. J. Miras, dz.cyt., 579.

²⁸ Por. H. Socha, dz.cyt., ad 56, 5.

²⁹ Por. V. De Paolis, A. D’Auria, dz.cyt., 218.

³⁰ Por. E. Labandeira, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano 1994, 220: „[...] decreto é l’atto amministrativo per autonomia e che esso incide in modo decisivo sulla sfera soggettiva dei fedeli, si sarebbe dovuto ritenere opportuno disciplinare più dettagliatamente taluni aspetti sostanziali e procedurali di tale decreto”.

³¹ Por. J. Miras, dz.cyt., 575.

przywołać instytucję formy nadzwyczajnej zawarcia małżeństwa (kan. 1116 KPK). Można ją stosować wyłącznie w specyficznych, wyjątkowych uwarunkowaniach.

W przeprowadzonych badaniach wykazano, iż warunki określone w kan. 55 KPK nie są warunkami wymaganymi do ważności notyfikacji, lecz jedynie do godziwości. Zapisy zawarte w tych normach korespondują z tymi, które dotyczą pisemności aktu poszczególnego (kan. 37 KPK), w tym również dekretu poszczególnego (kan. 51 KPK). Należy dodać, iż z bardziej precyzyjnym ujęciem tej kwestii spotykamy się w kan. 1520 §§ 2–3 KKKW. W regulacji tej bowiem ustawodawca po wyszczególnieniu warunków notyfikacji zwięźcił normę zwrotem „dekret uważa się za doręczony”. Analizując treść tego kanonu, pragnę jednak spostrzec, że pomimo tego, iż jego brzmienie jest wprawdzie bardziej precyzyjne, to jednak poprzez wprowadzenie tego typu zwrotu ustawodawca substancjalnie nie zmienił normatywnego charakteru tego zapisu. Ferując tego typu tezę, pragnę zwrócić uwagę, iż w legislacji wschodniej funkcjonuje także kategoria ustaw unieważniających i unieczolniających (kan. 1495 KKKW). Kan. 1495 KKKW posiada identyczną treść jak kan. 10 KPK. A zatem zarówno wymogi ujęte w kan. 55 KPK, jak i w kan. 1520 § 2 KKKW są jedynie wymogami obligującymi do godziwości aktu. Wydaje się, iż taka konkluzja jest koherentna z istotą instytucji notyfikacji; jej elementem istotnym bowiem jest zakomunikowanie adresatowi treści dekretu. Warunki określone w wymienionych kanonach służą zatem jedynie uzyskaniu pewności co do zaistnienia tego faktu. Co więcej, teza ta znajduje także poparcie w drugiej hipotezie zawartej w kan. 56 KPK. W regulacji tej bowiem prawodawca uznał skuteczność notyfikacji, pomimo odmowy złożenia podpisu przez adresata dekretu.

Pragnę podkreślić, iż w praktyce administracyjnej nie należy jednak podchodzić lekceważąco do wypełnienia wymogów, o których traktuje kan. 55 KPK. Pisemny charakter notyfikacji, jak wykazano w tym opracowaniu, jest bowiem gwarantem sprawiedliwości, prawa do obrony adresata; przede wszystkim zaś jest konieczny do celów dowodowych.

W konkluzji trzeba też odnieść się do form równoznacznych notyfikacji, o których mowa w kan. 56 KPK. Ich wprowadzenie dopełnia inne formy skodyfikowane w kan. 54 i 55 KPK. Funkcjonowanie tego typu rozwiązań opartych na mechanizmach fikcji jest zasadne. Wydawanie dekretów bowiem niejednokrotnie prowadzi do powstania napięć pomiędzy jego dawcą a adresatem. Rozwiązania te zatem dają pewność co do skuteczności tych aktów administracyjnych w kanonicznym porządku prawnym.

BIBLIOGRAFIA

1. Źródła

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II, Lublin: Wydział Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL – Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium” 2002.

Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań: Pallottinum 1984.

2. Literatura

- Aymans W., Mörsdorf K., *Kanonisches Recht*, t. 1, Paderborn–München–Wien–Zürich: Herder 1991.
- Canosa J., *Causa grave*, w: *Diccionario general de Derecho Canónico*, red. J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, t. 1, Pamplona: Universidad de Navarra 2012, 958–959.
- De Paolis V., D'Auria A., *Le norme generali di Diritto Canonico. Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma: Urbaniana University Press 2008.
- García Martín J., *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma: Marcianum Press 1999.
- Jiménez Urresti T., *Comento al. can. 55 CIC*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe comentada*, red. L. De Echeveria, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos 1985, 52.
- Krukowski J., *Komentarz do kan. 55 i 56 KPK*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, R. Sobański, t. 1, Poznań: Pallottinum 2003, 117–119.
- Labandeira E., *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano: Giuffrè 1994.
- Miras J., *Comentario al can. 55 CIC*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 1, Pamplona: Universidad de Navarra 1996, 575–579.
- Panizo Orallo S., *Notificación*, w: *Diccionario general de Derecho Canónico*, red. J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano, t. 5, Pamplona: Universidad de Navarra 2012, 580–583.
- Pinto P., *De normis generalibus*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, red. P. Pinto, Città del Vaticano 2001, 1–109.
- Socha H., *Allgemeine Normen*, w: *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, red. K. Lüdicke, t. 1, Essen 1985, ad 55 i 56.
- Urrutia F., *De normis generalibus. Adnotiones in Codicem: Liber I*, Romae: Pontificia Universitas Gregoriana 1983.

EXTRAORDINARY FORMS OF NOTIFICATION OF SINGULAR DECREES (CANN. 55–56 CIC)

Summary

The author of the presented article carried out a thorough interpretation of cann. 55 and 56 CIC. His analyses show that the conditions specified in can. 55 CIC are required in order to make a decree fair but are not necessary to make it valid. The author claims that despite the nature of these requirements one should not treat them disrespectfully in their administrative practice. This is because the written form of a decree guarantees its justice and gives its addressees the right to defense. First and foremost, however, a written record is necessary for evidential purposes.

The author believes that a form equivalent to a notification described in can. 56 CIC complements other forms codified in cann. 54 and 55 CIC. It is his opinion that introducing this kind of solutions based on mechanisms of fiction is justifiable since issuing decrees often generates tensions between the parties involved. He understands that the functioning of such solutions ensures the effectiveness of these administrative acts even in specific situations.

Key words: ecclesiastical law, notification, singular decree

TOMASZ GAŁKOWSKI CP

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Warszawa

ZAKAZ UPRAWIANIA HANDLU I DOKONYWANIA TRANSAKCJI PRZEZ DUCHOWNYCH KOŚCIOŁA KATOLICKIEGO

Słowa kluczowe: duchowni, handel, transakcje, zakaz

1. Wstęp. 2. Prawne regulacje zakazu. 3. Wyjaśnienie pojęć (*negotiatio, mercatura, exercere*).
4. Poszczególne formy działalności biznesowej. 5. Adresaci normy zakazującej. 6. Podsumowanie

1. WSTĘP

Kongregacja Duchowieństwa w *Dyrektorium* dotyczącym życia i posługi kapłanów przypomniała im, iż „kapłan, którego częścią dziedzictwa jest Pan (por. Lb 18, 20), wie, że jego posłannictwo, jak posłannictwo Kościoła, wypełnia się w świecie i że dobra stworzone są konieczne dla rozwoju osobistego człowieka. Powinien on jednak używać dóbr z poczuciem odpowiedzialności, umiarkowania, prawej intencji i oderwania, jak ten, kto ma swój skarb w niebie i wie, że wszystko powinno być używane dla budowania Królestwa Bożego (por. Łk 10, 7; Mt 10, 9–10; 1 Kor 9, 14; Ga 6, 6). Powinien więc powstrzymać się od działań zarobkowych, które nie odpowiadają jego posłudze”¹.

Konieczność powstrzymania się od działań zarobkowych przez duchownych, o której pisze Kongregacja, została wcześniej wyrażona w formie normy zakazującej. W Kodeksach Prawa Kanonicznego Kościoła katolickiego (łacińskiego² i wschodniego³) istnieje tak samo brzmiący przepis, którego norma nakłada na osoby duchowne zakaz prowadzenia działalności handlowej oraz innych interesów finansowych. Różnica między norami dwóch kodeksów dotyczy jedynie kompetentnej władzy, która może udzielić ewentualnych pozwoleń na prowadzenie powyższych działalności.

¹ <http://ukchs.oaza.pl/nowa/dyrektorium-o-posludze-i-zyciu-kaplanow> [20.07.2015].

² Kan. 286 w polskim tłumaczeniu brzmi następująco: „Zabrania się duchownym uprawiania handlu lub transakcji osobiście lub przez innych, czy to na własną, czy to na korzyść innych, chyba że za zgodą legalnej władzy kościelnej”.

³ Kan. 385 §2.

Interpretacja tego kanonu nastręcza pewne trudności. Przyczyną tego stanu rzeczy jest wysoce techniczny i skomplikowany język⁴ dotyczący przedmiotu zakazu z dwóch przynajmniej powodów. Pierwszym z nich jest to, że najczęściej odwołujemy się do polskiego tłumaczenia, które jest li tylko tłumaczeniem. Obowiązującym tekstem prawa w Kościele jest tekst łaciński. W nim występują dwa określenia dotyczące zakazu dla osób duchownych: *negotiatio* i *mercatura*. Są one w różny sposób tłumaczone na język polski. *Negotiatio* tłumaczone jest najczęściej jako handel, natomiast słowo *mercatura* przybiera różne tłumaczenia: transakcja, prowadzenie interesów czy kupiectwo⁵. Ostatnie słowa mają różne desygnaty, które niekoniecznie muszą odnosić się do sfery ekonomicznej (interes). Skoro jednak kontekst kanonu na taką wskazuje, to również w tej materii mogą one przybierać różne znaczenie, a tym samym zawężać czy rozszerzać istniejącą normę. Czy wszystkie oznaczają to samo, co mieści się w łacińskim sformułowaniu *mercatura*? I jest to drugi powód, którego interpretacja kanonu nastręcza pewne trudności. Z tym związana jest również kwestia dotycząca znaczenia polskich odpowiedników łacińskich sformułowań w obszarze ekonomicznym. Czy znaczenie tych słów stanowi element odniesienia do kościelnego tekstu prawnego? Ustawodawca wydał przepis prawny w konkretnym czasie i w określonym celu. Punktem wyjścia w interpretacji kanonu nie powinna być zatem współczesna wiedza ekonomiczna i jej techniczne określenia, lecz kanonistyczne zasady interpretacyjne, zwłaszcza cel, okoliczności i myśl prawodawcy⁶ oraz praktyka Kurii Rzymskiej i stała opinia uczonych⁷.

2. PRAWNE REGULACJE ZAKAZU

Praktyka zakazu zajmowania się przez osoby duchowne działalnością komercyjno-finansową sięga początków Kościoła. W niej znajdujemy cel i okoliczności zakazu, które utrzymały swe racje w dalszej działalności ustawodawczej papieży, soborów czy synodów partykularnych.

Racja zakazu, do której Kościół się odwołuje, występuje w Liście św. Pawła do kapłana Tymoteusza⁸: „nikt walczący po żołniersku nie wikła się w zabiegi oko-

⁴ Tak uważa komentator kan. 286 w amerykańskim komentarzu do KPK: *The Code of Canon Law. A text and Commentary*, red. J.A. Coriden, T.J. Green, D.E. Heintschel, New York: Mahwah 1985, 226 i trudno się z nim nie zgodzić.

⁵ Por. cytowane kanony w przypisach 1 i 2 w Kodeksie Prawa Kanonicznego (dalej: KPK) oraz Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich (dalej: KKKW). W Komentarzu do Kodeksu Prawa Kanonicznego, Poznań 2005, t. 2, red. J. Krukowski w polskim tłumaczeniu tekstu kanonu łacińskie *negotiatio* i *mercatura* zostały przetłumaczone wspólnie za pomocą jednego słowa «transakcja», które obejmuje zarówno handel, jak i kupiectwo (s. 110). W wydaniu Kodeksu, Poznań 1984 (przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu) jedynie słowo *mercatura* zostało przetłumaczone jako «transakcja», *negotiatio* zaś jako «handel». Tak samo występuje w tłumaczeniu KKKW dokonanym przez L. Adamowicza i M. Dyjakowską. W polskim tłumaczeniu, dokonanym pod redakcją P. Majera, komentarza hiszpańskiego wydanego pod patronatem Rady Prawnej Konferencji Episkopatu Polski w Krakowie w 2011 r. słowo *mercatura* jest tłumaczone jako «prowadzenie interesów».

⁶ Kan. 17.

⁷ Kan. 19.

⁸ 1 Tm 1, 18; 2 Tm 4, 14

ło utrzymania, żeby się spodobać temu, który go zaciągnął” (2 Tm, 2, 4). Kościół, nawiązując do wskazań św. Pawła, dążył do powstrzymywania duchownych od zaangażowania się w sprawy świeckie, przypominając nieustannie o ich powołaniu i zadaniu, które mają spełniać w osobie Chrystusa. Do spraw świeckich niezgodnych z posługą kapłańską Kościół od pierwszych wieków zaliczał działalność komercyjno-finansową. Była ona dozwolona jedynie świeckim chrześcijanom. Duchowni mogli zajmować się rzemiosłem czy uprawą roli w celu zapobieżenia potrzebom związanym z koniecznością własnego odzienia czy wyżywienia. Troska o codzienne utrzymanie nie mogła być jednak związana z chęcią uzyskania bardziej znacznych korzyści materialnych. Wyjątkiem wśród duchownych byli duchowni żonaci, których liczba, zwłaszcza w pierwszych wiekach, była znaczna. Jako głowa rodziny mieli za zadanie jej materialne utrzymanie. Nie podlegali pod zakaz działalności komercyjno-finansowej, gdyż mogło być się to przyczynić do pogorszenia stanu materialnego i narażenia na niebezpieczeństwo gospodarstwa domowego i członków rodziny. Jednak i w stosunku do nich odnosił się zakaz dokonywania transakcji w celu osiągnięcia haniebnego zysku⁹. W momencie, kiedy bezżeństwo duchownych stało się faktem, zakaz działalności komercyjno-finansowych duchownych był nieustannie przez Kościół przypominany i wzmacniany. Sobór Trydencki w Dekrecie o reformie postanowił, że w „przyszłości należy zachowywać to wszystko, co już w innych miejscach było wielokrotnie i zbawiennie postanowione przez papieży i święte sobory o życiu duchownych [...] o konieczności unikania świeckich zajęć (*saecularibus negotiis*)”¹⁰ oraz że „zakazane są [...] wszelkie umowy albo układy, tak zwane «dotyczące niesłusznie przyjętych dochodów»”¹¹. Dodatkowo Sobór potwierdził istniejące kary i jednocześnie dopuścił możliwość stosowania większych w stosunku do duchownych łamiących ten zakaz.

Duchowni nie byli, jakby mogło wynikać z kościelnych rozporządzeń, pozostawieni bez środków do życia. Czerpali je z ofiar wiernych i przede wszystkim z przynależnych im beneficjów, wystarczająco zabezpieczających ich potrzeby materialne. Celem zakazu zajmowania się sprawami świeckimi była realizacja powołania zgodnie z własnym stanem duchownym, a także wzrost wiary wiernych, „którzy patrzą na nich jak w zwierciadło i biorą z nich wzór do naśladowania”¹², gdyż „nie tak bardzo nie pobudza wiernych do pobożności i do czci Bożej jak życie i przykład tych, którzy poświęcili się służbie Bożej”¹³.

Po Soborze Trydenckim papieże ponownie zabierali głos w sprawach zakazu działalności komercyjno-finansowej duchownych. Było to związane przede wszystkim z nasileniem się działalności misyjnej Kościoła. Reakcja papieży dotyczyła dostrzeżanego niebezpieczeństwa związanego z nabywaniem przez misjonarzy dóbr materialnych, które mogły stać się następnie przedmiotem obrotu handlowego wraz z lukratywnym zyskiem nawet wtedy, gdy był on następnie wykorzystywany do

⁹ Por. F. Wernz, P. Vidal, *Ius Canonicum ad Codicis normam exactum*, t. 2, Romae 1943, 170–171.

¹⁰ Sobór Trydencki, Sessio 22, can. 1, *de reform.*

¹¹ Tamże.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

organizacji codziennej pracy misyjnej. Pobożny cel nie uświęcał dostępnych środków. Urban VIII surowo zabronił misjonarzom uprawiania handlu¹⁴. Potwierdził to następnie Klemens IX, obwarowując zakaz odpowiednimi sankcjami¹⁵, zaaprobowanymi przez następnych papieży: Benedykta XIV, Klemensa XIII czy Piusa IX. Świadczy to, iż w odniesieniu do zakazu prowadzenia działalności handlowej przez duchownych Kościoła nieustannie stoi na niezmiennym stanowisku. Daje temu wyraz, strzegąc duchownych przed bezprawnym zyskiem, obwarowując ich zakazaną działalność poprzez odpowiednie normy prawne, które zostały usankcjonowane w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. (odpowiednia kara stosowna do winy nakładana przez ordynariusza)¹⁶. Kongregacja Soboru w 1950 r.¹⁷ obwarowała ten zakaz ekskomuniką wiążącą mocą samego prawa (*latae sententiae*) zastrzeżoną Stolicy Apostolskiej w specjalny sposób. Za cięższe przypadki łamania zakazu groziła również kara degradacji duchownego do stanu świeckiego. Kara dotyczyła również przełożonych, którzy w miarę swoich możliwości nie byli w stanie zapobiec dokonaniu przestępstwa. Mieli zostać usunięci z urzędu i ogłoszeni za niezdolnych do piastowania tych urzędów, z którymi było połączone kierowanie innymi osobami lub zarząd majątku. Inne osoby, które uczestniczyły w przestępstwie (współudział fizyczny, moralny, zaniechanie), były zobowiązane do naprawienia szkód.

Na mocy Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. kary te przestały obowiązywać. Na duchownych, którzy zajmują się handlem lub transakcjami, powinna jednak zostać nałożona odpowiednia kara stosownie do ciężkości przestępstwa¹⁸. Ponadto przekroczenie zakazu stanowi zwykłą przeszkodę do przyjęcia święceń oraz ich wykonywania¹⁹.

3. WYJAŚNIENIE POJĘĆ *NEGOTIATIO*, *MERCATURA*, *EXERCERE*

Jak to zostało powyżej wspomniane, tłumaczenie łacińskich pojęć *negotatio* i *mercatura* na język polski czy inne języki nowożytnie nie przyczynia się do ułatwienia interpretacji omawianego kanonu i normy dotyczącej zakazu dokonywania działalności komercyjno-handlowej. *Negotatio* tłumaczone jest na język polski jako: handel, natomiast *mercatura* jako transakcja, interes. Istnieją też tłumaczenia, w których polskie słowo transakcja obejmuje dwa łacińskie terminy. W innych językach nowożytnych *negotatio* tłumaczone jest po angielsku

¹⁴ Urban VIII, *Ex debito* (Konstytucja. 22.07.1633), w: *Magnum Bullarium Romanum a Beato Leone Magno usque ad S. D. N. Benedictum. Opus Absolutissimus*, t. 5, Luxemburgi 1742, 246–249.

¹⁵ Klemens IX, *Sollicitudo* (Konstytucja. 17.06.1669), w: *Magnum Bullarium Romanum a Beato Leone Magno usque ad S. D. N. Benedictum. Opus Absolutissimus*, t. 6, Luxemburgi 1727, 280–283.

¹⁶ Por. kan. 2380

¹⁷ *Sacra Congregatio Concilii, Decretum de vetita clericis et religiosis negotiatione et mercatura*, AAS 42 (1950), 330–331.

¹⁸ Por. kan. 1392.

¹⁹ Por. kan. 1042, 1^o; 1044 § 2, 1^o.

jako *bussines*²⁰, po włosku *attività affaristica*²¹ (dosłownie znaczy działalność spekulanka, choć *affare* oznacza również interes, sprawę handlową), po hiszpańsku *negociación*²² (transakcja). *Mercatura* na angielski została przetłumaczona jako *trade* (handel), na włoski *attività commerciale* (działalność komercyjna, handlowa), a na hiszpański *comercio* (handel). Oba łacińskie słowa występują w tekście niemieckim²³ jako *Handelsgeschäfte* (sprawy handlowe). Współczesne słownictwo międzynarodowe, aczkolwiek nie jest jednoznaczne, to jednak ukierunkowuje sposób tłumaczenia i rozumienia łacińskich sformułowań. *Negotiatio* oznacza biznes, interes, transakcję w odniesieniu do działalności ekonomicznej nastawionej na uzyskanie zysku, niekoniecznie przestrzegając reguł handlowych. Słowo *mercatura* tłumaczone jest jako handel, czyli proces gospodarczy polegający na wymianie towarów i usług, ich przemieszczaniu ze sfery produkcji do sfery konsumpcji realizowany w celu uzyskania zysków. Odpowiednim słowem byłoby rzadko dziś używane polskie słowo, które oddaje istotę rzeczy bez konieczności odwołania się do powszechnie stosowanego technicznego słowa handel.

Słownik łacińsko-polskie tłumaczy *negotiatio* jako interesy pieniężne, handlowe, a *mercatura* jako handel, kupiectwo²⁴. Interesy związane z handlem są zatem odpowiednikiem dwóch łacińskich pojęć.

Kontekst kanonu pozwala określić treść zakazu dotyczącego zachowań określonych jako *negotiatio* i *mercatura*. Zachowania te jako obwarowane zakazem nie przystożą osobom duchownym z dwóch podstawowych przyczyn. Po pierwsze, są to zachowania, które są obce stanowi duchownemu i obowiązkom wynikającym z przyjętych święceń, których wykonywaniu duchowni powinni oddać swój czas i zaangażowanie. Po drugie, niosą w sobie ryzyko pokusy nieuczciwości i łatwego zysku ze szkodą dla życia moralnego i przykładu, jaki powinni dawać duchowni. Zwracali na to uwagę papieże Urban VIII i Klemens IX.

Niejednoznaczne tłumaczenia łacińskich sformułowań na języki nowożytne nie ułatwiają interpretacji kanonu i zawartej w nim normy zakazującej. W takim razie należy odwołać się do tradycji kanonistycznej, opinii uczonych, którzy nie zajmują się tłumaczeniem słów, lecz skupiają się na ich łacińskim znaczeniu. Większość kanonistów traktuje te dwa słowa jako synonimy, zwracając uwagę, że *negotiatio* odnosi się do wszystkich operacji finansowych (biznesowych) w celu uzyskania zysku, a *mercatura* dotyczy w ścisłym znaczeniu działalności handlowej, czyli kupna i sprzedaży z zyskiem towarów i dóbr. *Negotiatio* jest pojęciem szerszym, obejmującym *mercatura*. *Negotiatio* niekoniecznie musi dotyczyć tego, co wyraża słowo *mercatura*. Natomiast *mercatura* jest formą *negotiatio*. Dodatkowo *negotiatio* wskazuje na pewną

²⁰ *The Code of Canon Law...*, dz.cyt., 226.

²¹ *Codice di Diritto Canonico. Testo ufficiale e versione italiana*, Roma 1984, 231.

²² *Comentrio exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, Pamplona 1996, t. 2, 371. W tłumaczeniu hiszpańskiego komentarza na język polski (por. przyp. 5) nastąpiło odwrócenie znaczeń: *negotiatio* (*negociación*) zostało przetłumaczone jako handel, a *mercatura* (*comercio*) jako interes.

²³ W. Aymans, K. Mörsdorf, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, t. 2, Paderborn–München–Wien–Zürich 1997, 168.

²⁴ *Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 3, Warszawa 2007, 593; 479.

sprawność, usposobienie, stałość zachowań²⁵. Działalność biznesowa, aczkolwiek może, ale nie musi opierać się na działalności handlowej. Z tej przyczyny ustawodawca wyraził w normie dwa rodzaje zakazanej aktywności.

W celu pełniejszego zrozumienia treści kanonu i zawartej w nim normy zakazującej, należy wyjaśnić również łacińskie słowo *exercere* (ćwiczyć, zaprawiać się, wykonywać coś, zajmować się czymś, sprawować, prowadzić), które w polskim tłumaczeniu kanonu zostało wyrażone słowem uprawiać. Polskie tłumaczenie łacińskiego sformułowania podkreśla istotną cechę, która dotyczy podmiotów dokonujących działań objętych znaczeniem słowa. Wskazuje, że nie chodzi tu o działania jednostkowe, lecz o takie, które podejmowane są z zamiarem wykonywania ich w dłuższym czasie jako stałe zajęcie przynoszące odpowiednie dochody. Wymaga to pewnej wprawy, wiedzy, umiejętności wykorzystywania, czy nawet sprytu. Tylko taka sytuacja może być brana pod uwagę przy określaniu przekroczenia zakazu. Tę opinię wyrażają powszechnie uznawani i cytowani wcześniej komentatorzy poprzedniego kodeksu, ich zdanie tworzy tradycję kanonistyczną²⁶.

Powyższe analizy pozwalają na przedstawienie kilku wniosków ukazujących właściwą interpretację użytych w kanonie sformułowań i określenia zakazanych zachowań. Ich przedmiotem jest wszelka działalność mająca na celu uzyskiwanie zysków finansowych czy to poprzez działalność handlową polegającą na kupnie i sprzedaży dóbr materialnych i usług, czy w sensie szerszym na każdej innej formie biznesowej aktywności (wszelkiego rodzaju transakcje wymiany jako forma prowadzenia własnego interesu). Cechami charakterystycznymi działalności handlowej są: a) pośrednictwo między producentem a konsumentem; b) pośrednictwo w wymianie; c) stała forma, nie zaś pojedyncze akty, poprzedzone odpowiednim zamiarem wykazująca przy tym cechy zbliżające ją do działalności profesjonalnej; d) intencja zysku.

4. POSZCZEGÓLNE FORMY DZIAŁALNOŚCI BIZNESOWEJ

Pojęcie *negotiatio* jest pojęciem szerszym niż *mercatura*. Dotyczy wszelkich transakcji, czyli działań i czynności zmierzających do osiągnięcia zamierzonych celów handlowych, gospodarczych czy prawnych. Takimi celami może być zysk, nawiązanie współpracy, wymiana towarów. Istotą transakcji jest operacja, której się dokonuje w celu stworzenia, zmiany lub transferu danych materialnych lub niematerialnych. Jednym z rodzajów transakcji jest transakcja handlowa, czyli towarowa (*mercatura*), która opiera się na kupnie lub sprzedaży dóbr i usług, w tym także niematerialnych (np. wiedza, patenty)²⁷. W kanonistyce uznaje się transakcję we właściwym tego słowa znaczeniu, polegającą na kupnie rzeczy przeznaczonych lub nie do handlu, które w takiej samej formie zostają następnie sprzedane po wyższej

²⁵ Por. F.M. Cappello, *Summa Iuris Canonici*, t. 1, Romae 1961, 234; M. Conte a Coronata, *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, t. 1, Taurini–Romae 1950, 230; A. Vermeersch, J. Creusen, *Epitome Iuris Canonici*, t. 1, Mechliniae–Romae 1927, 177.

²⁶ Por. H. Jone, *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, t. 1, Paderborn 1950, 149.

²⁷ Por. *Encyklopedia zarządzania* [<http://mfiles.pl/pl/index.php/Transakcja>. 22.07.2015].

cenie (np. obca waluta, papiery wartościowe, przedmioty artystyczne). Aby uznać działalność za dokonanie transakcji w tym znaczeniu, powinny się spełnić następujące warunki: a) rzecz musi być kupiona i sprzedana; b) rzecz jest sprzedawana w takiej samej postaci, w jakiej została kupiona; c) rzecz jest sprzedana po wyższej cenie niż została kupiona; d) rzecz została kupiona z zamiarem jej sprzedania po wyższej cenie. Za transakcję (*negotiatio*) w szerokim znaczeniu uznaje się kupno rzeczy, którą po odpowiedniej przeróbce się sprzedaje.

Ze względu na cel dokonywania transakcji czy to w sensie ścisłym, czy szerokim, wyróżnia się kilka jej rodzajów. Odwołując się do nich kodeksowi komentatorzy, wskazując jednocześnie zakazane lub dozwolone formy transakcji komercyjno-finansowych dokonywanych przez duchownych. W komentarzach do poprzedniego Kodeksu Prawa Kanonicznego podkreślano trzy jej podstawowe rodzaje. Należą do niej: transakcja dochodowa (zyskowa), ekonomiczna, polityczna²⁸.

Transakcja dochodowa (*negotiatio lucrativa*)²⁹, to transakcja w ścisłym tego słowa znaczeniu, jak to zostało powyżej przedstawione. Ten rodzaj transakcji jest duchownym zakazany. Zachowanie to podlega pod normę zakazującą zawartą w kan. 286.

Transakcja ekonomiczna (*negotiatio oeconomica*) polega na kupnie rzeczy dla siebie, bez zamiaru jej sprzedaży. Brak zamiaru sprzedaży jest elementem wyróżniającym ten typ transakcji. Rzecz taka może być sprzedana, kiedy skończy się jej przydatność z różnych powodów (konieczność, nadwyżka) nawet po cenie wyższej niż została nabyta (np. rzeczy kolekcjonerskie po cenach rynkowych, gdy wzrasta ich wartość). Przykładem tego rodzaju transakcji jest również sprzedaż dóbr, które są produktami własnego gospodarstwa jako efekt racjonalnej gospodarki (produkty rolne) czy umiejętności, (działalność artystyczna wykorzystująca kupiony surowiec, przerobiony następnie na jakieś dzieło, np. rzeźba powstała z zakupionego drewna; działalność naukowa i sprzedaż własnych książek; działalność wydawnicza w celach apostolskich i sprzedaż publikacji, np. czasopisma czy gazetki). Cechy tego rodzaju transakcji: a) rzecz nie została kupiona z zamiarem uzyskania zysku z jej przerobienia; b) własny wkład w zmianę kupionej rzeczy. Ten rodzaj transakcji nie jest duchownym zabroniony.

Transakcja polityczna lub publiczna (*industria politica*) polega na kupnie rzeczy w celu ich odsprzedaży jakiejś społeczności (np. państwu, organizacji, zakonowi, parafii), czyli dla dobra publicznego. Jeśli jest ona dokonywana w celu uzyskania dochodu, pozostaje działalnością zakazaną. Można jednak dokonywać zakupu rzeczy w celu przeznaczenia ich na potrzeby konkretnej wspólnoty, ale nie dla zysku. Sprzedaż może być dokonana ewentualnie po wyższej cenie, gdyż różnica między

²⁸ Por. np. F. Bączkiewicz, J. Baron, W. Stawinoga, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957, 332. Autorzy powołują się na wcześniejsze, cytowane w tym opracowaniu komentarze, w których znajdujemy takie same rozróżnienia.

²⁹ J.H. Provost (*The Code of Canon Law. A text and Commentary*, 226) uważa, że transakcja dochodowa to inaczej *mercatura* w sensie ścisłym. F.M. Cappello, dz.cyt., 234) twierdzi natomiast, że *mercatura* to rodzaj transakcji w sensie szerokim (*negotiatio lato sensu*), co nie zgadza się z określeniem *mercatura* i *negotiatio*, które podaje. *Mercatura* we właściwym znaczeniu to kupno rzeczy w celu jej sprzedaży w niezmiennym stanie. Takie określenie pokrywa się zatem z określeniem transakcji nie w sensie szerokim, lecz właściwym. Wśród autorów nie ma zatem jednomyślności.

ceną kupna i sprzedaży rekompensuje w tym przypadku np. środki transportu, dzięki którym rzecz dotarła do punktu przeznaczenia. W tym przypadku działalność ta jest dozwolona. Może stać się zakazana, o ile nadwyżka ze sprzedaży będzie miała cechy zysku czy to dla osoby sprzedającej, czy jako taka zostanie przekazana społeczności kupującej (np. sprzedaż książek w parafii po wyższej cenie w celu wzmocnienia funduszy parafialnych).

W dzisiejszej kanonistyce wyróżnia się ponadto dwa inne rodzaje transakcji. W komentarzach do poprzedniego KPK zawierały się one w trzech wyżej przedstawionych.

Transakcja przemysłowa (rzemieślnicza) i artystyczna (*negotiatio industrialis vel artificialis*³⁰) – polega na zakupie materiałów z zamiarem ich sprzedaży po wcześniejszym przerobieniu przez siebie lub innych. Ten rodzaj transakcji różni się od transakcji ekonomicznej, gdyż od samego początku aktu kupna rzecz jest przeznaczona na sprzedaż. Tym samym jest ona zabroniona.

Transakcja finansowa (*negotiatio argentaria*) to rodzaj transakcji polegającej na wszelkich operacjach giełdowych, walutowych i obrocie papierów wartościowych (obligacje, akcje). W tym wypadku należy odróżnić zwyczajne inwestowanie od spekulacji. Inwestowanie jest pojęciem o szerokim zakresie. Przez inwestowanie rozumiemy zazwyczaj odłożenie w czasie konsumpcji, wyrzeczenie się bieżącej korzyści na rzecz uzyskania dodatkowych zysków w przyszłości. Oznacza lokowanie środków w różnego rodzaju inwestycje. Jej celem może być osiągnięcie zysku, ale także rozwój zmierzający do podniesienia posiadanych wartości, co umożliwi otwarcie na nowe perspektywy. Jedna i druga forma wiąże się z ryzykiem. Spekulacje giełdowe są jednym z motywów transakcji kupna-sprzedaży. Celem spekulacji jest osiągnięcie określonego zysku przez wykorzystanie przewidywanych zmian cenowych. Czasami jednak trudno rozróżnić inwestycje od spekulacji. Inwestycja wskazuje na pewną konieczność czujności w odniesieniu do niepewnej sytuacji ekonomicznej i podejmowania częstszych aktów kupna i sprzedaży w zależności od wahań rynkowych³¹. Z tego względu zarówno komentatorzy poprzedniego i obowiązującego *Kodeksu Prawa Kanonicznego* twierdzą, że inwestycje są dozwolone, natomiast wszelkie spekulacje giełdowe, w tym przede wszystkim tzw. gry giełdowe (*jeux de bourse*) zabronione. Duchowny może zatem nabywać akcje, obligacje na zasadzie inwestycji, stając się w ten sposób akcjonariuszem. W komentarzach do poprzedniego i aktualnego KPK podkreśla się, że inwestycje (np. lokaty) powinny dokonywać się w: a) bezpiecznych i zyskowych papierach wartościowych; b) towarzystwa inwestycyjne powinny opierać swą działalność na uczciwym zysku; pod warunkiem, c) nie wolno duchownym brać udziału w zarządzie tego rodzaju przedsiębiorstw³².

³⁰ Zaliczenie transakcji artystycznej razem z przemysłową wskazuje, że również działalność artystyczna podejmowana z zamiarem uzyskiwania zysku jest zabroniona (por. J. H. Provost, dz.cyt., 226). Ten rodzaj działalności inni zaliczają do działalności ekonomicznej, o której powyżej (por. np. F. Bączkowicz, J. Baron, W. Stawinoga, dz.cyt., 332). Systematyzacja różnych rodzajów transakcji nie jest najważniejsza, lecz ich istota. W przypadku transakcji artystycznych chodzi przede wszystkim o cel, dla którego dobra są nabywane.

³¹ Por. *The Code of Canon Law...*, dz.cyt., 227.

³² Por. np. F. Bączkowicz, J. Baron, W. Stawinoga, dz.cyt., 333, L. Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico. Commentario giuridico-pastorale*, t. 1, Napoli: 1988. 366.

5. ADRESACI NORMY ZAKAZUJĄCEJ

Adresatami normy zakazującej zajmowania się działalnością komercyjną są duchowni trzech stopni sakramentu święceń bez żadnych rozróżnień (diakoni, kapłani i biskupi). Nieprzestrzeganie normy zakazującej stanowi zwykłą przeszkodę do przyjęcia święceń, która ustaje w momencie zaprzestania działalności zabronionej i dokonania związanych z nią rozliczeń³³. Dotyczy ona diakonów i kapłanów, którzy mogą przyjąć wyższy stopień sakramentu. Przyjęcie święceń przez osoby obciążone tą przeszkodą powoduje nieprawidłowość do ich wykonania. Odnosi się jedynie do kapłanów i biskupów. Przeszkoda nie dotyczyła bowiem tego, kto w stanie świeckim podejmował działalność komercyjną i następnie przyjął sakrament święceń w stopniu diakona. W obowiązującym *Kodeksie* naruszenie zakazu ustanowionego w kan. 286 kwalifikowane jest również jako przestępstwo sankcjonowane karą nieokreśloną stosownie do ciężkości przestępstwa, zgodnie z kan. 1392.

Normą zawartą w kan. 286 nie są związani diakoni stali ze względu na ich obowiązki względem rodziny. Wydaje się jednak, że diakoni stali, którzy nie mają rodziny i zobowiązań wobec niej, powinni przynajmniej starać się o zachowanie powyższej normy ze względu na przykład życia. Ich aktywność w obszarze finansów i handlu w dużej mierze uzależniona jest od środków utrzymania. O ile ta sytuacja nie jest rozwiązana przez odpowiednie władze kościelne diakoni stali muszą troszczyć się indywidualnie o własne utrzymanie.

Zakaz wyrażony w normie kan. 286 obowiązuje wszystkich duchownych, zarówno diecezjalnych, jak i tych, którzy należą do instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego. Ponadto, zgodnie z kan. 672, zakaz dotyczy także zakonników, którzy nie przyjęli sakramentu święceń.

Osobną grupę stanowią duchowni inkardynowani do ordynariatów personalnych dla anglikanów nawiązujących pełną wspólnotę z Kościołem katolickim³⁴. Mogą oni za zezwoleniem ordynariusza wykonywać zawody świeckie, zgodne jednak z wypełnianiem posługi kapłańskiej³⁵. Zezwolenie to nie różni się niczym od normy kan. 286, w którym również istnieje możliwość podejmowania działań, które z natury swojej są zakazane, o ile wyrazi na to zgodę legalna władza. Należy więc w odniesieniu do duchownych ordynariatów personalnych dla anglikanów aplikować normę zawartą w kan. 286. Na ten kanon powołują się również *Normy uzupełniające* wydane przez Kongregację Nauki Wiary³⁶. W przypadku duchownych ordynariatu ich stan małżeński czy wolny nie ma tak dużego znaczenia jak w przypadku diakonów stałych żonatych i nieżonatych. W odniesieniu do duchownych tychże ordynariatów postanowiono, iż: „Ordynariusz musi zapewnić odpowiednie wyna-

³³ Kan. 1042, 2^o.

³⁴ Benedykt XVI, *Anglicanorum coetibus* (Konst. Ap. 4.11.2009), L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 31 (2010), nr 1, 11–13.

³⁵ Kongregacja Nauki Wiary, *Normy uzupełniające do konstytucji apostołskiej „Anglicanorum coetibus”*, w: *Wspólnota Anglikańska a ekumenia. Wokół Konstytucji apostołskiej „Anglicanorum coetibus” Benedykta XVI*, red. T. Kałużny, Z. Kijas, Kraków 2010, art. 7 § 3.

³⁶ Tamże.

grodzenie dla duchowieństwa inkardynowanego do ordynariatu i musi zabezpieczyć potrzeby tegoż duchowieństwa w wypadku choroby, inwalidztwa i starszego wieku³⁷. Tym samym norma kan. 286, na którą powołuje się Kongregacja, odnosi się również do duchownych ordynariatów personalnych dla anglikanów.

6. PODSUMOWANIE

Dokonane powyżej rozróżnienia i wyjaśnienia pozwalają na interpretację kan. 286 KPK, zawierającego normę zakazującą duchownym uprawiania handlu i dokonywania transakcji. Przy interpretacji i właściwym stosowaniu normy należy wziąć pod uwagę następujące elementy, pomijając te, które zostały wcześniej przedstawione.

1. Cechą charakterystyczną zabronionej działalności komercyjno-finansowej w formach powyżej przedstawionych jest przede wszystkim sam zamiar polegający na chęci czerpania z niej zysku.

2. Działalność nie dotyczy pojedynczych aktów, lecz wskazuje na stałą formę zaangażowania się w nią osób duchownych, także jako pośredników z odpowiednim dochodem. Wykazuje ona tym same cechy działalności profesjonalnej, której specyfikę duchowny zna z własnej wiedzy i doświadczenia lub korzysta z porad specjalistów. Działalność handlowa staje się stałą formą zaangażowania i zdobywania dochodów. Zakaz zatem nie zostaje naruszony przez pojedynczy akt. Należy jednak uważać, by nie był on przyczyną skandalu dla wiernych.

3. Zakaz obejmuje duchownych, którzy angażują się w ten rodzaj działalności, czy to indywidualnie, czy też przez pośredników. W przypadku zaangażowania pośredników to duchowny jest przyczyną sprawczą podejmowanej działalności nawet wtedy, gdy jej pomysłodawcą może być przyszły pośrednik. Duchowny jest bowiem tym, który zamierza czerpać dochody wbrew obowiązującej normie.

4. Zakaz dotyczy działalności, z której duchowny chce czerpać zyski zarówno dla siebie, jak i dla korzyści innych osób czy podmiotów. Dotyczy to również pobożnych intencji i ewentualnej troski o dobra materialne jakiejś wspólnoty (budowa kościoła, potrzeby materialne parafii, gdyż jest to *in aliorum utilitatem*).

5. Zakaz zawarty w normie nie jest zakazem absolutnym. Duchowny może podejmować działalność handlową, o ile uzyska pozwolenie legalnej władzy kościelnej. Jest nią biskup diecezjalny dla duchownych inkardynowanych do diecezji oraz dla członków instytutów zakonnych na prawie diecezjalnym, wyższy przełożony dla członków instytutów życia konsekrowanego na prawie papieskim i dla instytutów świeckich. Akt władzy ma moc derogacyjną w stosunku do zakazu. Jest to dyspensa, która może dotyczyć jedynie szczególnego przypadku. Przed jej udzieleniem musi zaistnieć słuszna i racjonalna przyczyna „z uwzględnieniem okoliczności przypadku i ważności ustawy, od której się dyspensuje. W przeciwnym razie dyspensa jest niegodziwa, a także nieważna, chyba że została udzielona przez prawodawcę lub

³⁷ Tamże, art. 7 § 1.

przełożonego”³⁸. Gdyby pojawiła się wątpliwość co do wystarczalności przyczyny, dyspensę uważa się za ważnie i godziwie udzieloną³⁹.

BIBLIOGRAFIA

- Aymans W., Mörsdorf K., *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici*, t. 2, Paderborn–München–Wien–Zürich: Ferdinand Schöningh 1997.
- Bączkowiec F., Baron J., Stawinoga W., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole: Wydawnictwo Diecezjalne św. Krzyża 1957.
- Benedykt XVI, *Anglicanorum coetibus* (Konst. Ap. 4 XI 2009), L'Osservatore Romano (wyd. pol.) 31 (2010) nr 1, 11–13.
- Cappello F.M., *Summa Iuris Canonici*, t. 1, Romae: Apud Aedes Pontificiae Universitatis Gregorianae 1961.
- Chiappetta L., *Il Codice di Diritto Canonico. Commentario giuridico-pastorale*, t. 1, Napoli: Edizioni Dehoniane 1988.
- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatus*, tekst łac.-pol. Lublin: Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium” 2002.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatus*, tekst łac.-pol., Poznań: Pallottinum 1984.
- Codice di Diritto Canonico. Testo ufficiale e versione italiana*, Roma: Unione Editori Cattolici Italiani 1984.
- Commentario exegético al Código de Derecho Canónico*, red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 2, Pamplona: EUNSA 1996.
- Conte a Coronata M., *Institutiones Iuris Canonici ad usum utriusque cleri et scholarum*, t. 1, Taurini–Romae: Marietti 1950.
- Jone H., *Commentarium in Codicem Iuris Canonici*, t. 1, Paderborn: Ferdinand Schöningh 1950.
- Klemens IX, *Sollicitudo* (Konstytucja. 17 VI 1669), w: *Magnum Bullarium Romanum a Beato Leone Magno usque ad S. D. N. Benedictum. Opus Absolutissimus*, t. 6, Luxemburgi: Sumptibus Andreae Chevalier 1727, 280–283.
- Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. P. Majer, Kraków: Wolters Kluwer 2011.
- Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, red. J. Krukowski, t. 2, Poznań: Pallottinum 2005.
- Kongregacja Nauki Wiary, *Normy Uzupełniające do konstytucji apostolskiej „Anglicanorum coetibus”*, w: *Wspólnota Anglikańska a ekumenia. Wokół konstytucji apostolskiej „Anglicanorum coetibus” Benedykta XVI*, red. T. Kałużny, Z. Kijas, Kraków: Wydawnictwo Naukowe UPJPII 2010, 167–174.
- Sacra Congregatio Concilii, *Decretum de vetita clericis et religiosis negotiatione et mercatura*, AAS 42 (1950), 330–331.
- Słownik łacińsko-polski*, red. M. Plezia, t. 3, Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 2007.
- Sobór Trydencki, *Dekret o reformie* (Sesja 22), w: *Dokumenty Soborów Powszechnych (1511–1870)*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: WAM 2004, 651–663.
- Sobór Trydencki, *Dekret o reformie* (Sesja 23), w: *Dokumenty Soborów Powszechnych (1511–1870)*, t. 4, red. A. Baron, H. Pietras, Kraków: WAM 2004, 687–713.
- The Code of Canon Law. A text and Commentary*, red. J.A. Coriden, T.J. Green, D.E. Heintschel, New York–Mahwah: Paulist Press 1985.
- Urban VIII, *Ex debito* (Konstytucja – 22 VII 1633), w: *Magnum Bullarium Romanum a Beato Leone Magno usque ad S. D. N. Benedictum. Opus Absolutissimus*, t. 5, Luxemburgi: Sumptibus Andreae Chevalier 1742, 246–249.

³⁸ Kan. 90 § 1.

³⁹ Por. kan. 90 § 2.

Wernz F., Vidal P., *Ius Canonicum ad Codicis normam exactum*, t. 2, Romae: Apud Aedes Pontificiae Universitatis Gregorianae 1943.

Vermeersch A., Creusen J., *Epitome Iuris Canonici*, t. 1, Mechliniae–Romae: H. Dessain 1927.

PROHIBITION OF CONDUCTING TRADE AND BUSINESS BY CLERICS OF THE CATHOLIC CHURCH

Summary

The article discusses the issues concerning the norm included in can. 286 of *The Code of Canon Law*. The author presented the rationale of this norm in its historical development, made a linguistic-logical and purposeful interpretation of it, and showed different forms of prohibited and allowed activity of the clerics in the field of trade and business.

Key words: clerics, trade, business, prohibition

Łukasz Jan KORPOROWICZ OPs

*Katedra Prawa Rzymskiego, Wydział Prawa i Administracji
Uniwersytet Łódzki*

RZYMSKIE INSPIRACJE KANONU 39 (*SAEPE CONINGIT*) IV SOBORU LATERAŃSKIEGO (1215)

Słowa kluczowe: kanon 39 (*saepe coningit*), IV Sobór Laterański, prawo rzymskie

1. Wprowadzenie. 2. Znaczenie IV Soboru Laterańskiego dla prawa kanonicznego. 3. Kanon 39.
4. Rzymskie inspiracje. 5. Zakończenie

1. WPROWADZENIE

Rok 2015 był w historii prawa rokiem dwóch ważnych rocznic. W czerwcu obchodzona była osiemsetna rocznica wydania przez króla angielskiego Jana bez Ziemi *Magna Carta Libertatum* – fundamentu anglo-amerykańskiego konstytucjonalizmu. W listopadzie z kolei obchodzony był jubileusz 800-lecia obrad IV Soboru Laterańskiego.

Sobór ten, zwołany przez papieża Innocentego III na 1215 r., odbywał się w bardzo szczególnym momencie dziejów Kościoła, jak i prawa w Europie. Wraz z odnalezieniem w XI stuleciu rzymskich prawnych Digestów justyniańskich zainicjowana została, najpierw we Włoszech, później również w innych częściach Europy, nauka prawa jako samodzielna dyscyplina badawcza. Postawiono pytania, czym prawo jest i dlaczego obowiązuje. Dostrzeżono również dychotomię dwóch porządków – świeckiego oraz eklesjalnego, który z czasem zaczął wyrażać się w rozwoju nauki prawa rzymskiego oraz kanonistyki, wydzielonej z nauk teologicznych.

W literaturze naukowej często prezentowane jest stanowisko, iż zajmujący się prawem rzymskim legiści oraz badający prawo kościelne kanoniści tworzyli dwa hermetyczne środowiska. Twierdzenie takie wydaje się jednak nieuzasadnione. Wystarczy przytoczyć chociażby dwa popularne w epoce średniowiecza powiedzenia: *nullus bonus canonista nisi sit civilista* oraz *nullus bonus iurista nisi sit bartolista*. Wyrażenia te nie były tylko i wyłącznie pochodną obowiązku odbycia przez kanonistów studiów z zakresu prawa rzymskiego. Wskazywały one na łączność obu dyscyplin. Średniowieczny świat nauki prawa był światem pełnym dynamiki. Wiele przedstawicieli jurysprudencji zajmowało się równocześnie prawem świeckim,

jak i kościelnym. Nie może dziwić zatem, iż w niedługim czasie oba porządki prawne zaczęły na siebie oddziaływać, co w dalszej perspektywie dało początek ukształtowania się najpierw procesu rzymsko-kanonicznego, a następnie tzw. *ius commune*. Ponadto ukierunkowanie prawa kościelnego na *salus animarum* sprawiało także, iż wielu prawnikom nieobca była również teologia, szczególnie teologia moralna. Znajomość prawa i teologii widoczna jest zarówno w dziełach przypisywanych prawnikom, jak i w traktatach filozoficznych i teologicznych, czego przykładem może być chociażby *Summa teologii* św. Tomasza z Akwinu¹.

Pozostając jednak w optyce średniowiecznej kanonistyki, warto podkreślić, iż proces przejmowania rzymskich rozwiązań przez prawo kanoniczne nie był zjawiskiem przypadkowego doboru starożytnych regulacji, lecz raczej działaniem świadomym. Dowodzi tego znana powszechnie sentencja, zgodnie z którą *Ecclesia vivit lege Romana*, Kościół żyje prawem rzymskim.

Nie można również nie zauważyć, iż tematyka obrad IV Soboru Laterańskiego była konsekwencją procesu reformowania Kościoła zachodniego, który przez historyków określany jest jako reforma gregoriańska². Reforma ta zmieniła w bardzo wielu aspektach sposób myślenia o świecie. To właśnie jej atmosfera umożliwiła m.in. odnalezienie Digestów justyniańskich i podjęcie nad nimi badań. Peter Stein, opisując wieki poprzedzające odkrycie Digestów, zauważa, iż *there had been manuscripts [of Justinian Digests – L.J.K.] lurking in Italian libraries but their bulk and the difficulty of understanding them had hitherto deterred potential readers*³. Dopiero intelektualna zmiana zainicjowana przez Grzegorza VII pozwoliła na badanie zachowanych starożytnych rękopisów. Pamiętać również należy, iż reforma rozpoczęta przez papieża objęła swym zasięgiem cały znany wówczas świat, który w omawianym okresie nie był tak jednoznacznie podzielony na sfery *sacrum* i *profanum*, lecz stanowił jedną *Christianitas*.

Przyglądając się stanowi polskiej literatury naukowej, należy zauważyć, iż wielu autorów ogranicza się do formułowania ogólnych twierdzeń wskazujących na wpływ prawa starożytnych Rzymian na prawo kanoniczne. Podnosi się często, iż zjawisko takie nastąpiło, lecz równocześnie w żaden sposób nie komentuje się tego fenomenu, uznając to za coś oczywistego. Należy zaś przypuszczać, iż recypowania prawa rzymskiego przez prawo kanoniczne było procesem złożonym. Bardziej rozbudowane opracowania tego zjawiska przedstawiło dotychczas jedynie kilku naukowców, pośród których autorem najważniejszych jest Antoni Dębiński⁴.

¹ Liczne powołania rzymskich źródeł prawnych odnaleźć można np. w STh I-II, q. 90–97.

² R. Sobański, *Europa obojga praw*, Katowice 2006, 46–51.

³ P. Stein, *Roman Law in European History*, Cambridge 1999, 43.

⁴ Zob. przede wszystkim jego obszerną monografię zatytułowaną *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin 2007 oraz szereg mniejszych opracowań. Wśród innych prac, w których podjęte zostało przedmiotowe zagadnienie, wymienić należy artykuły: J. Zabłocki, *Ecclesia vivit lege Romana*, w: *Giovanni Paulo II: Le vie della giustizia. Itinerari per il terzo millennio*, red. A. Loiodice, M. Vari, Roma 2003, 119–120; W. Rozwadowski, *Ecclesia vivit lege Romana*, w: *Giovanni Paulo II: Le vie della giustizia. Itinerari per il terzo millennio*, red. A. Loiodice, M. Vari, Roma 2003, 439–440; E. Gajda, *Ecclesia vivit lege romana: współistnienie prawa rzymskiego i kanonicznego na przykładach z prawa małżeńskiego*, w: *Pluralizm prawny. Tradycja, transformacja, wyzwania*, red. D. Bunikowski, K. Dobrzeńcki, Toruń

Przedmiotem niniejszego artykułu jest próba oceny soborowych postanowień zawartych w kan. 39 z dwóch uzupełniających się wzajemnie perspektyw. Z jednej strony zostanie podjęta próba osadzenia wspomnianego kanonu w płaszczyźnie rozwiązań średniowiecznego prawa kanonicznego. Z drugiej strony wskazane zostaną te rozwiązania prawa rzymskiego, które mogły być inspiracją dla Ojców Soborowych opracowujących ostateczne brzmienie kanonu.

2. ZNACZENIE IV SOBORU LATERAŃSKIEGO DLA PRAWA KANONICZNEGO

Pośród soborów powszechnych, które odbyły się w okresie średniowiecza, IV Sobór Laterański zajmuje miejsce szczególne. Zdaniem Anne J. Duggan, Sobór ten: *was the largest, most representative, and most influential council assembled under papal leadership before the end of the fourteenth century*⁵. Wyjątkowość Soboru przejawiała się również w treści wydanych kanonów. Pamiętać należy, iż IV Sobór Laterański odbył się w szczytowym okresie prawniczej rewolucji epoki średniowiecza. „Wiek prawa” – by użyć sformułowania R. Sobańskiego⁶ – był nie tylko epoką rozwoju nauki prawa, lecz również czasem jej bezpośredniego wpływu na jego praktykę. Stąd w treści uchwał kolejnych soborów powszechnych, które zwoływane były w XII w. (I Sobór Laterański – 1123, II Sobór Laterański – 1139, III Sobór Laterański – 1179) dostrzec można proces stopniowego odchodzenia od wymiaru doktrynalnego ku wymiarowi jurydycznemu. W uchwałach IV Soboru Laterańskiego widać już szczyt tego procesu. O wpływie Soboru na rozwój prawa kanonicznego najlepiej świadczyć może fakt, iż niemal wszystkie jego kanony zostały włączone kilkadziesiąt lat później przez Rajmunda z Peñafort do *Dekretalów* Grzegorza IX, a w trakcie prac nad Kodeksem prawa kanonicznego z 1917 powołano się na nie aż 228 razy⁷.

Inną charakterystyczną cechą omawianego Soboru był wpływ, jaki wywarł nań zwołujący go papież – Innocenty III⁸. Wprawdzie w niektórych kwestiach zmu-

2009, 127–171; Tenże, *Ecclesia vivit lege romana: il matrimonio nel Codice Pio-Benedettino (1917) e nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali (1990)*, w: *Da Benedetto XV a Benedetto XVI. Atti del simposio nel novantennio della Congregazione per le Chiese Orientali e del Pontificio Istituto Orientale*, red. E.G. Farrugia, Roma 2009, 251–289; M. Jońca, *Telum manu fugit jako ustawowa przenośnia nieumyślnego zabójstwa w średniowiecznym prawie kanonicznym. Uwagi na marginesie ewolucji teorii winy w prawie karnym*, w: *Prawo karne i polityka w państwie rzymskim*, red. K. Amielańczyk, A. Dębiński, D. Słapek, Lublin 2015, 71–85; Ł.J. Korporowicz, *Pacta sunt servanda w prawie kanonicznym*, w: *Pacta sunt servanda – nierealny projekt czy gwarancja ładu społecznego i prawnego?*, red. E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański, Kraków 2015, 113–125.

⁵ A.J. Duggan, *Conciliar Law 1123–1215. The Legislation of the Four Lateran Councils*, w: *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, ed. by W. Hartmann, K. Pennington, Washington, D.C 2008, 341.

⁶ R. Sobański, *Europa...*, dz.cyt., 51.

⁷ A. García y García, *The Fourth Lateran Council and the Canonists*, w: *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period...*, dz.cyt., 367.

⁸ Zob. jako przykład J.C. Moore, *Pope Innocent III (1160/61–1216). The Roots Up and to Plant*, Leiden – Boston 2003.

szony został on odstąpić od swoich wcześniejszych zamierzeń⁹, to jednak ogólne spojrzenie na treść uchwał soborowych pozwala stwierdzić, iż w znacznej części stanowią one odzwierciedlenie polityki prawodawczej ówczesnego następcy św. Piotra¹⁰. Była to zaś polityka przemyślana, w której brak było elementów przypadkowych. Pamiętać należy, iż Innocenty III uważany jest za jednego z tzw. *papi giuristi* – papieży, którzy mieli wykształcenie prawnicze¹¹. Dziś część autorów podnosi wprawdzie, iż Innocenty III prawdopodobnie nie był prawnikiem, lecz jedynie przez krótki czas studiował prawo w Bolonii, to jednak w swojej kancelarii zatrudniał liczne grono *iuris periti*¹². Należy przypuszczać, iż to właśnie oni byli odpowiedzialni za redakcję uchwał soborowych. Dzięki temu przyjęte kanony stanowią jedną spójną całość.

3. KANON 39¹³

Kanon 39 (*Saepe contingit*) rozpoczyna serię trzech kanonów, w których podjęta została przez Ojców Soborowych problematyka władztwa faktycznego nad rzeczę¹⁴. Brzmi on w następujący sposób:

*Saepe contingit, quod, spoliatus iniuste, per spoliatorem in alium re translate, dum adversus possessorem non subvenitur per restitutionis beneficium spoliato, commodum possessionis amisso, propter difficultatem probationis ius proprietatis amittit effectum. Unde non obstante civilis iuris rigore sancimus ut, si quis de caetero scienter rem talem acceperit, cum spoliatori quasi succedat in vitium, eo quod non multum intersit, praesertim, quoad periculum animae, detinere iniuste ac invader alienum, contra possessorem huiusmodi spoliator per restitutionis beneficium succurratur*¹⁵.

Soborowe rozstrzygnięcie dotyczy znanego wielu porządkom prawnym zagadnienia nabycia rzeczy od nieuprawnionego. Nie ulega wątpliwości, iż cyto-

⁹ C. Morris, *Monarchia papieska. Dzieje Kościoła zachodniego w latach 1050–1250*, Kęty 2015, 749–750.

¹⁰ A. García y García, *The Fourth Lateran Council...*, dz.cyt., 367–368.

¹¹ A. Campitelli, *Europeenses. Presupposti storici e genesi del diritto commune*, Bari 1994, 61.

¹² Na temat wykształcenia prawniczego papieża zob. K. Pennington, *The Legal Education of Pope Innocent III*, *Bulletin of Medieval Canon Law* 4 (1974), 70–77 oraz *idem*, *Innocent III and Canon Law*, w: *Innocent III. Vicar of Christ or Lord of the World?*, ed. by J.M. Powell, 2nd ed., Washington, DC 1994, 105–110.

¹³ X. II, 13, 18.

¹⁴ Kan. 40 (*Contingit interdum*) dotyczy wprowadzenia w posiadanie rzeczy stanowiącej przedmiot sporu kan. 41 (*Quoniam omne*) określa wymóg posiadania rzeczy w dobrej wierze przez cały okres zasiedzenia.

¹⁵ „Bywa, że człowiek niesprawiedliwie pozbawiony rzeczy, którą złodziej przekazał innemu, podczas gdy nie wspiera go przywilej restytucji przeciw posiadaczowi, po utraceniu pożytku z posiadania, faktycznie traci prawo własności, gdyż trudno jest go dowieść. Dlatego niezależnie od rygoru prawa cywilnego zarządzamy, że jeśli ktoś świadomie przyjmie zrabowaną rzecz, bierze udział w występku złodzieja. Niewiele się różni – zwłaszcza odnośnie do zagrożenia duszy – niesłuszne posiadanie i zabranie cudzej własności. Przeciw takiemu posiadaczowi trzeba pomóc obrabowanemu za pośrednictwem przywileju restytucji”. Polskie tłumaczenie: *Dokumenty Soborów Powszechnych. Tekst grecki, łaciński, polski*, t. 2, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, 279.

wany kanon jest bezpośrednio związany z kanonistyczną konstrukcją, zwaną *canon redintegranda* oraz powstałą na jego fundamencie *actio spoli*. Początków istnienia w prawie kanonicznym tej konstrukcji należy upatrywać w treści listu papieża Jana I (523–526), wystosowanego do arcybiskupa Zachariasza w 523 r. Papieski dekret umieszczony został następnie przez Gracjana w jego *Dekrecie*¹⁶. Wprawdzie autentyczność listu była w literaturze kwestionowana¹⁷, jednak należy zauważyć, iż jego treść wpłynęła na rozwój ważnej instytucji klasycznego prawa kanonicznego. Stąd błędne byłoby przekreślanie jego znaczenia w późniejszych losach prawa.

Zgodnie z zasadą określaną jako *canon redintegranda*, która została wyrażona w treści wzmiankowanego listu, biskup, który został usunięty ze swojej stolicy bądź pozbawiony własności, był chroniony tak długo, jak nie zostały mu one zwrócone. Z czasem prawnicy, stosując interpretację *per analogiam*, rozszerzyli zakres stosowania powyższej zasady, jednocześnie przyznając stronom pokrzywdzonym zarzut procesowy nazywany *exceptio spoli*. W okresie prawa klasycznego zarzut ten przekształcił się w samodzielną podstawę wszczęcia postępowania i przyjął nazwę *actio spoli*. Harold J. Berman w swojej pracy zatytułowanej *Law and Revolution*, w następujący sposób opisywał zakres stosowania *actio spoli* przez kanonistów epoki klasycznej: *the actio spoli was available for any kind of spoliation (including spoliation by fraud); it could be used to recover possession of incorporeal rights as well as of movable and immovable things; it was available against third persons, including persons not in possession of things claimed; and the plaintiff was not required to show title to the land or goods or rights which he claimed. Finally, the action was available even to one who was himself wrongfully in possession*¹⁸.

Warto zauważyć, iż w literaturze przedmiotu starano się w różnoraki sposób wyjaśnić źródła rozwoju *actio spoli*. Nie ulega wątpliwości, iż *canon redintegranda*, od którego wspomniana skarga pochodzi, miał początkowo jedynie dyscyplinarny charakter. Dopiero z upływem czasu przybrał postać konstrukcji prawnej. Zdaniem niektórych autorów, figura *actio spoli* mogła rozwinać się pod wpływem rzymskiej ochrony posesoryjnej, a w szczególności interdyktu *unde vi*. Z kolei w opinii autorów dziewiętnastowiecznych interdykt oraz stworzona przez kanonistów skarga „łupieska” miały wpłynąć na powstanie angielskiego środka ochrony prawa własności nieruchomości, nazywanego *assize of novel disseisin*, którego początki łączone są z działalnością prawodawczą Henryka II (król Anglii w latach 1154–1189). Począwszy jednak od połowy XX w. (badania prowadzone przez R.C. Van Caenegema) koncepcja ta została odrzucona¹⁹. Pamiętać trzeba bowiem, iż *assize of novel disseisin*

¹⁶ C. 3 q. 1 c. 3.

¹⁷ C. Dalla Villa, *Sulla figura giuridica dell'exceptio spoli. Dalle sue prime apparizioni nelle consuetudini tardoantiche al Decretum Gratiani*, Teoria e storia del diritto private 7 (2014), 4.

¹⁸ H.J. Berman, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, Mass. – London 1983, 241. Por. również C. Dalla Villa, *Sulla figura giuridica...*, dz.cyt., 54–62.

¹⁹ Por. więcej na ten temat: R.V. Turner, *Judges, Administrators, and the Common Law in Angevin England*, London–Rio Grande 1994, 60; J. Martínez-Torrón, *Anglo-American Law and Canon Law. Canonical Roots of the Common Law Tradition*, Berlin 1998, 175–176.

był środkiem procesowym powstałym w obrębie stosunku feudalnego i chronił dzierżawcę ziemi (*tenant*) przed bezprawnymi działaniami podejmowanymi przez jej właściciela (*lord*)²⁰.

Niezależnie jednak od powyższych analiz, które wykraczają poza zakres przedstawianego opracowania, warto zwrócić uwagę na fakt, iż kanon *Saepe contingit* IV Soboru Laterańskiego bezsprzecznie przynależy do grupy kanonistycznych rozwiązań, które uszczegóławiały zakres stosowania *actio spolii*.

4. RZYMSKIE INSPIRACJE

Choć przedstawione rozważania zdają się spójne, to trzeba jednocześnie zauważyć, iż dokonując interpretacji kanonu *Saepe contingit*, napotyka się na sformułowanie, które budzi pewne wątpliwości. Autorzy kanonu wskazali, iż skarga restytucyjna przysługiwać będzie „niezależnie od rygoru prawa cywilnego” – *unde non obstane civilis iuris rigore*. To odwołanie do prawa cywilnego, które w średniowiecznej nomenklaturze prawniczej rozumieć należy jako prawo rzymskie, rodzi pewne zastrzeżenia. Nie jest bowiem oczywiste, o których rozwiązaniach prawa rzymskiego Ojcowie Soborowi myśleli, redagując omawiany kanon.

Użyte sformułowanie nie pozostawia wątpliwości, iż jego autorzy nie odwoływali się do rozwiązań prawa kanonicznego, np. do wspomnianej *actio spolii*. Kanon *Saepe contingit* stanowi bowiem uszczegółowienie zakresu jej stosowania. Ponadto średniowieczni prawnicy kościelni doskonale zdawali sobie sprawę z faktu, iż *actio spolii* jest konstrukcją wytworzoną w ich własnym środowisku, nie zaś przejętą z systemu prawa rzymskiego. Stąd odwołanie do *civilis iuris rigore* nie budzi wątpliwości, iż Ojcowie Soborowi świadomie nawiązywali do rozwiązań prawa starożytnych Rzymian. Ogólny charakter ich wypowiedzi nie pozwala jednak łatwo udzielić odpowiedzi na pytanie dotyczące konkretnej regulacji prawa rzymskiego, która stanowiłaby przedmiot odwołania.

Przegląd źródeł prawa justyniańskiego, na których pracowali średniowieczni legiści i kanoniści, pozwala zaproponować trzy potencjalne źródła *civilis iuris rigore*.

Jedną z prawdopodobnych inspiracji mogła być konstrukcja znana jako *actio Pauliana*. Skarga ta służyła ochronie wierzycieli, którzy mogli domagać się od osób trzecich zwrotu majątku nabytego od dłużnika w celu jego umniejszenia na szkodę wierzyciela. Chodziło zatem o ochronę wierzyciela przed czynnościami fraudacyjnymi dłużnika, który, pragnąc uniknąć egzekucji majątkowej, dokonywał – często fikcyjnych – czynności prawnych zmierzających do przeniesienia własności jego majątku na osoby trzecie²¹. Klasyczne prawo rzymskie знаło różne środki ochrony wierzycieli przed niesłusznymi działaniami dłużników. Trudno współcześnie orzec,

²⁰ Więcej na temat angielskiego prawa własności nieruchomości i środków procesowych służących jego ochronie zob. J.H. Baker, *An Introduction to English Legal History*, 4th ed., Oxford 2002, 223–243.

²¹ Obszernie na temat *actio Pauliana* zob. G. Grevesmühl, *Die Gläubigeranfechtung nach klassischem römischem Recht*, Göttingen 2003, 57–84.

czy *actio Pauliana* znana była już prawu klasycznemu (mogła być stworzona przez pretorów), czy raczej powstała później, w okresie prawa poklasycznego. Jeszcze inną genezę pochodzenia skargi sugerował Franciszek Longchamps de Bérrier, który upatrywał jej w rzymskim prawie spadkowym²². W Kodyfikacji justyniańskiej zakres stosowania skargi przedstawiony został w tytule *Quae in fraudem creditorum facta sunt ut restituantur*, zamieszczonym w czterdziestej drugiej księdze Digestów²³.

Przywołanie *actio Pauliana* jako możliwej inspiracji Ojców Soborowych w 1215 r. może budzić na początku pewne wątpliwości. Skarga stosowana była bowiem jako środek procesowy przeciwko *fraus creditorum* (jeden z deliktów prawa pretorskiego). Wynika stąd, iż konstrukcja ta miała charakter obligacyjny, a kanon *Saepe contingit* odnosił się do problematyki utraty posiadania. Mimo to dostrzec można również pewne cechy wspólne stanu faktycznego opisanego w dokumencie soborowym i *actio Pauliana*. Nie ulega wątpliwości, iż w obu przypadkach kluczowe znaczenie odgrywa relacja o charakterze trójstronnym. W przypadku *Saepe contingit* mówi się o osobie pozbawionej posiadania rzeczy, złodzieju oraz osobie trzeciej, która nabyła od złodzieja skradzioną rzecz. Natomiast w przypadku *actio Pauliana* występują: wierzyciel, dłużnik oraz osoba trzecia, która świadomie nabyła rzecz od dłużnika. Dalej warto zauważyć, iż punktem zbieżnym może być również sama kradzież, którą Rzymianie kwalifikowali przede wszystkim jako delikt prawa cywilnego, a jedynie jej szczególne formy traktowane były jako przestępstwa prawa publicznego²⁴. Trzecim wreszcie elementem wspólnym rzymskiej i kanonicznej konstrukcji prawnej jest zachowanie *contra bonos mores*. Skarga pauliańska mieściła się bowiem – jak już to było wskazane – w zakresie deliktu, nazywanego przez współczesną romanistykę *fraus creditorum*. Możliwość jej wykorzystania uzależniona była zatem od *eventus fraudis* – podstępnego i szkodliwego dla wierzyciela działania. W kanonie *Saepe contingit* wskazano natomiast wyraźnie, iż wyrzucie z posiadania było *iniuste*. Użyte terminy różnią się od siebie, niemniej oba odwołują się do wartościowania moralnego popełnionego przez – w jednym przypadku złodzieja, w drugim zaś dłużnika – czynu.

Warto wspomnieć jeszcze, iż o znajomości *actio Pauliana* wśród prawników kościelnych świadczyć mogą fragmenty pochodzące z *Provinciale* autorstwa piętnastowiecznego kanonisty angielskiego Williama Lyndwooda, który, komentując takie pojęcia jak *sine dolo* czy *fraude*, wydaje się nawiązywać do rzymskiej skargi²⁵.

²² F. Longchamps de Bérrier, *Prawnospadkowe pochodzenie actio Pauliana*, Czasopismo Prawno-Historyczne 50 (1998), nr 1, 299–303.

²³ Pojęcie *actio Pauliana* nie zostało we wskazanym tytule użyte. W Digestach justyniańskich termin ten użyty został tylko raz w D. 22, 1, 38, 4 (*Paulus libro sexto ad Plautium*).

²⁴ Na temat rzymskiej kradzieży zob.: W. Wołodkiewicz, *Furtum*, w: *Wielka encyklopedia prawa*, t. 1: *Prawa świata antycznego*, red. B. Sitek, W. Wołodkiewicz, Warszawa 2014, 192 oraz K. Amiełańczyk, 'Plagium' od deliktu kradzieży do przestępstwa karnego uprowadzenia niewolnika w prawie rzymskim, Gdańskie Studia Prawnicze 27 (2014), 31–41.

²⁵ W. Lyndwood, *Provinciale* 1, 3, s.v. *sine dolo* i *fraude*. Na temat angielskiego kanonisty zob. J.H. Baker, *William Lyndwood, LL.D. († 1446). Bishop of St. David's*, Ecclesiastical Law Journal 2 (1992), 268–272.

Drugim potencjalnym źródłem inspiracji użytego przez Innocentego III i Ojców Soborowych sformułowania *unde non obstat civilis iuris rigore* jest krótki passus autorstwa rzymskiego jurysty Paulusa żyjącego na przełomie II i III w. po Chrystusie. Fragment pochodzi z komentarza prawnika do edyktu pretorskiego i zamieszczony został w osiemnastej księdze Digestów justyniańskich. Autor podejmuje w nim zagadnienie skutków prawnych umowy kupna-sprzedaży rzeczy skradzionych²⁶. Wspomniany fragment brzmi:

*Item si et emptor et venditor scit furtivum esse quod venit, a neutra parte obligatio contrahitur: si emptor solus scit, non obligabitur venditor nec tamen ex vendito quicquam consequitur, nisi ultro quod convenerit praestet: quod si venditor scit, emptor ignoravit, utrinque obligatio contrahitur, et ita Pomponius quoque scribit*²⁷.

W przywołanym passusie Paulus – podpierając się autorytetem Papiniana – przedstawił trzy możliwe konfiguracje relacji sprzedawca-kupujący w stosunku do przedmiotu umowy, który został wcześniej skradziony.

W pierwszym przypadku, gdy o kradzieży rzeczy wiedzieli zarówno sprzedawca, jak i kupujący, czynność prawna w ogóle nie była dokonana. Drugi przypadek dotyczy sytuacji, w której świadomy pochodzenia rzeczy z kradzieży był kupujący. W takiej sytuacji sprzedawca nie był zobowiązany. Wreszcie w trzecim przypadku, świadomy kradzieży rzeczy był sprzedawca, nie zaś kupujący. W takiej sytuacji zobowiązanie zostałoby zaciągnięte²⁸.

Zestawiając rozstrzygnięcia przedstawione przez Paulusa z treścią kanonu *Saepe contingit*, należy stwierdzić, iż ten ostatni dotyczyłby pierwszej z trzech konfiguracji podmiotów umowy kupna-sprzedaży przedstawionej przez jurystę. Złodziej występowałby jako sprzedawca rzeczy. Byłby zatem świadomy wadliwości prawnej zbywanego przez siebie towaru. Osoba trzecia byłaby zaś kupującym wiedzącym o pochodzeniu rzeczy z kradzieży. Zgodnie z rozstrzygnięciem rzymskiego prawnika zobowiązanie nie powstałoby po żadnej ze stron. *Novum* wprowadzonym przez *Saepe contingit* byłoby zaś uznanie nabywcy za współsprawcę kradzieży. Tłumaczyłoby to użycie przez Ojców Soborowych sformułowania „niezależnie od rygoru prawa cywilnego”. Można również spojrzeć na ten problem szerzej i wskazać, iż przywołane sformułowanie odnosi się nie tyle do pierwszej z trzech konfiguracji sprzedawca-kupujący, ile raczej wskazuje ono na dwa pozostałe przypadki omówione przez Paulusa.

Powyższa interpretacja obarczona jest jednak pewnym zastrzeżeniem. Pochodzący z Digestów passus odnosi się jedynie do relacji sprzedawcy i kupującego.

²⁶ D. 18, 1, 34, 3 (*Paulus libro 33 ad edictum*).

²⁷ „Również jeśli kupujący, jak też sprzedawca wiedzą, że to, co jest sprzedawane, pochodzi z kradzieży, zobowiązanie nie powstaje po żadnej ze stron. Jeśli tylko kupujący wie, sprzedawca nie będzie zobowiązany. Jednakże nie uzyska on niczego ze sprzedaży, chyba że dobrowolnie świadczyłby to, co uzgodnił «z kupującym». Jeśli wie sprzedawca, a nie wie kupujący, zobowiązanie powstaje po obydwu stronach, i w ten sposób napisał także Pomponius”. Polskie tłumaczenie: *Digesta Iustiniani. Digesta justyniańskie. Tekst i przekład*, red. T. Palmirski, t. 3, ks. 12–19, Kraków 2014, 431.

²⁸ W polskiej literaturze romanistycznej zob. na temat tego passusu artykuł: A. Kacprzak, *Sprzedaż rzeczy kradzionej*, *Zeszyty Prawnicze UKSW* 2 (2002), nr 1, 93–104.

Rzymski prawnik nie był natomiast zainteresowany pozycją pokrzywdzonego, którego interes prawny jest wyeksponowany w treści kanonu *Saepe contingit*.

Trzecim rozwiązaniem prawnym, do którego nawiązać mogli Ojcowie Soborowi, jest zasiedzenie rzeczy skradzionej. Instytucja zasiedzenia, nazywanego *usucapio*, znana była w starożytnym Rzymie już w okresie prawa archaicznego. Ustawa XII tablic, która stanowi najstarszy pomnik prawa rzymskiego, zawierała reguły postępowania odnoszące się do nabycia w drodze zasiedzenia *res furtivae*²⁹. Z okresu prawa przedklasycznego pochodziła z kolei *lex Atinia de usucapione*, wydana prawdopodobnie w 149 r. przed Chrystusem³⁰. Jej postanowienia – twórczo interpretowane przez jurystów – stały się podstawą ukonstytuowania zasad zasiedzenia w prawie klasycznym.

Generalną zasadą prawa rzymskiego był zakaz nabywania rzeczy skradzionych przez zasiedzenie. Wyjątkiem, który dopuszczał takie nabycie była *reversio in potestatem*. W celu uzyskania skuteczności czynności prawnej wymagane było jednak uprzednie faktyczne zwrócenie rzeczy jej właścicielowi. Podkreślano również, iż właściciel musiał być świadomy, iż rzecz, którą obejmował we władanie stanowiła jego własność. W przeciwnym wypadku konstrukcja *reversio in potestatem* nie mogła być zastosowana³¹. Warto zauważyć dodatkowo, iż *reversio in potestatem* dotyczyła jedynie osób, które nabyłyby rzecz skradzioną od złodzieja. Sam złodziej bowiem rzeczy skradzionej nigdy nie mógł zasiedzieć jako iż zawsze pozostawał w złej wierze (*quia scilicet mala fide possidet*³²).

Także prawo justyniańskie, które w wielu aspektach różniło się od prawa epoki klasycznej, podtrzymało ogólną zasadę, zgodnie z którą rzeczy kradzione nie podlegały zasiedzeniu. Przestankami zasiedzenia, określonymi przez pracujących na zlecenie Justyniana kodyfikatorów były: *res habilis*, *titulus*, *fides*, *possessio* oraz *tempus*³³. Rzeczy kradzione wyłączone były z kategorii *res habilis*³⁴. Justynian Konstytucją z 528 r. po Chrystusie dopuścił jednak wyjątkowo nabycie rzeczy skradzionej przez zasiedzenie, jednak tylko w przypadku zasiedzenia nadzwyczajnego (*longissimi temporis praescriptio*), czyli trwającego lat trzydzieści bądź czterdzie-

²⁹ Lex XII tab. VIII, 17.

³⁰ Gell. XVII, 7, 1 i D. 41, 3, 4, 6 (*Paulus libro 54 ad edictum*).

³¹ Szczegółowo na ten temat por. w ostatnich latach: P. Blovský, *Usucapio of Stolen Things and Slave Children*, *Revue International des Droits de l'Antiquité* 49 (2002), 57–82; M. Aránzazu Calzada González, *Reversio in potestatem de las res firtivae et vi possessae*, *Studia et documenta historiae et iuris* 78 (2012), 167–196; M. Frunzio, *Reversio in potestatem delle res furtivae e furtum suae rei nel pensiero del giurista Paolo*, *Cultura giuridica e diritto vivente. Rivista on line del Dipartimento di Giurisprudenza Università di Urbino Carlo Bo* 1 (2014): (<http://ojs.uniurb.it/index.php/cgdv/article/view/388/375>).

³² G. 2, 49.

³³ Uważa się, iż heksametr ten nie był znany w epoce Justyniana, lecz stworzony został przez prawników średniowiecznych. Ostatnie badania wskazują, iż mógł on powstać jeszcze później, w okresie nowożytnym por. E.J.H. Schrange, *Res habilis, titulus, fides, possessio, tempus. A medieval mnemonic hekameter?*, w: *Liber Amicorum Guido Tsuno*, red. F. Sturm, Ph. Thomas, J. Otto, H. Mori, Frankfurt am Main 2013, 341–355.

³⁴ Innymi rzeczami, których nie można było zasiedzieć były: rzeczy wyłączone z obiegu, nabyte siłą, należące do skarbu państwa bądź Kościoła, rzeczy dziedziczone po matce.

ści³⁵. Ze względu jednak na zachowany wymóg dobrej wiary, sam złodziej nadal nie mógł nabyć własności skradzionej rzeczy. Co najwyżej z zasiedzenia nadzwyczajnego mógł skorzystać ten, kto nabył od złodzieja rzecz skradzioną, nie wiedząc o jej wadliwości prawnej³⁶. W swej istocie zatem, regulacje wprowadzone przez Justyniana nie wiele różniły się od rozwiązań okresu klasycznego.

W konstytucji Justyniana z 528 r. wyraźnie wskazano, iż jedynie nabywca w dobrej wierze ma prawo nabyć skradzioną rzecz. Z tego też wynika, iż postanowienie Justyniana jest paralelne w stosunku do kanonu *Saepe contingit* IV Soboru Laterańskiego. Jak to zostało już wcześniej wskazane posiadanie rzeczy w dobrej wierze *ab initio* oznacza wykluczenie od nabycia złodzieja oraz osoby, która nabyła od niego skradzioną rzecz, mając świadomość jej pochodzenia z przestępstwa. Ojcowie Soborowi postanowili zaś, że *si quis de caetero scienter rem talem acceperit, cum spoliatori quasi succedat in vitium*. Z tego względu należy wykluczyć odwołanie się XIII-wiecznych kanonistów do przedstawionego powyżej stanu prawnego.

5. ZAKOŃCZENIE

Analiza trzech hipotetycznych źródeł inspiracji papieskich prawników, przygotowujących treść kanonu *Saepe contingit*, nie przynosi jednoznacznej odpowiedzi, które z rzymskich rozwiązań stanowiło dla nich punkt odniesienia. Wszystkie z przedstawionych rozstrzygnięć, tj. *actio Pauliana*, kazus sprzedaży rzeczy skradzionej oraz zasiedzenie rzeczy skradzionej, różnią się w stosunku do stanu faktycznego, który stał się przedmiotem regulacji kanonistycznej w *Saepe contingit* bądź są z nim identyczne.

Można zatem przyjąć, iż użyte przez Ojców Soborowych sformułowanie *non obstante civilis iuris rigore* w rzeczywistości nie odnosiło się do żadnej konkretnej regulacji prawa rzymskiego, lecz wskazywało na nie jako na porządek prawny. Można w tym miejscu podnieść pytanie, czy prawo rzymskie rzeczywiście było systemem prawnym we współczesnym znaczeniu tego terminu, jednak taki kształt chcieli mu nadać – jeśli nie kodyfikatorzy justyniańscy – to z pewnością średniowieczni legiści. Użycie komentowanego sformułowania w kanonie *Saepe contingit* jest zatem przykładem bardzo częstego w dziejach prawa traktowania prawa rzymskiego jako autorytetu.

³⁵ C. 7, 39, 8, 1 *Quod si quis eam rem desierit possidere, cuius dominus vel is qui suppositam eam habebat exceptione triginta vel quadraginta annorum expulsus est, praedictum auxilium non indiscrete, sed cum moderata divisione ei praestare censemus, ut, si quidem bona fide ab initio eam rem tenuit, simili possit uti praesidio, sin vero mala fide eam adeptus est, indignus eo videatur, ita tamen, ut novus possessor, si quidem ipse rei dominus ab initio fuit vel suppositam eam habebat et memoratae exceptionis necessitate expulsus est, commodum detentionis sibi adquirat.*

³⁶ Por. B. Ruszkiewicz, *Longi temporis praescriptio jako zarzut długiego okresu posiadania*, Zeszyty Prawnicze UKSW 11(2011), nr 1, 246.

BIBLIOGRAFIA

- Amielańczyk K., 'Plagium' od deliktu kradzieży do przestępstwa karnego uprowadzenia niewolnika w prawie rzymskim, *Gdańskie Studia Prawnicze* 27 (2014), 31–41.
- Aránzazu Calzada González M., *Reversio in potestatem de las res firtivae et vi possessae*, *Studia et documenta historiae et iuris* 78 (2012), 167–196.
- Baker J.H., *An Introduction to English Legal History*, 4th ed., Oxford: Oxford University Press 2002.
- Baker J.H., *William Lyndwood, LL.D. († 1446). Bishop of St. David's*, *Ecclesiastical Law Journal* 2 (1992), 268–272.
- Blovský P., *Usucapio of Stolen Things and Slave Children*, *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité* 49 (2002), 57–82.
- Berman H.J., *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, Mass. – London: Harvard University Press 1983.
- Campitelli A., *Europeenses. Presupposti storici e genesi del diritto commune*, Bari: Cacucci 1994.
- Dalla Villa C., *Sulla figura giuridica dell'exceptio spolii. Dalle sue prime apparizioni nelle consuetudini tardoantiche al Decretum Gratiani*, *Teoria e storia del diritto private* 7 (2014), 1–64.
- Dębiński A., *Kościół i prawo rzymskie*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007.
- Duggan A.J., *Conciliar Law 1123–1215. The Legislation of the Four Lateran Councils*, w: *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, ed. by W. Hartmann, K. Pennington, Washington, D.C: Catholic University of America Press 2008.
- Frunzio M., *Reversio in potestatem delle res furtivae e furtum suae rei nel pensiero del giurista Paolo*, *Cultura giuridica e diritto vivente. Rivista on line del Dipartimento di Giurisprudenza Università di Urbino Carlo Bo* 1 (2014), 1–15: (<http://ojs.uniurb.it/index.php/cgdv/article/view/388/375>).
- Gajda E., *Ecclesia vivit lege romana: współistnienie prawa rzymskiego i kanonicznego na przykładach z prawa małżeńskiego*, w: *Pluralizm prawny. Tradycja, transformacja, wyzwania*, red. D. Bunikowski, K. Dobrzeniecki, Interdyscyplinarne Koło Naukowe Doktorantów UMK, Toruń 2009 127–171.
- Gajda E., *Ecclesia vivit lege romana: il matrimonio nel Codice Pio-Benedettino (1917) e nel Codice dei Canonici delle Chiese Orientali (1990)*, w: *Da Benedetto XV a Benedetto XVI. Atti del simposio del novantennio della Congregazione per le Chiese Orientali e del Pontificio Istituto Orientale*, red. E.G. Farrugia, Roma 2009, 251–289.
- García y García A., *The Fourth Lateran Council and the Canonists*, w: *The History of Medieval Canon Law in the Classical Period, 1140–1234. From Gratian to the Decretals of Pope Gregory IX*, ed. by W. Hartmann, K. Pennington, Washington, D.C: Catholic University of America Press 2008.
- Grevesmühl G., *Die Gläubigeranfechtung nach klassischem römischem Recht*, Göttingen: Verlag C.H. Beck 2003.
- Jońca M., *Telum manu fugit jako ustawowa przemożność nieumyślnego zabójstwa w średniowiecznym prawie kanonicznym. Uwagi na marginesie ewolucji teorii winy w prawie karnym*, w: *Prawo karne i polityka w państwie rzymskim*, red. K. Amielańczyk, A. Dębiński, D. Słapek, Lublin: Wydawnictwo: UMCS 2015, 71–85.
- Kacprzak A., *Sprzedaż rzeczy kradzionej*, *Zeszyty Prawnicze UKSW* 2 (2002), nr 1, 93–104.
- Korporowicz Ł.J., *Pacta sunt servanda w prawie kanonicznym*, w: *Pacta sunt servanda – nierealny projekt czy gwarancja ładu społecznego i prawnego?*, red. E. Kozerska, P. Sadowski, A. Szymański, Kraków: AT Wydawnictwo 2015, 113–125.
- Longchamps de Bérier F., *Prawnospadkowe pochodzenie actio Pauliana*, *Czasopismo Prawno-Historyczne* 50 (1998), nr 1, 299–303.
- Martínez-Torrón J., *Anglo-American Law and Canon Law. Canonical Roots of the Common Law Tradition*, Berlin: Duncker & Humblot 1998.
- Morris C., *Monarchia papieska. Dzieje Kościoła zachodniego w latach 1050–1250*, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2015.

- Rozwadowski W., *Ecclesia vivit lege Romana*, w: *Giovanni Paulo II: Le vie della giustizia. Itinerari per il terzo millennio*, red. A. Loiodice, M. Vari, Roma–Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2003, 439–440.
- Ruszkiewicz B., *Longi temporis praescriptio jako zarzut długiego okresu posiadania*, *Zeszyty Prawnicze UKSW* 11 (2011), nr 1, 235–248.
- Schrange E.J.H., *Res habilis, titulus, fides, possessio, tempus. A medieval mnemonic heksameter?*, w: *Liber Amicorum Guido Tsuno*, red. F. Sturm, Ph. Thomas, J. Otto, H. Mori, Frankfurt am Main: Vico 2013, 341–355.
- Sobański R., *Europa obojga praw*, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2006.
- Stein P., *Roman Law in European History*, Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- Turner R.V., *Judges, Administrators, and the Common Law in Angevin England*, London–Rio Grande: The Hambledon Press 1994.
- Wołodkiewicz W., *Furtum*, w: *Wielka encyklopedia prawa*, t. 1: *Prawa świata antycznego*, red. B. Sitek, W. Wołodkiewicz, Warszawa: Fundacja „Ubi societas, ibi ius” 2014, 192.
- Zabłocki J., *Ecclesia vivit lege Romana*, w: *Giovanni Paulo II: Le vie della giustizia. Itinerari per il terzo millennio*, red. A. Loiodice, M. Vari, Roma–Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana 2003, 119–120.

ROMAN INSPIRATIONS OF CANON 39 (SAEPE CONINGIT) OF THE FOURTH COUNCIL OF THE LATERAN (1215)

Summary

In this article the author analyses three hypothetical sources of inspiration for papal lawyers who prepared canon Saepe coningit in the Fourth Council of the Lateran. This analysis does not give a unequivocal answer, which Roman solution was the reference point for papal lawyers. All the presented solutions, i.e. actio Pauliana, a case of selling a stolen thing and by usucaption of a stolen thing differ in respect to a factual state, which became the subject of canon regulation in Saepe coningit or are identical with it.

Thus, we can accept that the statement non obstante civilis iuris rigore, which was used by the Council Fathers, in fact did not apply to any concrete regulation of the Roman Law but it pointed to it as a legal order.

Key words: canon 39 (saepe coningit), Fourth Council of the Lateran, Roman Law

KS. GRZEGORZ LESZCZYŃSKI
Uniwersytet Łódzki

UTRATA STANU DUCHOWNEGO W ŚWIETLE KPK Z 1983 R.

Słowa kluczowe: stan duchowny, reskrypt, święcenia

1. Wprowadzenie. 2. Święci szafarze. 3. Utrata stanu duchownego w skutek stwierdzenia nieważności święceń. 4. Utrata stanu duchownego w skutek nałożenia kary. 5. Utrata stanu duchownego na mocy reskryptu Stolicy Apostolskiej. 6. Wnioski

1. WPROWADZENIE

W myśl kan. 204 KPK 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. Wierni stanowią zatem lud, a więc nie zbiór przypadkowych osób, w którym wielość osób połączonych jest więzami zewnętrznymi, jak i wewnętrznymi. Jest to lud Boży, ponieważ ma charakterystykę wyłączną i odmienną od wszystkich innych rodzajów ludów czy narodów. Jego element ludzki wspólny jest również innym kategoriom ludów. Wyróżnia go natomiast element boski: twórcą Kościoła jest Chrystus, a jego celem najwyższym i wyłącznym jest zbawienie dusz, czyli *salus animarum*.

Prawodawca w kan. 204 KPK podkreśla ponadto równość wszystkich wiernych wynikającą z chrztu, istniejące natomiast różnice wewnątrz Kościoła nie mają charakteru substancjalnego, a jedynie funkcjonalny. Oznacza to, iż niezależnie od roli, jaką pełni w Kościele każdy wierny, roli, która jest konsekwencją otrzymania święceń, czy też nie, współtworzy on lud Boży w takim samym stopniu, choć na różnym poziomie hierarchicznym. Kanon ten łączy, zgodnie z eklezjologią Soboru Watykańskiego II, tradycyjne pojęcie Kościoła jako *societas inaequalis* z innym *societas aequalis*. W ten sposób zostają ustanowione podstawy rozróżnienia, również w płaszczyźnie prawnej między misją, jaką mają w Kościele wszyscy wierni i tą, która dotyczy jedynie hierarchii Kościoła.

2. ŚWIĘCI SZAFARZE

Świętymi szafarzami nazywamy duchownych, którzy naznaczeni szczególnym charakterem poprzez przyjęcie sakramentu święceń oraz konsekrowani w celu pasterzowania Ludowi Bożemu wypełniają *in persona Christi*, w zależności od właściwego każdemu statusowi, potrójną funkcję nauczania, uświęcania oraz zarządzania. Sakrament święceń zawiera w sobie trzy podstawowe stopnie: biskupstwo, prezbiterat i diakonat¹. Każdy duchowny, niezależnie od tego, na jakim stopniu kapłaństwa się znajduje, podlega określonym przez prawo obowiązkom oraz ma określone prawa. Obowiązki te, jak i prawa mają służyć przede wszystkim uświęceniu kapłanów, a poprzez owo uświęcenie uczestniczyć w uświęcaniu innych. Ponadto istnieją określone przez prawo obowiązki i prawa wynikające ze szczególnej misji czy pozycji danego kapłana. I tak wobec biskupów, czy też proboszczów wymaga się szczególnego zaangażowania na płaszczyźnie uświęcania wiernych z racji posługi pasterskiej, czy też duszpasterskiej, którą podejmują.

Podstawowym obowiązkiem każdego kapłana jest dążenie do świętości. Obowiązek ten kapłan może wypełniać, według różnych form uświęcenia, które przewiduje Kodeks. Są to zarówno obowiązki duszpasterskie, jak i lektura Pisma Świętego, sprawowanie Eucharystii, modlitwa, Liturgia godzin, rekolekcje, rozmyślanie, sakrament pokuty, szczególna cześć Bogurodzicy Dziewicy oraz wiele innych². Obowiązkiem każdego duchownego jest być posłusznym papieżowi i własnemu ordynariuszowi, zwłaszcza w kwestiach dotyczących wiary, obyczajów i dyscypliny Kościoła³. Obowiązek ten nie ma charakteru moralnego, ale jest obowiązkiem natury prawnej i dotyczy aktów władzy rządzenia i Magisterium⁴.

Każdy kapłan winien też podejmować studia o charakterze ogólnym teologicznym i różne inne formy kształcenia duchownych, dbając o swoją permanentną formację intelektualną i duchową⁵. Oto przykład w odniesieniu do kapłanów inkardynowanych lub pełniących w Archidiecezji Łódzkiej posługę: III Synod tejże Archidiecezji wskazał na konkretne rozwiązania służące stałej formacji kapłanów. Formacja ta wymaga ciągłego rozwijania w sobie wrażliwości na potrzeby innych, umiejętności prowadzenia dialogu z każdym człowiekiem oraz doskonalenia kultury osobistej, w centrum winna stawiać zawsze codzienną celebrację Eucharystii oraz wierne sprawowanie Liturgii godzin i wypełnianie osobistych praktyk religijnych⁶. Każdy kapłan zobowiązany jest co roku do uczestnictwa w rekolekcjach zamkniętych, skupieniach ogólnodiecezjalnych, dekanalnych i innych⁷.

Bardzo ważnym obowiązkiem służącym uświęceniu kapłana jest zachowywanie przez niego celibatu, wraz z nieustannym dążeniem do zachowania pełnej czy-

¹ Por. kan. 1009 § 1 KPK.

² Por. kan. 276 KPK.

³ Por. kan. 273 KPK.

⁴ Por. D. Mogavero, *I ministri sacri o chierici*, w: *Il diritto nel mistero della Chiesa*, t. II, Roma 1990, 115.

⁵ Por. kan. 279 KPK.

⁶ Por. III Synod Archidiecezji Łódzkiej, *Statuty*, Łódź 1999, art. 70, 71.

⁷ Por. tamże, art. 72, 73.

stości⁸. Należy zauważyć, że obowiązek celibatu zawiera w sobie zarówno aspekt charyzmatyczny, w którym celibat należy postrzegać jako dar od Boga, jak i aspekt prawny. Nie oznacza on wyłącznie bezżeństwa, ale dotyczy również życia w absolutnej czystości. Małżeństwo zawarte przez duchownego jest nieważne i wywołuje określone prawem skutki karne⁹.

Duchowny winien prowadzić też życie proste, pozbawione próżności, w duchu ubóstwa, otwarte na potrzeby innych oraz diecezji¹⁰. Obowiązki związane z przebywaniem na terenie własnej diecezji, wynikające z pełnionego urzędu, jak i z inkardynacji, noszenie określonego przez prawo stroju kościelnego, zgodnie z normami wydanymi przez Konferencję Episkopatu, jak i z uwzględnieniem zwyczaju miejscowego¹¹ oraz popieranie pokoju i zgody opartej na sprawiedliwości, sprzyja bez wątpienia uświęceniu kapłana oraz pomnaża wydawane przez niego świadectwo¹².

Kodeks Prawa Kanonicznego formuje też szereg obowiązków o charakterze negatywnym, określając, co jest zakazane kapłanowi lub czego winien nie czynić w celu bardziej owocnego wypełniania swojej misji. I tak zabrania się kapłanowi wszystkiego, co nie przystoi stanowi duchownemu według przepisów prawa partykularnego¹³. Kapłan natomiast winien unikać tego wszystkiego, co jest obce stanowi duchownemu, choć samo w sobie nie jest nieprzyzwoite¹⁴, w tym przyjmowania publicznych urzędów i wykonywania władzy świeckiej¹⁵.

Kapłanowi jedynie za zezwoleniem własnego ordynariusza wolno podejmować zarząd dóbr osób świeckich, wykonywać świeckie urzędy, z którymi łączy się obowiązek składania rachunków, podpisywać weksle i poręczenia nawet własnym majątkiem¹⁶, uprawiać handel¹⁷ oraz zaciągać się dobrowolnie do wojska¹⁸.

Duchowny ma prawo otrzymać odpowiednie wynagrodzenie zgodne z jego pozycją, z uwzględnieniem natury jego zadania, jak i okoliczności miejsca i czasu. Winno być to wynagrodzenie wystarczające do zaspokojenia potrzeb własnego

⁸ Por. kan. 277 KPK.

⁹ Por. kan. 1087, 1394 § 1 KPK.

¹⁰ Por. 282 KPK.

¹¹ Warto w tym miejscu zauważyć, że w świetle art. 97–99 *Statutów II Synodu Archidiecezji Łódzkiej* strojem duchownego jest sutanna lub tzw. strój krótki. Sutanna obowiązuje przy wszystkich czynnościach liturgicznych, w kancelarii, na katechezie, podczas wszelkich uroczystości religijnych i w czasie występowania w charakterze urzędowym. Strój krótki, składający się z czarnego garnituru i koloratki, może być używany poza wypadkami wyżej wymienionymi (por. Statuty art. 97–99).

¹² Por. kan. 283, 284, 287 § 1 KPK.

¹³ Por. kan. 285 § 1 KPK. III Synod Archidiecezji Łódzkiej stwierdza: „Kapłanom zabrania się przyjmowania urzędów, z którymi łączy się sprawowanie władzy świeckiej, jak również brania czynnego udziału w działalności partii politycznych, chyba że obrona praw Kościoła lub dobra wspólnego będą wymagały bezpośredniego zaangażowania w tego typu działaniu. Na takie działania duchowni muszą mieć wyraźne zezwolenie arcybiskupa” (*Statuty*, art. 125).

¹⁴ Por. kan. 285 § 1 KPK.

¹⁵ Por. kan. 285 §§ 2–3 KPK; *Sacra Congregatio pro Cleris, Declaratio Quidam episcopi, de quibusdam associationibus vel coadunationibus quae omnibus clericis prohibentur*, 8 martii 1982, AAS 74 (1982), 642–645.

¹⁶ Por. kan. 285 § 4 KPK.

¹⁷ Por. kan. 286 KPK.

¹⁸ Por. kan. 289 § 1 KPK.

życia, jak i wynagrodzenia tych, których pomocy potrzebuje¹⁹. Diakoni żonaci, jeśli całkowicie oddają się kościelnej posłudze – mają prawo do wynagrodzenia wystarczającego na utrzymanie ich samych oraz ich rodzin. Jeśli natomiast otrzymują wynagrodzenie z racji świeckiego zawodu – nie otrzymują żadnego wynagrodzenia z racji pełnionej w Kościele posługi²⁰.

Duchowny ma ponadto prawo do otrzymania opieki społecznej w razie choroby, niezdolności zdrowotnej lub starości²¹, do wakacji²² oraz do zrzeszania się²³.

3. UTRATA STANU DUCHOWNEGO W SKUTEK STWIERDZENIA NIEWAŻNOŚCI ŚWIECEN

Zgodnie z kan. 290 KPK święcenia raz ważne przyjęte nigdy nie tracą ważności, jednakże duchowny może utracić stan duchowny i zostać przeniesiony do stanu świeckiego. Formy utraty stanu duchownego są następujące: wyrok sądowy lub dekret administracyjny stwierdzający nieważność święceń (kan. 1708–1712 KPK), kara wydalenia nałożona zgodnie z przepisami prawa (kan. 1425 § 1, 2°; 1720–1728 KPK), reskrypt Stolicy Apostolskiej, którego to reskryptu Stolica Apostolska udziela diakonom – tylko z poważnych przyczyn, a prezbiterom – z najpoważniejszych.

Święcenia cieszą się, w myśl kan. 290 i kan. 124 § KPK, przychylnością prawa. Przyczyny nieważności święceń są następujące: niezdolność udzielenia święceń ze strony szafarza lub niezdolność przyjęcia święceń ze strony osoby przyjmującej święcenia, symulacja przyjęcia święceń, przymus, stan bojaźni ciężkiej, brak intencji przyjęcia święceń ze strony osoby przyjmującej święcenia, brak formy udzielenia święceń.

Ważnie udziela święceń jedynie biskup konsekrowany²⁴. Niezdolność udzielenia święceń ze strony szafarza wynika zatem z faktu braku święceń biskupich. Co więcej, zgodnie z kan. 124 KPK, do ważności święceń jako aktu prawnego wymaga się, aby były one dokonane przez osobę do tego zdolną oraz by były w nich zawarte wszystkie elementy konstytutywne i zostały wypełnione formalności oraz warunki wymagane przez prawo. Dotyczy to zarówno szafarza święceń, jak i przyjmującego święcenia. Zdolność, o której mowa, dotyczy przede wszystkim świadomości i dobrowolności działania. Elementy konstytutywne dotyczą wyrażenia woli przyjęcia święceń, gestu nałożenia rąk oraz modlitwy konsekracyjnej²⁵. W tym miejscu należy zauważyć, że nieprawidłowymi do przyjęcia święceń są ci, którzy podlegają jakiej-

¹⁹ Por. kan. 281 § 1 KPK.

²⁰ Por. tamże.

²¹ Por. tamże.

²² Por. kan. 283 § 2 KPK.

²³ Por. kan. 278 § 1, 307 § 3 KPK.

²⁴ Por. kan. 1012 KPK.

²⁵ Por. V. Ferrara, *Il diritto sostantivo della dichiarazione di nullità della S. Ordinazione: nozione canonica di validità ed invaaalidità o nullità della S. Ordinazione come sacramento e come atto giuridico*, w: *Sacramenti, Liturgia, Caude dei Santi, Studi in onore di cardinale Giuseppe Casoria*, Napoli 1992, 174.

kolwiek formie amencji lub innej choroby psychicznej, na skutek której są niezdolni do wykonywania posługi²⁶. Ważnie zaś przyjmuje święcenia jedynie mężczyzna ochrzczony. Są to dwa warunki, w sposób wyraźny określone przez Prawodawcę w kan. 1024 KPK.

Dobrowolność przyjęcia święceń zostaje ograniczona lub całkowicie unicestwiona w skutek przymusu lub stanu bojaźni ciężkiej. Wynika to z normy kan. 219 KPK, w którym Prawodawca gwarantuje wiernym wolność od jakiegokolwiek przymusu w wyborze stanu życia²⁷. Wolność z punktu widzenia filozofii oznacza niezależność człowieka w podejmowaniu konkretnych decyzji. Z punktu widzenia psychologii natomiast osobę można nazwać wolną, jeśli w momencie podejmowania decyzji nie jest ona uzależniona od jakiegokolwiek choroby, sytuacji, czy też presji na nią wywieranej, uniemożliwiającej podjęcie decyzji filozoficznie określonej jako wolna. Oznacza to, iż wolność pojęta filozoficznie zakłada uprzednie istnienie wolności psychologicznej. Wolność człowieka z punktu widzenia psychologii ma różne stopnie i w praktyce oznacza brak jakichkolwiek presji zewnętrznej, czy też wewnętrznej, która uniemożliwia praktyczną realizację wolności koniecznej do dokonania aktu ludzkiego²⁸.

Działanie człowieka może być zdefiniowane jako wolne jedynie wtedy, gdy wynika ono zarówno ze zdolności intelektu do dokonania wyboru, jak i ze zdolności wolnej woli do podjęcia działania w kierunku obranym przez intelekt. Zatem, w sytuacji, w której osoba wolna od jakichkolwiek uzależnień natury psychologicznej, czy też medycznej jest w stanie dokonać wyboru między podjęciem konkretnego działania lub niepodjęciem tegoż działania, jej decyzje można określić jako wolne. Wolność tak rozumiana nie oznacza jednak możliwości podążania w jakimkolwiek kierunku pod naporem jakiegokolwiek instynktu. Oznacza natomiast, że człowiek *wolny* jest w stanie uczynić z tego, co dzięki działaniu intelektu uznał za wartość, motyw i przyczynę działania²⁹.

W odniesieniu do święceń przymus, oparty na działaniu zewnętrznym, i ciężka bojaźń, będąca odbiciem odczuwanego przymusu, wykluczają działanie dobrowolne podmiotu, pozbawiając akt święceń jednego z elementów konstytutywnych zdolności koniecznej do jego wyrażenia. Szczególną formą bojaźni jest tzw. bojaźń z szacunku. Podstawową jej charakterystyką jest to, że podmiot sprawczy jest rodzicem lub przynajmniej w jakimś sensie przełożonym ofiary, która jako dziecko lub podwładny winna jest jej posłuszeństwo i szacunek. W przypadku bojaźni z szacunku konieczne jest, aby sprawca był rzeczywiście w pozycji zwierzchnictwa, która niesie z sobą przewagę, autorytet, a więc realną dominację nad ofiarą.

Akt święceń jest aktem prawnym, którego podstawą jest *actus humanus*, wyrażony w sferze społecznej, czyli zewnętrznej. Jako taki musi być on świadomy

²⁶ Por. kan. 1041, 1° KPK.

²⁷ Kan. 219 KPK brzmi: „Christifideles omnes iure gaudent ut a quacumque coactione sint immunes in statu vitae eligendo”.

²⁸ Por. W. Ommeren, *Mental Illness Affecting matrimonial consent*, Washington 1961, 76–77.

²⁹ Por. G. Canepa, *Il concetto di personalità nei suoi aspetti filosofici, biologici e medico-legali*, Roma 1953, 98.

i dobrowolny nie tylko w sensie psychologicznym, ale w takim stopniu, by osoba wyrażająca zgodę małżeńską знаła jej przedmiot i mogła nim dysponować. Akt święceń jest w swojej wewnętrznej strukturze aktem decyzyjnym, czyli aktem woli, wymaga jednak zaangażowania zarówno woli, jak i intelektu³⁰. Akt woli, będąc aktem ludzkim, wymaga wolności kwalifikowanej, jakiej żąda prawodawca ze względu na ochronę uprawnień osoby³¹. Akt woli, będąc aktem wewnętrznym, nie jest wystarczający do tego, aby stał się on aktem prawnym. Do zaistnienia *actus iuridicus* wola wewnętrzna wymaga zewnętrznej formy. Domniemanie prawne, mające charakter *an tantum*³², jest zasadą ogólną, przyjętą powszechnie w prawie, uznającą użyte w aktach prawnych słowa i znaki za zgodne z intencją działającego. Sytuacja wyrażająca się w niezgodności między wolą rzeczywistą osoby przyjmującej święcenia a jego zewnętrznymi gestami czy słowami jest sytuacją wyjątkową od przyjętej zasady i nosi nazwę symulacji święceń.

Prawo zaskarżenia ważności święceń przynależy duchownemu, który twierdzi, że przyjął święcenia diakonatu, prezbiteratu lub biskupie nieważnie, lub ordynariuszowi, któremu duchowny podlega, albo w diecezji, którego przyjął święcenia³³. Kompetentną do rozpatrzenia sprawy o nieważność święceń, na mocy Listu apostoelskiego papieża Benedykta XVI z 30 sierpnia 2011 r. *Quaerit semper* jest Rota Rzymska. Zgodnie z kan. 2 tegoż dokumentu w tymże Trybunale zostaje ustanowiony Urząd, na czele którego stoi dziekan Roty Rzymskiej, do którego kompetencji należą m.in. sprawy o stwierdzenie nieważności święceń.

Zgodnie z kan. 1709 KPK skarga powodowa winna być przesłana do Trybunału Roty Rzymskiej, która zdecyduje czy sprawa ma być prowadzona przez nią samą, czy też przez wyznaczony przez nią trybunał. Jeśli Rota Rzymska przekazała sprawę innemu trybunałowi, należy zachować procedurę procesu spornego. W tym miejscu należy podkreślić szczególną rolę, jaką w tego typu procedurze ma obrońca węzła. Zgodnie z kan. 1432 KPK: „Dla spraw, w których chodzi o nieważność święceń albo o nieważność lub rozwiązanie małżeństwa, należy ustanowić w diecezji obrońcę węzła, którego obowiązkiem jest proponować i przedstawiać wszystko, co w sposób rozumny może być przytoczone przeciw nieważności lub rozwiązaniu”. Przytoczony wyżej kanon określa zatem zakres działań obrońcy węzła i w interesującej nas kwestii podkreśla, iż jego interwencja jest konieczna w przypadku procesu o stwierdzenie nieważności święceń. Obrońca przede wszystkim winien formułować pytania, wyjaśniać, starać się odkryć to wszystko, co sprzyja ważności święceń. Nie po-

³⁰ Por. S. Kasprzak, *Wybrane zagadnienia z Prawa Kościelnego*, Lublin 2000, 560.

³¹ Por. O. Robleda, *De conceptu actus iuridici*, Periodica 51, 1962, s. 414–419; J. García Martín, *Le norme generali del Codex Iuris Canonici*, Roma 1996, 434.

³² Por. R. Palombi, *Il valore delle «praesumptiones»*, w: *I mezzi di prova nelle cause matrimoniali secondo la giurisprudenza rotale*, Città del Vaticano 1995, 98. Autor pisze: „Quel che più conta, ai fini della nostra indagine, è che le parole ed i segni (in breve la «externatio») con cui la volontà negoziale viene manifestata costituiscono l'*indicium* visibile o percettibile, che è a base della *presumptio*. In ultima analisi, non è fuor di luogo parlare di vera presunzione nell'ipotesi in esame, e più precisamente di una «*praesumptio iuris tantum*», che può cedere di fronte ad una prova contraria diretta ovvero ad una «*prudenter applicetur oportet*»”.

³³ Por. kan. 1708 KPK.

winien zadowalać się wyłącznie ogólną znajomością sprawy, ale poprzez dogłębną analizę akt wypowiedzieć się jednoznacznie co do argumentów przemawiających za ważnością święceń³⁴. Odkrycie prawdy obiektywnej nie oznacza jednak, iż od obrońcy należy wymagać obrony ważności święceń za wszelką cenę, wbrew logice i rzetelnym argumentom, obrony, która w sposób sztuczny tak naprawdę występowałaby wbrew odkrywaniu prawdy obiektywnej. Takie wymaganie skierowane do obrońcy wężła sugerowałoby niepotrzebny wysiłek niczemu niesłużący i pozbawiony jakiegokolwiek wartości. Stąd w sytuacji, gdy obrońca nie znajduje żadnych argumentów przemawiających za ważnością święceń, powinien jednoznacznie stwierdzić, iż po dogłębnej analizie akt nie znalazł żadnych argumentów przeciwnych tezie powództwa, dlatego też zdaje się na sprawiedliwość sądu.

Procedura stwierdzenia nieważności święceń wymaga dwóch zgodnych wyroków stwierdzających nieważność święceń. Po drugim wyroku, który potwierdził nieważność święceń, duchowny traci wszystkie uprawnienia właściwe stanowi duchownemu i zostaje zwolniony z wszystkich obowiązków³⁵.

4. UTRATA STANU DUCHOWNEGO W SKUTEK NAŁOŻENIA KARY³⁶

Przypadki, w których Prawodawca przewiduje karę utraty stanu duchownego są następujące: odstępstwo od wiary, herezja, schizma w przypadku długotrwałego uporu lub wielkiego zgorszenia (kan. 1364 § 2 KPK); porzucenie, przechowywanie lub zabieranie postaci konsekrowanych (kan. 1367 KPK); przymus fizyczny wobec Biskupa Rzymskiego (kan. 1370 § 1 KPK); nakłanianie penitenta do grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu (w akcie spowiedzi albo z okazji lub pod jej pretekstem), ale jedynie w przypadkach poważnych (kan. 1387 KPK); próba zawarcia małżeństwa, choćby tylko cywilnego, jeśli po upomnieniu duchowny nie poprawia się i nadal daje zgorszenie (kan. 1394 § 1 KPK); inne grzechy przeciwko szóstemu przykazaniu oraz konkubinat (kan. 1395 KPK).

Podstawową drogą utraty stanu duchownego w skutek nałożenia kary jest zastosowanie przepisów procesu karnego. W procesie karnym rzecznik sprawiedliwości jest oskarżycielem. Rzecznik sprawiedliwości, na podstawie dochodzenia wstępnego, formułuje skargę powodową do właściwego trybunału³⁷, wskazując na określone przestępstwo, za które jest przewidziana kara wydalenia ze stanu duchownego. Istotne jest wskazanie konkretnych dowodów, na których opiera się skarga rzecznika sprawiedliwości.

Kodeks przewiduje karę *ferendae sententiae*, wydalenia ze stanu duchownego, która może być wymierzona jedynie przez trybunał kolegialny trzech sędziów za

³⁴ Por. J. Huber, *Il difensore del vincolo*, Ius Ecclesiae 14 (2002), 117.

³⁵ Por. kan. 1712 KPK.

³⁶ Nie następuje nigdy skutek zaciągnięcia kary *latae sententiae* (kan. 1336, 2°). Nie może być również ustanowiona ustawą partykularną albo nakazem (kan. 1317; 1319).

³⁷ Por. Z. Suchecki, *Il processo penale giudiziario*, w: *Il processo penale canonico*, red. Z. Suchecki, Roma 2003, 257.

najcięższe przestępstwa³⁸. Ordynariusz jest zobowiązany do ustanowienia dekretem trybunału w celu przeprowadzenia procesu karnego. W terminie ustalonym przez sędziego, w obecności rzecznika sprawiedliwości, notariusza oraz adwokata następuje przesłuchanie oskarżonego. Rzecznik sprawiedliwości przedstawia sędziemu akt oskarżenia oraz zebrane dowody w sprawie. Sędzia może stawiać dowolne pytania, jak również może wykorzystać listę pytań, które przygotował rzecznik sprawiedliwości. Rzecznik sprawiedliwości nie może osobiście zadawać pytań oskarżonemu, czyni to jedynie przez sędziego lub za jego zgodą. Jak zostaną dokładnie rozważone wszystkie dowody i argumenty stwierdzające przestępstwo, a skarga karna nie wygasła, sędzia powinien wydać wyrok, biorąc pod uwagę okoliczności wpływające na poczytalność. W procesie karnym należy stosować – chyba że sprzeciwia się temu natura rzeczy – kanony o procesie w ogólności i o zwyczajnym procesie spornym, z zastosowaniem specjalnych przepisów o sprawach, które dotyczą dobra publicznego³⁹. W odróżnieniu od procesu małżeńskiego oraz innych procedur dyscyplinarnych, oskarżony nie ma obowiązku przyznać się do przestępstwa, nie można też żądać od niego przysięgi⁴⁰.

Specjalne uprawnienia przenoszenia duchownego do stanu świeckiego ma również we władaniu Kongregacja Nauki Wiary i Kongregacja ds. Duchowieństwa. Chcąc ukazać przyczyny i procedury wydalenia duchownych ze stanu kapłańskiego według norm i praktyki Kongregacji Nauki Wiary, trzeba odwołać się do dwóch dokumentów: motu proprio *Sacramentorum Sanctitatis tutela* Jana Pawła II z 30 kwietnia 2001 r. oraz *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra anc necnon de gravioribus delictis* papieża Benedykta XVI z 21 maja 2010 r. W motu proprio Jana Pawła II zostały przede wszystkim wskazane najcięższe przestępstwa, zarówno przeciw moralności, jak i w sprawowaniu sakramentów, zarezerwowane Kongregacji Nauki Wiary. Ponadto wskazano na specjalne procedury, jakie należy zachować w wymierzaniu kary wydalenia ze stanu duchownego. Normy te zostały uzupełnione i zmienione. Obecnie dokumentem obowiązującym w rozpatrywaniu spraw dotyczących przestępstw zarezerwowanych Kongregacji Nauki Wiary jest: *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra anc necnon de gravioribus delictis*.

W art. 1, § 1 *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra anc necnon de gravioribus delictis* zawarte są trzy rodzaje przestępstw, zastrzeżonych Kongregacji Nauki Wiary: *delicta contra fidem* (apostazja, herezja, schizma), *delicta in sacramentorum celebratione commissa* (zabranie lub przechowywanie postaci konsekrowanych w celach świętokradczych albo ich profanacja; usiłowanie sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej przez osobę nie mającą święceń kapłańskich; symulacja sprawowania liturgicznej czynności Ofiary Eucharystycznej; koncelebrowanie Ofiary Eucharystycznej z szafarzami wspólnot kościelnych nieposiadających sukcesji apostoelskiej i nieuznają-

³⁸ Por. kan. 1425, § 1, 2° KPK.

³⁹ Por. kan. 1728, § 1 KPK.

⁴⁰ Por. Z. Suchecki, *Wydalenie duchownych na podstawie kanonicznego procesu karnego*, Prawo Kanoniczne 54 (2011), nr 3–4, 105–110.

cych godności sakramentalnej święceń kapłańskich; konsekrowanie *in sacrilegium finem*, czyli w celu świętokradczym jednej tylko postaci eucharystycznej albo obu podczas sprawowania Eucharystii lub poza nią; rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu; usiłowanie udzielenia rozgrzeszenia sakramentalnego albo słuchanie spowiedzi pomimo zakazu; symulowanie udzielania rozgrzeszenia sakramentalnego; nakłanianie penitenta do grzechu przeciw Szóstemu Przykazaniu Dekalogu w akcie spowiedzi albo przy jej okazji, lub pod jej pretekstem; naruszenie bezpośrednie i pośrednie tajemnicy sakramentalnej; nagrywanie za pomocą jakichkolwiek urządzeń technicznych albo rozpowszechnianie w złych zamiarach w środkach społecznego przekazu tego, co zostało powiedziane przez spowiednika lub penitenta w spowiedzi sakramentalnej, prawdziwej lub fałszywej; usiłowanie udzielenia święceń kapłańskich kobiecie), *delicta contra mores* (przestępstwo przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu, popełnione przez duchownego z osobą nieletnią poniżej osiemnastego roku życia – w tym przypadku zrównana jest z nieletnią osoba dorosła, która trwale jest niezdolna posługiwać się rozumem; nabywanie albo przechowywanie, lub rozpowszechnianie, w celach lubieżnych materiałów pornograficznych, przedstawiających nieletnich poniżej czternastego roku życia, przez duchownego – w jakikolwiek sposób i za pomocą jakiegokolwiek urządzenia).

W myśl kan. 16 obecnie obowiązujących Norm, *Delicta graviora* są zgłaszane do Kongregacji Nauki Wiary przez ordynariusza. Tenże art. 16 mówi o *notitia saltem verisimilem... de delicto graviore reservato* i o *investigatio praevia*. Pierwsza faza jest identyczna z postępowaniem wyznaczonym przez kan. 1717 KPK. Ordynariusz zatem ma obowiązek zbadać wiarygodność doniesienia o przestępstwie, jak również fakty tegoż dotyczące. Następnie, po przeprowadzeniu dochodzenia wstępnego powiadamiania o tym Kongregację Nauki Wiary, która, jeśli nie zastrzeże sobie sprawy, ze względu na szczególne okoliczności, poleca ordynariuszowi dalsze postępowanie. Zatem, w świetle kan. 16 ordynariusz nie ma już prawa rozporządzać materią na mocy kan. 1718; musi zgłosić przypadek do Kongregacji Nauki Wiary⁴¹. Jeśli natomiast sprawa została skierowana bezpośrednio do Kongregacji bez dochodzenia wstępnego, czynności wstępne procesu, należące z mocy prawa powszechnego do ordynariusza, mogą być przeprowadzone przez samą Kongregację (kan. 17). Ta jednak może zadecydować, by ordynariusz jednak przeprowadził dochodzenie wstępne, przesyłając następnie *Acta* wstępne procesu wraz ze swoim *Votum* do oceny Kongregacji. Kongregacja Nauki Wiary rozpatruje dokumentację przesłaną przez ordynariusza wraz z jego *Votum* i ocenia, czy dany przypadek wymaga więcej informacji, by powziąć pierwszą bardzo znaczącą decyzję, tzn. jaki *iter* winien być zastosowany do osądzenia danego przypadku. W myśl kan. 21, § 1, najcięższe przestępstwa, osądzone tylko przez Kongregację Nauki Wiary, winny być rozpatrywane w procesie sądowym. Istnieją jednak także inne możliwości, z których Kongregacja może skorzystać. Może zadecydować, że fakty i okoliczności nie wymagają żadnego dodatkowego postępowania karnego i zaproponować albo potwierdzić rozporządzenie administracyjne nie sądowe, mające na względzie zachowanie dobra publicz-

⁴¹ Por. K. Nykiel, *Przyczyny i procedura wydalenia duchownych według norm i praktyki Kongregacji Nauki Wiary*, Prawo Kanoniczne 54 (2011), nr 3–4, 47.

nego Kościoła łącznie z dobrem osoby oskarżonej (por. kan. 1718, § 1, nn. 1°–2°). Kongregacja Nauki Wiary może zadecydować, by dać pozwolenie na procedurę karną administracyjną (postępowanie na mocy dekretu pozasądowego), która odbywa się według normy kan. 1720 KPK (albo kan. 1486 KKKW). Kongregacja Nauki Wiary może także zadecydować w najcięższych przypadkach, by przedłożyć konkretną sprawę bezpośrednio do decyzji Ojca Świętego, prosząc o *dimissio ex officio* duchownego winnego przestępstwa, wraz z dyspensą od celibatu (*dimissione e statu clericali vel depositione una cum dispensatione a lege caelibatus deferre*). Kongregacja Nauki Wiary może zadecydować, by upoważnić ordynariusza, aby wszczął sądowy proces karny w diecezji⁴².

Procedura o charakterze karnym możliwa jest również do przeprowadzenia w świetle uprawnień specjalnych Kongregacji ds. Duchowieństwa. 30 stycznia 2009 r. Ojciec Święty Benedykt XVI udzielił bowiem Kongregacji ds. Duchowieństwa kilku specjalnych uprawnień, w tym o charakterze karnym.

Pierwsze uprawnienie specjalne dotyczy rozpatrzenia i przedstawienia Ojcu Świętemu do zatwierdzenia w specyficznej formie, oraz podjęcia przez Niego decyzji w przypadku dymisji *in poenam* ze stanu duchownego wraz z dyspensą od obowiązków wypływających z przyjętych święceń, w tym również celibatu, w odniesieniu do duchownych, którzy usiłowali zawrzeć małżeństwo, chociażby tylko cywilnie, a po upomnieniu nie wykazali poprawy, lecz nadal dają zgorszenie (por. kan. 1394 §1) oraz do tych duchownych, którzy trwają w ciężkim grzechu zewnętrznym przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu (por. kan. 1395, §§1–2)⁴³.

Drugie uprawnienie specjalne pozwala na interwencję według przepisu kan. 1399 KPK, o ile kompetentni ordynariusze o to poproszą, w przypadkach szczególnie ciężkiego przekroczenia prawa, gdzie przynagla konieczność zapobieżenia skandalowi, bez względu na przepisy kanonów 1317, 1319, 1342 §2 i 1349 KPK, dotyczących zastosowania stałych kar: dla diakonów z powodów poważnych i dla kapłanów z powodów bardzo poważnych⁴⁴.

Procedury, jakie należy zastosować w korzystaniu z uprawnień specjalnych są regulowane generalnie przez kanony dotyczące postępowania administracyjnego (kan. 35–58 KPK). Ponadto, procedura jest także regulowana przez kanony odnoszące się do postępowania karno-administracyjnego (por. kan. 1342 i następne; 1720 KPK). Inicjatorem postępowania zasadniczo jest ordynariusz inkardynacji duchownego, chociaż dopuszczalna jest możliwość, w której ordynariusz miejsca gdzie przebywa niezdiscyplinowany duchowny, może wszcząć postępowanie, przedkładając później akta sprawy ordynariuszowi inkardynacji do zatwierdzenia. Możliwe jest, iż bezpośrednio i autonomicznie Kongregacja ds. Duchowieństwa rozpocznie procedurę. Procedura przewiduje dwie fazy. Pierwsza nazwana jest fazą lokalną procedury, ponieważ prowadzona na terenie obszaru inkardynacji duchownego lub w miejscu jego przebywania. Druga instancja to faza apostolska. Przede wszystkim

⁴² Por. tamże, 48–49.

⁴³ Por. W. Barszcz, *Przyczyny i procedura przeniesienia duchownego do stanu świeckiego na podstawie uprawnień Kongregacji ds. Duchowieństwa*, Prawo Kanoniczne 54 (2011), nr 3–4, 5.

⁴⁴ Por. tamże.

do zaakceptowania procedury lokalnej do fazy apostolskiej wymagane jest ustalenie, w poszczególnych przypadkach, niemożliwości lub poważnych trudności zastosowania norm postępowania zwykłego, udzielenia łaski lub przeprowadzenia postępowania karnego, przewidzianych przez Kodeks Prawa Kanonicznego⁴⁵.

5. UTRATA STANU DUCHOWNEGO NA MOCY RESKRYPTU STOLICY APOSTOLSKIEJ

Utrata stanu duchownego w skutek udzielenia dyspensy od obowiązków wynikających ze święceń, w świetle kan. 290, 3° KPK, zwykle łączy się z udzieleniem dyspensy od celibatu. Dyspensa jest aktem łaski, stąd nie ma obowiązku jej udzielenia⁴⁶.

W świetle norm Kongregacji Nauki Wiary z 14 października 1980 r. *Praeterquam aliis* kompetentnym ordynariuszem do przyjęcia i pokierowania sprawą jest ordynariusz miejsca inkardynacji, lub jeśli chodzi o członka instytutu życia konsekrowanego na prawie papieskim, wyższy przełożony. Jeśli jest niemożliwe poprowadzenie sprawy przez własnego ordynariusza, może być poproszony ordynariusz aktualnego miejsca zamieszkania proszącego. Po otrzymaniu prośby ordynariusz decyduje, czy jest to sprawa, którą należałoby podjąć, i w przypadku pozytywnej odpowiedzi niech delikatnie zawiesi proszącego w wypełnianiu święceń, lub przynajmniej niech nie uważa takiego wypełniania za absolutnie konieczne do zachowania dobrej sławy kapłana lub ochrony dobra wspólnoty. W takim wypadku, osobiście lub przez roztropnego i pewnego kapłana, specjalnie wybranego do tego zadania, powinno się przewidzieć poprowadzenie sprawy, z obecnością wiarygodnego dla innych notariusza. Przeprowadzenie sprawy opiera się na przesłuchaniu petenta oraz stosownych świadków oraz na zebraniu koniecznej dokumentacji. Pełne dochodzenie, wszystkie dokumenty z dołączeniem wskazań użytecznych dla oceny próby, powinny zostać przekazane w trzech kopiach do Świętej Kongregacji Nauki Wiary, łącznie z opinią ordynariusza o wiarygodności rzeczy i o wykluczeniu niebezpieczeństwa zgorseżenia. Święta Kongregacja Nauki Wiary przeanalizuje sprawę i zdecyduje, czy prośba kwalifikuje się do przedłożenia Ojcu Świętemu lub czy prośba powinna być uzupełniona bądź odrzucona, ponieważ jest pozbawiona podstaw⁴⁷.

Przeprowadzenie procedury utraty stanu duchownego możliwe jest również na podstawie uprawnienia specjalnego Kongregacji ds. Duchowieństwa. Trzecie uprawnienie specjalne tejże Kongregacji dotyczy bowiem prośby o reskrypt, którym deklaruje się utratę stanu duchownego wraz z dyspensą od obowiązków wpływających z przyjętych święceń, łącznie z celibatem, duchownego, który porzucił dobrowolnie i bezprawnie posługę od ponad pięciu kolejnych lat. W przypadku zastosowania trzeciego uprawnienia specjalnego nie przewiduje się nadzwyczajnych

⁴⁵ Por. tamże, 56–57.

⁴⁶ Por. V. Mosca, *Le procedure per la perdita dello stato clericale*, w: *I giudizi nella Chiesa. Processi e procedure speciali*, Milano 1999, 337.

⁴⁷ Por. Sacra Congregazione per la Dottrina della fede, *Lettera circolare e Norme procedurali*, 14 ottobre 1980: *Enchiridion Vaticanum* 7, 572–586.

ustępstw od przepisów prawa powszechnego, gdyż uprawnienie można odnieść do istniejących już norm określających udzielenie „reskryptu dla drugiego” (kan. 61 i kan. 290, 3° KPK). Celem procedury jest upewnienie się o fakcie, że duchowny porzucił posługę od czasu dłuższego niż pięć kolejnych lat. Z dochodzenia musi wynikać, że porzucenie jest: dobrowolne, nielegalne i uporczywe. Dowodami na istnienie faktu opuszczenia posługi mogą być: deklaracja duchownego złożona instruktorowi, zeznania świadków, oraz wszystkie inne dokumenty lub akta, z których wynika postępowanie duchownego i jego wola opuszczenia posługi⁴⁸.

6. WNIOSKI

Procedury utraty stanu duchownego mają różny wymiar i zależne są od przyczyn i przestępstw, których dopuścił się duchowny. Niektóre z nich mają charakter karny, w niektórych przypadkach wręcz przestępstw ciężkich, inne charakter dyscyplinarny. Zgodnie z kan. 290 KPK święcenia raz ważnie przyjęte nigdy nie tracą ważności, jednakże duchowny może utracić stan duchowny i zostać przeniesiony do stanu świeckiego. Formy utraty stanu duchownego są następujące: wyrok sądowy lub dekret administracyjny, stwierdzający nieważność święceń (kan. 1708–1712 KPK), kara wydalenia nałożona zgodnie z przepisami prawa (kan. 1425 § 1, 2°; 1720–1728 KPK), reskrypt Stolicy Apostolskiej, którego to reskryptu Stolica Apostolska udziela diakonom – tylko z poważnych przyczyn, a prezbiterom – z najpoważniejszych.

Skutki utraty stanu duchownego dotyczą zarówno obowiązku zachowania celibatu, jak i innych obowiązków wynikających z przyjęcia święceń kapłańskich. W odniesieniu do celibatu (kan. 291 KPK), jeśli przyczyną utraty stanu duchownego jest nieważność święceń – osoba taka jest zwolniona od obowiązku celibatu na mocy samego prawa. Jeżeli zaś utrata stanu duchownego dokonuje się na mocy sankcji karnej lub reskryptu Stolicy Apostolskiej utrata stanu duchownego nie niesie z sobą dyspensy od celibatu. Dyspensy takiej udziela jedynie Biskup Rzymu. W odniesieniu do innych praw i obowiązków utrata stanu duchownego niesie z sobą (kan. 292 KPK) utratę *ipso iure* wszystkich praw przysługujących duchownym, wolność od wszystkich obowiązków, którym podlegają duchowni – z wyjątkiem obowiązku celibatu (kan. 291 KPK), zakaz wykonywania władzy święceń oraz pozbawienie wszystkich urzędów, zadań i wszelkiej władzy delegowanej. W tym miejscu należy zauważyć, że każdy kapłan, choćby nawet nie był upoważniony, ważnie rozgrzesza osobę znajdującą się w niebezpieczeństwie śmierci z wszelkich cenzur i grzechów, choćby nawet był obecny również kapłan upoważniony⁴⁹.

⁴⁸ Por. W. Barszcz, dz.cyt., 65.

⁴⁹ Por. kan. 976 KPK.

BIBLIOGRAFIA

- Barszcz W., *Przyczyny i procedura przeniesienia duchownego do stanu świeckiego na podstawie uprawnień Kongregacji ds. Duchowieństwa*, Prawo Kanoniczne 54 (2011), nr 3–4, 53–76.
- Nykiel K., *Przyczyny i procedura wydalenia duchownych według norm i praktyki Kongregacji Nauki Wiary*, Prawo Kanoniczne 54 (2011), nr 3–4, 31–52.
- SucHECKI Z., *Il processo penale canonico*, red. Z. SucHECKI, Roma: Lateran University Press 2003.
- SucHECKI Z., *Wydalenie duchownych na podstawie kanonicznego procesu karnego*, Prawo Kanoniczne 54 (2011), nr 3–4, 77–115.

THE LOSING OF THE CRERICAL STATE IN CIC 1983

Summary

After it has been validly received, sacred ordination never becomes invalid. A cleric, however, loses the clerical state by a judicial decision or administrative decree which declares the invalidity of sacred ordination, by the legitimate infliction of the penalty of dismissal, by a rescript of the Apostolic See which is granted by the Apostolic See to deacons only for serious reasons and to presbyters only for the most serious reasons.

Key words: clerical state, rescript, ordination

KS. MIECZYŚLAW RÓŻAŃSKI
*Uniwersytet Warmińsko-Mazurski
Olsztyn*

STATUTY ARCHIWÓW HISTORYCZNYCH W DOKUMENTACJI SYNODALNEJ SYNODÓW DIECEZJALNYCH W POLSCE PO WPROWADZENIU NOWEGO KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO

Słowa kluczowe: statuty archiwów historycznych, synody diecezjalne

1. Wprowadzenie. 2. Ogólna charakterystyka. 3. Zasady ogólne. 4. Cel i zadania. 5. Zasób archiwalny. 6. Organizacja archiwum. 7. Majątek i finanse archiwum. 8. Przepisy końcowe. 9. Wnioski

1. WPROWADZENIE

Po ogłoszeniu nowego *Kodeksu Prawa Kanonicznego* przez papieża Jana Pawła II w 1983 r. rozpoczął się w Kościele w Polsce nowy ruch ustawodawczy, który miał zmienić istniejące prawo synodalne i uaktualnić je do nowych norm prawa powszechnego. W dokumentach synodalnych oprócz samych statutów znajdują się także najczęściej w dodatkach inne akty normatywne, które wydawał wczesnej lub w trakcie trwania synodu diecezjalnego biskup diecezjalny. Wśród nich znajdują się także statuty centralnych archiwów diecezjalnych, które w zasadzie dotyczą diecezjalnego archiwum historycznego. Statuty te dołączone zostały do akt pięciu synodów: Archidiecezji Łódzkiej – *Statut Archiwum Archidiecezjalnego w Łodzi* x(SAAŁ)¹, Diecezji Pelplińskiej – aneks 16 – *Statut Archiwum Diecezjalnego w Pelplinie* (SADP)², Archidiecezji Poznańskiej – *Statut Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu* (SAAPo)³ i Archidiecezji Przemyskiej – aneks 18 – *Statut Archiwum Archidiecezjalnego Obrządku łacińskiego w Przemyśle* (SAAP)⁴. Ewenementem w rozwiązaniach norm synodalnych jest włączenie całości przepisów dotyczących archiwum do zapisów statutowych w ramach porządku prawnego i organizacji. Tak uczyniono w Synodzie

¹ III Synod Archidiecezji Łódzkiej, Łódź 1999, 147–148.

² Statuty I Synodu Diecezji Pelplińskiej, Pelplin 2001, 155–156.

³ Synod Archidiecezji Poznańskiej 2004–2008. Dokumenty i statuty, t. 2, Poznań 2008, 348–352.

⁴ Synod Archidiecezji Przemyskiej (1995–2000), Przemyśl 2000, 291–294.

Archidiecezji Wrocławskiej, gdzie w drugiej części wspomnianej książki pt. *Archiwum Archidiecezjalne, Biblioteka Kapitulna i Muzeum Archidiecezjalne* zamieszczono całość przepisów dotyczących tych instytucji, czyli Statut Archiwum Archidiecezjalnego we Wrocławiu (SAAW)⁵.

2. OGÓLNA CHARAKTERYSTYKA

Dołączone do statutów synodów diecezjalnych statuty archiwów były samodzielnymi dokumentami wydanymi przez biskupów diecezjalnych. Przy niektórych z nich podano datę ich wydania. Tak uczyniono przy statucie Archiwum Archidiecezjalnego w Łodzi, który wydany został 4 marca 1997 r.⁶ i przy statucie Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu, który nadany został 20 września 2004 r.⁷. W pozostałych przypadkach nie zamieszczono daty podpisania statutu przez biskupa diecezjalnego.

Wszystkie statuty mają w zasadzie jednolitą budowę i składają się wspólnie z 3–4 rozdziałów: zasady ogólne, cel i zadania, zasób archiwum, organizacja. Przy czym najbardziej rozbudowany statut archiwum w Poznaniu składa się z siedmiu rozdziałów. Dodatkowo znormalizowane zostały w nim: kierownictwo i pracownicy oraz majątek i finanse archiwum. Wszystkie one mają zwartą strukturę, która nie przekracza 20 artykułów (Statut Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu). Jedyne do statutu archiwum we Wrocławiu dołączono w punkcie „e” *Regulamin Archiwum*, ale podano w nim osobną numerację. Zapisy tego regulaminu nie będą brane pod uwagę w dalszych rozważaniach.

3. ZASADY OGÓLNE

Pierwsza część omawianych statutów zawiera podstawowe informacje dotyczące tych instytucji. Nie w każdym ten rozdział ma także samą nazwę. W statucie archiwum w Łodzi określony został ten rozdział *Nazwa*, a w archiwum w Poznaniu *Postanowienia ogólne*. Różna jest ich zawartość treściowa. Najmniej przepisów jest w statucie archiwum w Łodzi, który obejmuje tylko 2 punkty, w których zawarta jest nazwa i siedziba archiwum (pkt 1, 2 SAAŁ). W pozostałych statutach zawarto informacje dotyczące samego archiwum, że jest ono samodzielną jednostką organizacyjną z własną nazwą. Tak określone zostało archiwum w Poznaniu wraz z podaniem dekretu erygującego go i miejscem publikacji (§ 1 SAAPo). Dla archiwum w Przemyślu określono, że jest to archiwum historyczne w rozumieniu kan. 491 p. 2 KPK i podano List okólny Papieskiej Komisji ds. Dziedzictwa Kulturowego, który zawiera znacznie szerszą problematykę dotyczącą działania archiwów kościelnych. Wskazano w nim jednocześnie, że jest ono miejscem pamięci historycznej Kościo-

⁵ Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985–1991, Wrocław 1995, 362–366.

⁶ III Synod Archidiecezji Łódzkiej, 148.

⁷ Synod Archidiecezji Poznańskiej, 352.

ła partykularnego (§ 2 SAAP), gromadzi dokumentację dotyczącą życia kościelnego, a przez to tworzy obraz diecezji, parafii, instytutów, stowarzyszeń życia apostołskiego, stowarzyszeń wiernych świeckich i ruchów kościelnych (§ 3 SAAP). Archiwum to gromadzi różne nośniki, na których zapisane są informacje historyczne (§ 4 SAAP) i jest instytucją o charakterze naukowo-kulturalnym (§ 5 SAAP).

Inny charakter mają te postanowienia w statucie archiwum w Poznaniu. Określa on, że działa ono na podstawie *Kodeksu Prawa Kanonicznego*, przepisów prawa partykularnego, niniejszego Statutu, przepisów powszechnie obowiązującego prawa, w tym i ustawy z 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej⁸ (§ 1 pkt 2 SAAPo). Jest jednostką centralną z siedzibą w Poznaniu i podlega Arcybiskupowi Poznańskiemu (§ 2–3 SAAPo). Używa skrótu AAP i posługuje się pieczęciami urzędowymi⁹ (§ 4–5 SAAPo). W pozostałych statutach informacja o pieczęci stosowanej przez archiwa znajduje się w rozdziale dotyczącym organizacji archiwum (§ 11 SADP, pkt 10 SAAW, § 16 SAAP).

Statuty archiwów we Wrocławiu i Pelplinie są w zasadzie takie same, jeśli chodzi o ich zawartość treściową. Zawierają informacje dotyczące nazwy, podstaw prawnych działania. Przy czym zapisano w nich tylko prawo kanoniczne, nie wskazując normatywów prawa państwowego. Dodano do niego, że rządzi się ono nadanym statutem i regulaminem, który w przypadku statutu archiwum wrocławskiego został dołączony. Do tej części dodano informację o finansowaniu archiwum (§ 3 SADP i pkt 3 SAAW). Statuty te różnią się między sobą tylko sformułowaniami gramatycznymi np. „posiada własne archiwum noszące nazwę...” (§ 1 SADP); „posiada własne archiwum, które nosi nazwę...” (pkt 1 SAAW).

4. CEL I ZADANIA

W większości statutów jako drugi umieszczony jest rozdział *Cel i zadania*, jedynie w statucie archiwum w Łodzi jest to rozdział III i nosi nazwę *Zadania*. Rozdział ten w zawartości treściowej jest zbieżny we wszystkich omawianych statutach. Zawiera zadania, jakie ma spełniać archiwum, które gromadzi, przechowuje, zabezpiecza i konserwuje akta, porządkuje i uzupełnia brakujące akta, inwentaryzuje je i opracowuje naukowo, stosuje techniki reprografii w celu ochrony zasobu, udostępnia swój zasób archiwalny w zakresie ustalonym przez regulamin, wykonuje wypisy z akt, uwierzytelnia odpisy oraz przeprowadza kwerendy, prowadzi badania naukowe, prowadzi działalność wydawniczą, wystawienniczą, edukacyjną i informacyjną (§ 4 SADP; pkt 4 SAAW; § 6 SAAP; pkt 9 SAAŁ, § 7 SAAPo).

Dodatkowo w kilku statutach wpisano, że archiwa prowadzą pracownię naukową z księgozbiorem podręcznym (§ 5 SADP; pkt 5 SAAW; § 7 SAAP). Jako jedyny

⁸ (Dz. U. z 1989 r., nr 29 poz. 154 ze zm.)

⁹ § 5. 1. Archiwum używa następujących pieczęci urzędowych: owalnej, z godłem Archiwum i napisem w otoku: „Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu”, podłużnej, z napisem „Archiwum Archidiecezjalne w Poznaniu”.

2. Godło Archiwum przedstawia pergaminowy dokument z pieczęcią na tle Katedry Poznańskiej.

statut archiwum w Poznaniu ma określony cel działania tej instytucji, którym jest: „służenie Kościołowi i społeczeństwu przez kształtowanie i nadzór nad zasobem archiwalnym ukazującym dziedzictwo historii i kultury Kościoła, a w szczególności Archidiecezji Poznańskiej” (§ 6 SAAPo).

5. ZASÓB ARCHIWALNY

Rozdziału *Zasób archiwalny* nie ma w statutach archiwum w Łodzi. W pozostałych zawiera on informacje dotyczące materiałów archiwalnych przechowywanych w tych jednostkach organizacyjnych. Pierwszy paragraf określa, że w skład zasobu archiwum wchodzi archiwalia wytworzone przez urzędy i instytucje kościelne działające na terenie diecezji lub archidiecezji, a także inne archiwalia, które stanowią własność archiwum. Materiały te zostały nabyte, odziedziczone lub otrzymane (§ 6 SADP; pkt 6SAAW; § 8 SAAP; §8 SAAPo). W dwóch statutach zostały dalej wymienione zespoły i kolekcje, które wchodzi w skład zasobu archiwalnego. W archiwum w Pelplinie wymieniono je enumeratywnie (§ 6 pkt 1–12), nie stosując jednolitych zasad. W niektórych przypadkach podaje nazwy zespołów i występują one jako zespoły instytucji je wytwarzającej, np. § 6 pkt 2 a SADP – Diecezja Chełmińska i Pomezańska (Culmiensi et Pomesaniensi XVI–XIX w.), a w innych jako grupy zespołów, np. § 6 pkt 5 SADP akta naukowych instytucji diecezjalnych: Seminarium Duchowne, Collegium Marianum w Pelplinie, Collegium Leoninum w Wejherowie (XVII–XX w.). Oprócz tego w archiwum są także kolekcje, np. § 6 pkt 8 SADP zbiory kartograficzne, dokumentacji technicznej i mechanicznej, odnoszące się do Diecezji Chełmińskiej i Pelplińskiej, czy depozyty – § 6 pkt 11 SADP. W podobny sposób opisano zasób archiwum we Wrocławiu, przy czym zastosowano tutaj opis o dość szerokiej skali ogólności, wskazując, że zasób ten obejmuje: dokumenty pergaminowe i papierowe, rękopisy dotyczące ogólnych dziejów diecezji, akta biskupów i instytucji biskupich, akta kapituły katedralnej i kapituł kolegiackich, akta duchowieństwa i nauczycieli, akta parafii, zakonów i wizytacji szkolnych, akta gruntowe i procesowe, fotografie, ryciny, plany i mapy z terenu Śląska, zbiór pieczęci, tłoków pieczętnych, medali i monet (pkt 6 a-i SAAW).

W statutach znajdują się też normatywy dotyczące zasad przekazywania materiałów archiwalnych i powiększania zasobu archiwalnego. Statuty archiwów w sposób ogólny zaznaczają, że archiwa mogą powiększać swoje zbiory poprzez dopływ akt z instytucji centralnych diecezji, palcówek terytorialnych, a także przez zakup, zapisy, darowizny i depozyty. W statucie archiwum wrocławskiego i przemyskiego znajdują się także bardziej szczegółowe regulacje. We Wrocławiu „Kuria Metropolitalna i Sąd Kościelny przekazują swe akta, które zastały zamknięte przed 50 laty, a archiwa dekanalne i parafialne – sprzed 100 lat; każda parafia jest zobowiązana ponadto do składania w Archiwum Archidiecezjalnym wtóropisów aktualnych ksiąg metrykalnych” (pkt 7 SAAW). Podobne regulacje znajdują się w statucie archiwum przemyskiego, który w § 10 SAAP określa, jakie są okresy przekazywania dokumen-

tacji aktowej z poszczególnych agend instytucji działających w archidiecezji: kuria i jej agendy, sąd kościelny oraz organizacje i stowarzyszenia katolickie – zamknięte akta po 20.–30. latach; archiwa parafialne i dekanalne – wszystkie akta po 100. latach od wytworzenia; instytucje i organizacje kościelne przekazują swoje archiwalia w przypadku zakończenia lub zawieszenia działalności. Akta te przejmuje dyrektor archiwum. Odbywa się to na podstawie pisemnego protokołu (§ 10 a-e SAAP). Archiwum w Poznaniu zaznacza, że w skład zasobu archiwum wchodzi także specjalne zbiory rękopisów, inkunabułów i starodruków (§ 8 pkt 2 SAAPo). Oprócz tego znajduje się w nim księgozbiór podręczny, w który gromadzone są publikacje z zakresu archiwistyki, bibliotekoznawstwa, historii Kościoła, historii Polski i historii powszechnej (§ 9 SAAPo). Udostępnianie zastrzeżonych materiałów archiwalnych uzależnione jest od uzyskania zgody arcybiskupa poznańskiego (§ 11 SAAPo). Ponadto znajduje się tam w § 10 pkt 2 dyspozycja, że „Archiwum może przyjmować materiały archiwalne w depozyt lub użyczenie na podstawie zawartych umów”. Wątpliwości budzi możliwość zawierania umów przez archiwum, które nie ma kościelnej i państwowej osobowości prawnej. Samo archiwum nie może zawierać takich umów, chyba że stroną podpisującą umowę będzie nie samo archiwum, lecz Kuria, która je reprezentuje.

6. ORGANIZACJA ARCHIWUM

Ostatni w większości statutów rozdział to *Organizacja archiwum*. Tylko w statucie Archiwum Archidiecezjalnego w Łodzi stanowi on rozdział II, a w statucie archiwum poznańskiego zawartość merytoryczna tego rozdziału jest rozdzielona i stanowi następujące rozdziały: *Struktura organizacyjna, kierownictwo i pracownicy Archiwum*. Zawartość tego rozdziału zawiera hierarchiczne strukturalne podporządkowanie, zadania dyrektora i innych pracowników archiwum, a także, jak zaznaczono wcześniej, informacje dotyczące pieczęci i godła archiwum.

Archiwa historyczne podlegają bezpośrednio biskupowi diecezjalnemu (pkt 8 SAAW, § 8 pkt 11 SADP, § 12 SAAP). Trochę inaczej sytuacja wygląda w Archiwum Archidiecezjalnym w Łodzi, w którego statucie zapisano w pkt. 3, że „podlega bezpośrednio Arcybiskupowi Łódzkiemu”, ale pełni ono także funkcje archiwum bieżącego, nad którym nadzór sprawuje także kanclerz Kurii (pkt 6 SAAŁ)¹⁰. Na czele archiwum stoi dyrektor, który jest odpowiedzialny za całokształt działania archiwum. W myśl statutu archiwum łódzkiego katalog zadań dyrektora jest zamknięty, świadczy o tym użycie słowa „należy”. Oto jego czynności:

- a) reprezentowanie Archiwum wobec innych instytucji,
- b) odpowiedzialność za całokształt prac przed Arcybiskupem Łódzkim,
- c) składanie Arcybiskupowi corocznego sprawozdania z działalności Archiwum i ze stanu archiwaliów,

¹⁰ Szerzej M. Różański, Statut organizacyjny Archiwum Archidiecezjalnego w Łodzi, *Łódzkie Studia Teologiczne* 23(2014) nr 2, 127–137.

- d) utrzymywanie kontaktów z Papieską Komisją ds. Dóbr Kulturalnych Kościoła,
- e) utrzymywanie kontaktów z archiwami innych diecezji i Ośrodkiem Archiwów, Bibliotek i Muzeów przy Katolickim Uniwersytecie Lubelskim (pkt 8 SAAŁ).

W innych archiwach te same funkcje mają charakter otwarty, o czym świadczą użyte sformułowania „zarząd zewnętrzny i wewnętrzny nad instytucją” (pkt 9 SAAW), „sprawuje bezpośrednio zarząd zewnętrzny i wewnętrzny nad instytucją, a w szczególności” (§ 14 SAAP). W statucie archiwum pelplińskiego tylko użyto określenia „Dyrektor Archiwum”, a po dwukropku wymieniono zadania (§ 9 SADP). Określone w nich zadania są generalnie zbieżne z tymi, które zawiera statut archiwum łódzkiego. Nie zawierają tylko szczegółowych zadań dotyczących utrzymywania kontaktów z Papieską Komisją, archiwami i ABMK. Obejmują one działania tzw. ogólnej reprezentacji, która polega na utrzymywaniu kontaktów z innymi instytucjami zajmującymi się podobną problematyką, czyli m.in. archiwami, bibliotekami, czy też innymi instytucjami zajmującymi się ochroną dóbr kultury, a także innymi instytucjami działającymi na tym terenie. Tak podany katalog nie ma charakteru zamkniętego i zawiera zarówno współpracę mającą charakter czynny, jak i funkcje bierne, które polegają na reprezentowaniu kierowanej przez niego instytucji. Najważniejsze zadanie dyrektora związane jest z kierowaniem archiwum. Określa, że dyrektor jest odpowiedzialny za zasób archiwum, za wszystkie prace wykonywane w powierzonych jego pieczy instytucji zarówno w zakresie organizacyjnym, jak i personalnym, kieruje pracownią naukową i zarządza księgozbiorem podręcznym, prowadzi kancelarię własną archiwum. W statutach archiwum w Poznaniu, Wrocławiu i Pelplinie zaznaczono, że dyrektor składa biskupowi diecezjalnemu sprawozdania z wszystkich wykonywanych prac dotyczących działania archiwum (pkt 9g SAAW, § 9 pkt 7 SADP, § 14 pkt 1 SAAPo), przy czym w statucie poznańskim określono termin składania sprawozdania – do 15 marca każdego roku. Inaczej to zadanie określono w statucie łódzkim. Punkt 5 statutu dotyczy spraw finansowania archiwum przez Kurię. Jest ono traktowane jako jednostka organizacyjna Kurii diecezjalnej i jest przez nią całkowicie finansowania. Taki zapis określa w sposób ogólny zabezpieczenie działania tej instytucji i nie podejmuje szczegółowych zagadnień dotyczących tego zagadnienia. Nie podjęte zostały tam zadania dotyczące sprawozdania z działalności archiwum.

W archiwum w Pelplinie w § 10 określono, że „Archiwum zatrudnia wykwalifikowany personel archiwalny (kustosz) i pomocniczy”. Sam fakt zatrudnienia przez archiwum, które nie posiada osobowości prawnej budzi zastrzeżenia. Wydaje się, że nadający statut miał na myśli Kurię, która ma taki status prawny w rozumieniu prawa cywilnego i kościelnego. Inaczej te kwestie stawia statut archiwum w Przemyślu. Tam w § 15 znajduje się zapis „Dyrektorowi Archiwum podlegają zatrudnieni w tej instytucji pracownicy”. Nie ma stwierdzenia o tym, kto zatrudnia, a znajduje się informacja o statusie zależności pracowniczej.

Inaczej tę sprawę rozwiązuje statut Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu. Dzieli on ten obszar opisu na kilka rozdziałów. Rozdział IV nosi nazwę *Struktura organizacyjna* i zawiera w § 12 SAAPo spis działów, jakie się znajdują w archiwum: „Dyrekcja, Kancelaria, Dział opracowania zasobu, Dział udostępniania, ewidencji i informacji, w ramach którego funkcjonują: pracownia naukowa i sekretariat,

Pracownia konserwacji materiałów archiwalnych, Pracownia reprograficzna, Dział administracyjno-gospodarczy”. Kolejny rozdział nazwany został *Kierownictwo i pracownicy Archiwum*. Zapisano w nim w § 13 SAAPo dyrekcję archiwum, którą tworzą dwie osoby: dyrektor i zastępca dyrektora. Są oni powoływani na 5-letnią kadencję przez Arcybiskupa Poznańskiego i mogą zostać przez niego odwołani w uzasadnionych przypadkach. Brak bardziej szczegółowych zasad, jakie wymogi powinny spełniać powołane na te funkcje osoby, a także jak długo mogą być powoływane na kolejne kadencje. Dalej w § 14 SAAPo określone zostały zadania dyrektora. Oprócz już wyżej wymienionych, zapisano inne bardziej szczegółowe, np. dyrektor przechowuje klucze archiwum i urzędowe pieczęcie, podpisuje dokumenty, poświadczenia i wyciągi wierzytelne wydawane przez archiwum, a także za zgodą Arcybiskupa Poznańskiego alienuje dokumenty i rękopisy. Do jego zadań należy także wydawanie regulaminów, w których określone są szczegółowe zadania i organizację pracy archiwum.

Kolejne zagadnienie dotyczy pracowników archiwum. W § 15 pkt 1 SAAPo określono, że „Dyrektor powołuje personel archiwalny i pomocniczy w porozumieniu z Kurią Metropolitalną”. Takie sformułowanie wskazuje na wieloetapowość tego procesu. Składa się on z powołania i zatrudnienia. Przy czym w pierwszym z tych etapów występuje dyrektor archiwum jako ten, który zna specyfikę pracy w nim i wie, jakiego pracownika ta instytucja potrzebuje. Po nim następuje drugi etap, czyli zatrudnienie, w które zaangażowana jest Kuria z osobowością prawną. Logicznym uzupełnieniem jest pkt 2 tego paragrafu, który stanowi, że przy zawieraniu i rozwiązywaniu umów o pracę z pracownikami archiwum może być reprezentowane w przeprowadzeniu tych czynności przez pracownika Kurii, a konkretnie ekonoma Archidiecezji Poznańskiej.

Następne paragrafy dotyczą pracowników. Powinni oni przed rozpoczęciem pracy złożyć na ręce Arcybiskupa Poznańskiego lub jego delegata przyrzeczenie, że będą rzetelnie wypełniać powierzone zadania, zgodnie z obowiązującym prawem, że dochowają tajemnicy w zakresie powierzonych im zadań (§ 16 SAAPo). W swojej pracy mają wykonywać zadania sumiennie i z należytą starannością w poczuciu współodpowiedzialności za powierzone im dobro (§ 17 SAAPo). Za pracę otrzymują wynagrodzenie według stawek obowiązujących w instytucjach centralnych Archidiecezji Poznańskiej (§ 18 SAAPo).

7. MAJĄTEK I FINANSE ARCHIWUM

Zakres tych zagadnień regulowany jest w sposób całościowy jedynie w statucie archiwum poznańskiego jako rozdział VI. Określa on w precyzyjny sposób zasady finansowania archiwum. Te zagadnienia w innych statutach, o czym podano wyżej, opisane były w sposób ogólnikowy i znajdowały się w rozdziale *Zagadnienia ogólne*. W § 19 pkt 1 SAAPo zapisano, że działalność archiwum jest finansowania ze środków własnych Archidiecezji Poznańskiej, z ofiar pieniężnych i w naturze, ze spadków, zapisów i darowizn, z subwencji, dotacji i ofiar pochodzą-

cych od instytucji państwowych i samorządowych, a także od instytucji społecznych, wyznaniowych i prywatnych oraz od przedsiębiorców, z subwencji, dotacji i ofiar pochodzących od instytucji międzynarodowych, z dochodów pochodzących z własnej działalności gospodarczej. W punkcie 2 tegoż paragrafu określono, że wszystkie pozyskane środki mogą być wykorzystywane jedynie do celów działalności statutowej archiwum. W § 20 SAAPo zaznaczono, że dyrektor archiwum ustala wysokość opłat za korzystanie z zasobu. Aby zapewnić ciągłość i jasność działania, dyrektor przedkłada do zatwierdzenia Arcybiskupowi Poznańskiemu roczny preliminarz budżetowy przygotowany w porozumieniu z ekonomem Archidiecezji Poznańskiej w terminie do 30 listopada każdego roku (§ 21 SAAPo).

8. PRZEPISY KOŃCOWE

Statut Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu zawiera także rozdział *Przepisy końcowe* z dwoma paragrafami. W § 22 zapisano, że „Statut nie jest źródłem prawa pracy i nie stanowi podstawy do wyznaczania treści stosunków pracowniczych”. To zastrzeżenie ma szczególne znaczenie w przypadku konfliktów zrodzonych na gruncie pracowniczym. Paragraf 23 określa datę terminu wejścia w życie omawianego statutu na 25 września 2004 r.

9. WNIOSKI

Omawiane statuty archiwów historycznych (Archiwum Archidiecezjalne w Łodzi jest archiwum historycznym i bieżącym jednocześnie), które włączone zostały do statutów synodalnych, pokazują kierunek zmian legislacyjnych w procesie stanowienia prawa partykularnego w Polsce. Zauważyć można coraz bardziej szczegółowe unormowania funkcjonowania tej centralnej instytucji wewnętrznej działającej w strukturze kurii diecezjalnej. Statuty te charakteryzują się coraz większą złożonością, choć zdarzają się w nich braki. Nie zawsze normy są dostatecznie doprecyzowane. Brakuje w nich jasno określonych zadań dotyczących nadzoru nad archiwami instytucji kościelnych, które podlegają biskupowi ordynariuszowi, czyli archiwów parafialnych, instytucji i stowarzyszeń kościelnych. Brak w nich także odniesienia do prawa polskiego dotyczącego problematyki archiwalnej, a zwłaszcza do norm zawartych w ustawie z 14 lipca 1983 r. o narodowym zasobie archiwalnym i archiwach.

BIBLIOGRAFIA

- III Synod Archidiecezji Łódzkiej, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 1999.
Synod Archidiecezji Poznańskiej 2004–2008. Dokumenty i statuty, t. 2, Poznań 2008.
Synod Archidiecezji Przemyskiej (1995–2000), Przemyśl 2000.

Synod Archidiecezji Wrocławskiej 1985–1991, Wrocław 1995.

Statuty I Synodu Diecezji Pelplińskiej, Pelplin 2001.

Ustawa ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. z 1989 r., nr 29 poz. 154 ze zm.)

Różański M., *Statut organizacyjny Archiwum Archidiecezjalnego w Łodzi*, Łódzkie Studia Teologiczne 23(2014) 2, 127–137.

STATUTES OF HISTORICAL ARCHIVES IN A SYNODAL DOCUMENTATION OF DIOCESAN SYNODS IN POLAND AFTER THE INTRODUCTION OF THE NEW CODE OF CANON LAW

Summary

After the promulgation of the new *Code of Canon Law* by the pope John Paul II in 1983 a new legislative movement started in Poland which was to change current synodal law and to update it to new norms of universal law. In the synodal documents apart from the statutes themselves there are other normative acts, usually in additions, which had been issued by the diocesan bishop earlier or during the diocesan synod. The statutes of central diocesan archives are included there and they basically apply to the diocesan historical archives.

On the example of selected synodal documents this article presents the statutes of diocesan archives, in particular normative acts concerning historical archives.

Key words: statutes of historical archives, diocesan synods

Jadwiga Potrzezcz, *Idea prawa w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2007, ss. 298.

Monografia J. Potrzezcz, która powstała na podstawie obronionej przez nią na Wydziale Prawa, Prawa Kanonicznego i Administracji KUL rozprawy doktorskiej *Rozumienie idei prawa w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego* ukazała się w 2007 r. Nie jest to zatem pozycja nowa na rynku wydawniczym i z pewnością jest znana osobom zajmującym się, czy też zainteresowanym problematyką związaną z rozumieniem prawa. W świetle dzisiejszych dyskusji i zmian prawnych dotyczących Trybunału Konstytucyjnego publikacja ta nabiera szczególnego znaczenia i warta jest krótkiej recenzji i polecenia. Autorka nie omawia norm prawnych regulujących sposób działania Trybunału Konstytucyjnego w RP, lecz wskazuje to, co istotne w jego działaniu. Podkreśla znaczenie Trybunału dla jakości stanowionego i stosowanego w Polsce prawa. Opracowanie dalekie jest zatem od współczesnych sporów toczonych z jawnym, aczkolwiek sprytnie ukrywanym, zaangażowaniem politycznym, gdy na pierwszy plan wysuwa się chęć zdominowania Trybunału przez przedstawicieli partii politycznych, a tym samym jako skutek podporządkowanie prawa uprawianej polityce. Instrumentalne traktowanie prawa w służbie polityki jest przede wszystkim deprawacją samego prawa, które przestaje być tym, czym jest, być powinno i komu ma służyć. Zostaje tym samym odarte z podstawowego, osobowego pierwiastka, stając się narzędziem ogólnie regulującym życie społeczne zgodnie z wolą sprawujących władzę. Monografia J. Potrzezcz jest niezwykle aktualna nie tylko w kontekście sporów, lecz przede wszystkim w odniesieniu do podstawowych zadań Trybunału, w świetle których należy dostrzegać jego sposób działania.

Zadaniem Trybunału jest badanie zgodności stanowionego prawa z Konstytucją. Autorka opracowania zwraca jednak uwagę, że „specyfika kontroli konstytucyjności prawa polega na tym, że TK dokonuje za każdym razem interpretacji zarówno zakwestionowanego aktu prawnego, jak i wzorca, do którego przyrównuje dane unormowanie” (s. 5). Nie tylko akty prawne hierarchicznie podporządkowane Konstytucji podlegają wykładni w jej świetle. Podlegają jej również same przepisy konstytucyjne. Punktem odniesienia pozostają kryteria ponadustawowe. Takim kryterium jest niewątpliwie idea prawa. Tej idei poświęcona została rozprawa. Autorka w swoich analizach, prowadzonych zgodnie z metodą logiczno-językową, aksjologiczną i hermeneutyką prawniczą, ideę prawa pragnie odczytać z orzeczeń Trybunału. Tym samym pokazuje, że sędziowie nie tworzą jej na własne potrzeby, podporządkowując ją wydawanym decyzjom (nieinstrumentalne traktowanie prawa), lecz odczytują i ucieleśniają w swoich orzeczeniach. W ostatecznym rozrachunku konfrontacja stanowionego prawa dokonuje się nie tyle w odniesieniu do przepisów konstytucyjnych, ile przede wszystkim w perspektywie wartości w nich wyrażonych. Prawo pozytywne powinno bowiem dążyć do ideału, czyli urzeczywistniać pewne wartości, zwane wartościami prawa. One stanowią przyczynę celową stanowionego prawa, to, ku czemu zmierza społeczność, przestrzegając prawa. Wyznaczają również kierunki i sposoby działań (zadania) w sposobie stanowienia i stosowania prawa. Skoro zadaniem Trybunału jest badanie zgodności stanowionych aktów normatywnych z Konstytucją, to powinien on mieć przekonanie co do kryteriów słusznego i dobrego prawa oraz tego, ku jakiemu ideałowi powinno ono dążyć. Stąd głównym problemem omawianego opracowania jest próba analizy pojmowania idei prawa przez TK oraz jej wpływu na

podejmowane przez niego decyzje. Rozwiązanie postawionych przez Autorkę kwestii wymagało wnikliwej analizy uzasadnień orzeczeń TK oraz wypowiedzi poszczególnych sędziów przedstawionych w zdaniach odrębnych.

Autorka monografii prowadzi swoje rozważania w pięciu rozdziałach. W rozdziale I – *Trybunał Konstytucyjny wobec współczesnych koncepcji prawa* prezentuje dyskusję wokół koncepcji prawa, którą kieruje się TK (pozytywistyczna czy niepozytywistyczna koncepcja prawa) oraz ukazuje rolę Trybunału w tworzeniu państwa prawa. Rozdział II – *Sprawiedliwość jako idea prawa* jest poświęcony problematyce wartości w prawie i znaczeniu idei prawa w tworzeniu dobrego prawa. Na podstawie koncepcji idei prawa A. Kaufmanna, której wybór J. Potrzeszcz należy uzasadniać, konstruuje ona kolejne rozdziały monografii. W rozdziale III – *Sprawiedliwość jako równość w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego* na podstawie analizy orzeczeń TK ukazana została równość godności człowieka i równość w prawie rozumiana jako sprawiedliwość w sensie formalnym. W rozdziale IV – *Celowość w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego* zostały podjęte następujące zagadnienia: urzeczywistnianie celów państwa przez prawodawcę, kompetencja prawodawcy do kształtowania treści prawa zgodnie z celami polityki państwa, działalność TK w ocenie celowości tych działań, sprawiedliwość społeczna i sprawiedliwość dobra wspólnego. Autorka wskazuje na cel prawa, który wyraża i kształtuje jego treść i jest rozumiany jako sprawiedliwość w sensie materialnym. Ostatni rozdział – *Bezpieczeństwo prawne – pewność prawa w orzecznictwie Trybunału Konstytucyjnego* – porusza zagadnienia antropologicznej podstawy bezpieczeństwa prawnego, zasady lojalności państwa wobec jednostki, bezpieczeństwa prawnego jako elementu sprawiedliwości. Za bardzo cenne należy uznać wnioski Autorki przedstawione po każdym rozdziale.

Do ważnych wniosków, rzucających światło na wartości, jakim kieruje się TK przy ocenie zgodności aktów normatywnych z Konstytucją, należy zaliczyć to, iż łączy w swoim orzecznictwie elementy prawnopozytywne i naturalnoprawne, czego nie czynią pozostałe organy tworzące i stosujące prawo, a przede wszystkim przeciętny obywatel. Trybunał ma tę możliwość, gdyż jako ostatni interpretator może odwoływać się do wartości ponadkonstytucyjnych, wyprowadzanych z prawa naturalnego, a jednocześnie chronionych przez prawo pozytywne. Rola i funkcja Trybunału są zatem wyraźnie określone.

Monografia J. Potrzeszcz jest opracowaniem „na czasie” i do jej lektury zachęcam. W świetle opracowania dostrzec można jak aktualne spory wokół TK dalekie są od istoty tego, czym on się zajmuje. Nie chodzi bowiem o prawo dla polityki, lecz o prawo, które jest prawem niezależnie od niej. I wokół wartości prawa, a nie wokół jego uznawalności lub nie przez TK powinna zawsze toczyć się dyskusja.

Tomasz Galkowski CP

Katedra Teorii Prawa Kościelnego
UKSW, Warszawa

Agnieszka Gabriela Romanek, *Mediacja w sprawach administracyjnych w prawie kanonicznym i w prawie polskim*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2016, ss. 322.

Prawodawca w kan. 1733 § 1 *Kodeksu Prawa Kanonicznego* z 1983 r. wyraźnie stwierdza, że należy sobie życzyć, by ilekroć ktoś czuje się pokrzywdzony jakimś dekretem lub innym aktem administracyjnym, unikać sporu między nim a autorem aktu i wspólnym wysiłkiem szukać między nimi słusznego rozwiązania. Wydaje się, iż Prawodawca wyraźnie sugeruje, iż jest to krok podstawowy, zanim osoba pokrzywdzona jakimś aktem administracyjnym podejmie inne działania, w tym również

te zmierzające do zapobieżenia sporowi administracyjnemu. Dlatego też Prawodawca stwierdza we wspomnianym już kan. 1733 § 1 KPK, iż w celu znalezienia rozwiązania należy posłużyć się w razie potrzeby poważnymi osobami do podjęcia mediacji i rozważenia sprawy tak, by na odpowiedniej drodze uniknąć sporu lub go rozwiązać.

Ten środek zapobieżenia sporu administracyjnego, jakim jest zwrócenie się do mediatorów, wyróżnia się tym, że obie strony zwracają się do wybranych przez siebie dobrowolnie ludzi, którzy cieszą się u obu stron autorytetem, o rozstrzygnięcie wątpliwości prawnej, a jednocześnie przyrzekają podporządkować się jego rozstrzygnięciu. Co ważne, do użycia tego rodzaju środka pojednawczego niezbędna jest zgoda obu stron. Mediatorzy zatem nie są arbitrami, którzy cokolwiek rozstrzygają. Ich zadaniem jest natomiast sprawić, aby same zainteresowane strony, a więc osoba, która czuje się pokrzywdzona aktem administracyjnym oraz autor tegoż aktu, doszły do porozumienia. Mediatorzy zatem mogą zaproponować jakieś rozwiązanie, nie mogą zaś nic stronom sporu narzucić. Warto w tym miejscu zauważyć, że mediacja oznacza możliwość porozumienia nie koniecznie w celu osiągnięcia pełnego zadowolenia któreś ze stron, ale wręcz przeciwnie w celu uniknięcia sporu. Oznacza ona również, że w tej formie zapobieżenia sporu nie należy tracić z oczu dobra publicznego, na którego strażę winna stać administracja kościelna i która w zakresie określonym przez mediację i jej możliwe rozwiązania zawsze tenże cel winna stawiać jako pierwszorzędny.

Jakkolwiek w kanonicznym porządku prawnym pomoc mediatorów, w sensie praktycznym, znajduje niestety niewielkie zastosowanie, to w polskim porządku prawnym jest to instytucja niezwykle ważna i znacząca. Należy bowiem podkreślić, że w prawie polskim instytucja mediacji została wprowadzona do wszystkich podstawowych procedur prawnych. W nurcie tych właśnie zagadnień badawczych sytuuje się publikacja Agnieszki Gabrieli Romanko poświęcona instytucji mediacji zarówno w kanonicznym porządku prawnym, jak i w prawie polskim. Praca ma zatem, jak należy sądzić, charakter porównawczy.

Sformułowanie tematu zakłada, że w omawianej rozprawie będzie chodziło o refleksję prawną nad jedną instytucją prawa, istniejącą jednak w dwóch odrębnych porządkach prawnych. Charakter porównawczy pracy zakłada zatem, nie tylko przedstawienie zagadnienia mediacji w każdym z porządków prawnych, ale co najistotniejsze ich zestawienie, ukazanie podobieństw i różnic oraz sformułowanie stosownych wniosków. Praca ta bowiem jako rozprawa doktorska winna charakteryzować się ściśle określoną tezą, oryginalną w swoim wymiarze, a przez to stanowić *novum* w dotychczasowych osiągnięciach nauki prawa i prawa kanonicznego.

Autorka we wstępie uzasadnia podjęcie tematu badawczego następującym stwierdzeniem: „Potrzeba zestawienia tej instytucji w dwóch porządkach prawnych uwarunkowana jest tym, że ci sami ludzie przynależą jednocześnie do społeczności kościelnej i państwowej” (s. 14). Jakkolwiek nie przekonuje mnie taka argumentacja, gdyż uważam ją za zdecydowanie zbyt banalną i pozbawioną charakteru naukowego, to samo podjęcie przez Autorkę wyzwania jest cenne i godne pochwały. Tym bardziej że jak zauważa Autorka: „Problematyka dotycząca porównania mediacji w sprawach administracyjnych w prawie kanonicznym i w prawie polskim nie została dotąd całościowo opracowana zarówno w literaturze krajowej, jak i zagranicznej” (s. 16). Istnieją co prawda całościowe opracowania z dziedziny prawa administracyjnego zarówno polskiego, jak i kanonicznego, co Autorka zauważa, ale brak jest szczegółowej monografii dotyczącej ściśle tematyki mediacji. Stąd stwierdzenie Autorki: „Dlatego też niniejsza rozprawa będzie uwzględniała dotychczasowe wyniki badań, a jednocześnie będzie samodzielnym opracowaniem” (s. 16) jest odważne i godne zauważenia.

W rozdziale pierwszym, zatytułowanym *Wyjaśnienie podstawowych pojęć*, Autorka rozpoczyna swoje analizy w zasadzie od sformułowania wniosków. Zauważa bowiem, odnosząc się do rozumienia mediacji w prawie kanonicznym: „Pojęcie to zasadniczo nie będzie odbiegać od tego wypracowanego na gruncie prawa polskiego” (s. 22). Osobiście zdecydowanie preferuję pozostawienie jakichkolwiek wniosków na koniec rozdziału i nieformułowanie ich na początku, gdyż wtedy całość analizy staje się dużo mniej ciekawa. Być może jednak sformułowanie to tłumaczy, dlaczego Autorka definiuje mediację w prawie polskim, ale nie czyni tego w odniesieniu do prawa kanonicznego. Struktura pierwszego rozdziału jest bowiem tak zbudowana, że jest mowa o podstawach rozumienia mediacji w prawie kanonicznym (bez próby sformułowania definicji), a następnie bardzo przejrzyste i precyzyjnie podana

definicja mediacji w prawie polskim oraz jej podstawy. Nie wiem, czy w takiej sytuacji nie należało najpierw omówić zagadnienia z punktu widzenia prawa polskiego, a następnie prawa kanonicznego, skoro prawo kanoniczne nic w tej kwestii nie wnosi. Analizy prowadzone przez Autorkę w rozdziale pierwszym są jednak bardzo gruntowne, rzetelnie uzasadnione źródłowo. Nie wiem tylko, czy do podstaw rozumienia mediacji w prawie kanonicznym zaliczyłbym np. wypowiedzi papieży po promulgowaniu *Kodeksu Prawa Kanonicznego* (np. s. 35), skoro Autorka sama zauważa, że to *Kodeks Prawa Kanonicznego* normuje rozumienie mediacji w prawie kanonicznym.

Rozdział drugi został zatytułowany *Organy mediacyjne*. Jest to bardzo rzetelne studium na temat ustanowienia, struktury, kadencji, zadań i ustania poszczególnych organów mediacyjnych w prawie kanonicznym (ok. 60 stron). Podobnie jak w rozdziale pierwszym Autorka najpierw omawia przepisy prawa kanonicznego, a następnie zdecydowanie bardziej skrótowo i pobieżnie prawa polskiego (ok. 10 stron). W pierwszej części rozdziału Autorka omawia zatem przepisy dotyczące mediatorów i rady, jak ją nazywa mediacyjnej (dla większości autorów pojednawczej), wyraźnie uznając te dwa organa jako organa ustanowione do zapobiegania sporów. Składną w rozdziale pierwszym Autorka wyraźnie zaliczyła do środków rozwiązywania sporów również prośbę do autora aktu o poprawienie lub odwołanie go (s. 42), z czym osobiście się nie zgadzam, ale mam świadomość, że w tej kwestii istnieją opinie rozbieżne.

Rozdział trzeci rozprawy jest zatytułowany *Procedura mediacyjna*. Należy z całą stanowczością podkreślić po raz kolejny niezwykle rzetelną analizę przepisów, z poddaniem bardzo wielu interpretacji szczegółowych, co jest dużą zasługą Autorki. Nie wiem jedynie, dlaczego Autorka wyraźnie sugeruje, że o pomoc mediatorów należy postulować po wniesieniu prośby do Autora aktu o poprawienie lub odwołanie go. Pomoc mediatorów w okresie poprzedzającym wniesienie tej prośby Autorka uznaje za dopuszczalną, a w moim przekonaniu jest to właściwy moment na uruchomienie procedury unikania sporu (s. 149). Należy też zauważyć, że rozdział drugi to rzetelne studium nie tylko w odniesieniu do norm prawa kanonicznego, ale także prawa polskiego. Co więcej, w rozdziale tym w sposób jednoznaczny Autorka dokonuje zestawienia dwóch porządków prawnych, ukazując określone przez nią podobieństwa. Z jej analiz wynika bowiem, że w *Kodeksie Prawa Kanonicznego* z 1983 r. „prawodawca nakłada na adresata aktu administracyjnego obowiązek (używając czasownika debet) uprzedniego wniesienia prośby do jego autora o ponowne rozpatrzenie sprawy. Z kolei w ustawie p.p.s.a., została scharakteryzowana fakultatywna instytucja samokontroli, zgodnie z którą organ administracyjny, może uwzględnić skargę w całości. Pozytywne ustosunkowanie się do prośby adresata aktu, jak i uwzględnienie skargi skarżącego w całości, stanowi zakończenie sporu administracyjnego. Po drugie, przełożony hierarchiczny, do którego został wniesiony rekurs hierarchiczny – a w sytuacji wniesienia skargi do sądu administracyjnego, sąd – powinien zachęcać strony do skorzystania z mediacji” (s. 225).

Bibliografia wykorzystana w pracy obejmuje 42 strony. Podział bibliograficzny jest prawidłowy, choć osobiście zdecydowanie preferuję bardziej szczegółowy podział źródeł, np. na źródła prawne i teologiczne, czy też na zbiory systematyczne i pisma ojców Kościoła i nauczanie papieskie. Bardziej szczegółowy podział źródeł byłby z pewnością bardziej przejrzysty dla czytelnika. Nie bardzo rozumiem też, dlaczego Autorka w przypisach, jak i bibliografii przywołuje zarówno tekst oryginalny niektórych źródeł, jak i ich polskie tłumaczenie, chyba że korzystała z obydwu, choć zdecydowanie uważam, że w pracy doktorskiej należy posługiwać się tekstem oryginalnym. Literatura jest obszerna, wielojęzyczna, bardzo bogata. Świadczy to o bardzo rzetelnej kwerendzie i dobrej znajomości języków obcych.

Autorka zastosowała złożoną metodę. Należy podkreślić, że wyjaśnienie zamieszczone we wstępie pracy odnośnie do zastosowanej metody potwierdza się w treści pracy. Autorka bardzo obszernie dokonuje analizy przepisów oraz nawiązuje do prawa powszechnego i doktryny Kościoła, jak i prawa polskiego w zakresie norm dotyczących mediacji.

Praca Agnieszki Gabrieli Romanko napisana jest poprawnie pod względem stylistycznym, z zastosowaniem poprawnej terminologii. Lektura pracy nie stwarza więc problemów. Język pracy jest dobry, nie spotyka się też wielu błędów literowych. Przypisy prawidłowe, choć zauważa się w nich pewne niekonsekwencje. Zastanawia np., dlaczego Autorka w przypisach czasami podaje nazwisko i imię autora czasami zaś ogranicza się wyłącznie do nazwiska (np. na s. 118 podaje swoje imię i nazwisko,

a w przypadku ks. prof. Krukowskiego jedynie nazwisko). Niestety zdarza się, że Autorka w przypisie podaje odwołanie do tekstu oryginalnego, a w tekście głównym podaje tłumaczeniu polskie (np. s. 181 – Autorka cytuje w j. polskim papieża Benedykta XVI z jego allokucji do Trybunału Sygnatury Apostolskiej, podając w przypisie odwołanie do testu łacińskiego). Ponadto brak stosowania skrótu *por.* lub *zob.* (z kilkoma wyjątkami) sprawia, że trudno jest czasami zrozumieć, czy Autorka jedynie nawiązuje do jakiegoś dzieła, czy też przywołuje je bezpośrednio, zwłaszcza że literatura podana w przypisach jest ogromna, w mojej opinii zdecydowanie zbyt duża, choć należy pochwalić Autorkę za trud skonsultowania każdej kwestii szczegółowej i zweryfikowania jej w publikacjach tak wielu autorów, zwłaszcza że w wielu przypadkach są to książki obcojęzyczne, tym bardziej wymagające zaangażowania i doskonałej znajomości wielu języków obcych.

W podsumowaniu należy stwierdzić, że recenzowana praca, jakkolwiek zawiera wskazane wyżej niewielkie mankamenty, jest wkładem Autorki w rozwój badań nad prawem administracyjnym polskim i kanonicznym. Obszerność pracy i jej merytoryczna zawartość świadczy o dogłębnej analizie podjętych w temacie zadań oraz o rzetelności dokonanych badań. Wykładnia zagadnień zasługuje na pozytywną ocenę, a zasygnalizowane w recenzji uwagi nie podważają jej pozytywnej oceny. Autorka dobrze zatem zrealizowała swoje zamierzenia badawcze, wykazując znajomość materii i odpowiednie przygotowanie warsztatowe.

ks. Grzegorz Leszczyński
Uniwersytet Łódzki

BEATA ŁUKARSKA

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

RELIGIJNOŚĆ MIESZKAŃCÓW POLSKICH MIAST W ŚWIEŹLE WYBRANYCH PRZEKAZÓW PIŚMIENICTWA RELIGIJNEGO XVII I XVIII W.

Słowa kluczowe: mieszczaństwo, literatura staropolska, obrazy maryjne, patronat świętych

1. Wprowadzenie. 2. Część pierwsza: Miasto wobec zagrożenia. 3. Część druga: Miejska pobożność maryjna. 4. Część trzecia: Święta i uroczystości religijne w przestrzeni miejskiej. 5. Część czwarta: Miejskie nabożne fundacje i bractwa. 6. Słowo końcowe

W mieście, którego nazwiska nie powiem,
Nic to albowiem do rzeczy nie przyda:
W mieście, ponieważ zbiór pustek tak zowiem
W godnym siedlisku i chłopa, i Żyda, [...]
Były trzy karczmy, bram cztery ułamki,
Klasztorów dziewięć i gdzieś domki¹.

1. WPROWADZENIE

Nim Ignacy Krasicki zapisze te znamienne słowa, ośrodki miejskie u schyłku historii szlacheckiej Rzeczypospolitej przeżywają jeszcze okres względnej stabilizacji, choć zaczynają pojawiać się już pierwsze zwiastuny o tyle tragicznego, ile zdawałoby się ostatecznego ich upadku. Zanim jednak do tego dojdzie, znani pisarze w licznie publikowanych tekstach wskazują na pierwsze symptomy rozkładu; nieuchronnego wobec absolutnie anachronicznej organizacji ustroju sarmackiego państwa.

¹ Cyt. za: I. Krasicki, *Monachomachia, Pieśń I*, w: *Pisma wybrane*, oprac. Z. Goliński, M. Klimowicz, R. Wołoszyński, red. T. Mikulski, t. 1, Warszawa 1954, 63.

I tak, zdaniem Antoniego Czerniewskiego², Bonawentury Gelarowskiego³ i wielu innych, zamożne dotąd miejskie społeczności w widoczny sposób ubożeją na skutek rosnących niesprawiedliwych kontrybucji i podatków, na skutek ograniczenia lub znoszenia panujących do tej pory grodzkich wolności i przywilejów⁴.

Szymon Starowolski krzywdy, jakie cierpią od panów, czyli reprezentantów magnaterii i szlachty – obywatele miast i miasteczek – wpisuje do katalogu polskich grzechów głównych⁵.

W klimacie rosnącego ogólnego rozprężenia kruszą się także zasady, na których same społeczności miejskie budowały dotąd swój obywatelski dobrobyt. Zrozumiałe staje się zatem wyraźne upomnienie, jakie Jacek Bieńęda kieruje do włodarzy grodzkiego wymiaru władzy i sprawiedliwości, pisząc w swym obszernym traktacie z 1665 r., co następuje:

„Wam-ci to PP. urzędnicy miejscy, Panie Burmistrzu i z kolegami, Panie Wójcie i z ławnikami do wyrozumienia, abyście w sądach ni na ubogiego ni na bogatego nie respektowali, ni cudzemu ni swojemu, by i bratu i siostrze nie folgowali. Tak sensata jak prostata, tak obywatela rynkowego jak przedmieszcza ubogiego według słuszności sądzili”⁶.

Powraca również temat do tej pory charakterystyczny raczej dla szlacheckich moralistów od Reja do Potockiego, tj. temat tzw. zbytków polskich, ale zastosowany już nie do szlacheckiej, lecz do miejskiej społeczności. W tej perspektywie szczególnie cennym spoiwem życia materialnego i duchowego miejskich gromad staje się nadal żywy i ciągle rozbudowywany rytuał religijny. Rytuał, obrzędowość, obyczaj kultywowany i inicjowany często przez niewielkie wspólnoty pozostające w granicach ważniejszych miejskich parafii, lokalnych sanktuariów pasyjnych lub maryjnych oraz licznych i prężnych zgromadzeń zakonnych.

W kilku zasadniczych częściach-obrazach prezentowanego opracowania zamknięte zostaną opisy wybranych wydarzeń kościelnych, odbywających się albo w przestrzeni samego miasta, albo przynajmniej z udziałem licznych miejskich reprezentacji. Trzeba jednak przypomnieć historyczną odmienność owych opisów, wyrażającą się np. w innym od dzisiejszego ukształtowaniu granic ówczesnego państwa polskiego. Stąd w omawianych relacjach z kościelnych uroczystości obok

² Antoni Czerniewski pisze m.in.: „A w naszym państwie inaczej, niech się miasta przez opresyje, nowe podatki, despektacje towarów, wiolacją starodawnych wolności, przywilejów ze wszystkiego ogołocone, wycieńczone, by też jak trzcina od wiatru chwieją, niech poddane pospólstwo wiatrem żyje, niech kupcy przy zawiedzionym zarobku po kramach wiatr gonia, czy łokciem go mierzą, byle się szlacheckie, pańskie, urzędowe po starostwach, ekonomiach szkatuły darmo nie wietrzyły”. Zob. A. Czerniewski, *Strzały Jonathy słowa Boskie [...] ku oczom i sercom ludzkim obrócone [...]*, Wilno 1728, 66.

³ Znamienne są słowa autora: „Przeszłych lat były porządne miasta, pięknie przybrane, nietrudno było o tysiące, o klejnoty, o srebra bogate; a teraz po miastach pełno ruin, dla ustawicznych kontrybucji, podatków, dla umniejszonych przywilejów”. Zob. B. Gelarowski, *Kazania na niedziele całego roku i święta Chrystusowe [...]*, Poznań 1737, 81.

⁴ Na temat problemów finansowych dawnej Częstochowy warto przeczytać list rajców miejskich zachowany w zbiorach rękopiśmiennych Jasnej Gory; sygnatura AJG 577

⁵ Sz. Starowolski, *Robak sumnienia złego człowieka niebogobojnego [...]*, b. m. i r. (rozdz. VII).

⁶ J. Bieńęda, *Prezent duchowny [...] Szczepana świętego obrazek z apostołskich dziejów wyjęty [...]*, Poznań 1665, nlb.

stołecznej już wówczas Warszawy, nadal liczącego się na mapie administracyjnej małopolskiego Krakowa, czy też służących szlacheckiej demokracji Lublina, Piotrkowa Trybunalskiego, znajdą się także miasta kresowe, takie jak: Lwów, Wilno czy niewielkie Żyrowice. Poza tym, choć większość cytatów wypreparowanych z obszernych historycznych zapisków stanowi coś na kształt portretu zbiorowego, to jednak nie można zapominać o istniejącym w przestrzeni XVII i XVIII w. fundamentalnym dla bytu ówczesnych społeczności hierarchicznym: majątkowym i prawnym ich różnicowaniu. Najubożsi mieszkańcy polskich grodów w owych wiekowych zapiskach pojawiają się zatem niezwykle rzadko.

2. CZĘŚĆ PIERWSZA: MIASTO WOBEC ZAGROŻENIA

Schyłek dziejów sarmackiego państwa to czas niezwykle trudny i niespokojny. To stulecia wewnętrznych i zewnętrznych konfliktów, często długotrwałych i wyniszczających wojen⁷. Niełatwy w owym czasie bywał także los miast i miasteczek wpisywanych w mapy coraz to innych epizodów wojennych. W większości historycznych relacji przebieg owych zbrojnych wydarzeń opisywany jest jednak z perspektywy mniej lub bardziej pomyślnego zakończenia dla mieszkańców grodu. Znajdujemy w nich bowiem wzmianki o pobożnych zbiorowych lub indywidualnych wotach, ślubowaniach złożonych przez cudownie ocalonych mieszczańskich bohaterów. Charakterystyczną opowieścią stają się obszerne relacje z pielgrzymowania do tzw. miejsc „cudownych aparycji”. Jako przykład: piewca dziejów jasnogórskiego sanktuarium – Ambrożego Nieszporkowicz, pod datą 1672 r., przypomina o wotywniej pieszej pielgrzymce miasta Gliwic (według zapisu paulińskiego autora: „Maryja płaszczem je okryła”), uratowanego ze szturmu „heretyków”⁸. Dwadzieścia dwa lata później podobne wydarzenie (atak Kozaków) i podobny historyczny rezultat (cudowne ocalenie), ale inny kierunek dziejowej peregrynacji (Jarosław) staje się udziałem społeczności Przemyśla⁹. Bywa niekiedy, że wypełnienie ślubowanego zamierzenia nie wymaga od miejskich gromad zbytniego wysiłku. Dzieje się tak prawie zawsze w przypadku złączenia dziejów miasta z historią bliskiego topograficznie sanktuarium. Przykładem krótka nota Stanisława Olkowskiego, omawiającego cuda Matki Boskiej Jarosławskiej. Pod datą 1665 r. Olkowski pisze: „Szwedzka wojna z tego roku w Polsce trwała. Jednak miasto Jarosławskie z nabożną procesją do kościoła polnego strażniczki swojej Przebłogosławionej Panny przyszło ze wszystkim duchowieństwem i ludem pospolitym, z chorągwiami, z obrazami pięknie przystrojonemi i z Najświętszym Sakramentem”¹⁰.

⁷ *Literatura i kultura polska po „Potopie”*, red. nauk. B. Otwinowska i J. Pelc, przy współudziale B. Fałęckiej, Wrocław 1992 oraz J. Tazbir, *Polska Przedmurzem Europy*, Warszawa 2004.

⁸ A. Nieszporkowicz, *Odrobiny z stołu królewskiego Królowy nieba i ziemi Najświętszej Bogurodzicy Panny Maryi* [...], Częstochowa 1757, 180.

⁹ S. Olkowski, *Opisanie cudów Maryi Jarosławskiej* [...], b. m. w. 1678, nlb.

¹⁰ Tamże.

Poza wydarzeniami inicjowanymi przez człowieka, historycznemu miastu, prawie tak jak i współczesnemu, zagrażały trudne do przewidzenia i przeciwdziałania klęski naturalne. Jedną z najczęściej występujących w zwartej miejskiej zabudowie był szybko rozprzestrzeniający się ogień. Taką tragiczną relację przekazuje w funkcji pouczającego kaznodziejskiego *egzemplum*¹¹ Szymon Starowolski: „Lecz i w Lublinie przed lat kilkadziesiąt mieliśmy przykład podobny, iż gdy miasto gorzało, ksiądz Wojciech niejaki Sękowski, wielki i pobożnego żywota doktor w zakonie dominikańskim, wzięwszy drzewo krzyża świętego, które tam w wielkiej weneracyjej chowają, obszedł domy, które gorzały, i tak jakoby w cyrkule ogień zamknął, aby o ścianę będącym domom nic nie szkodził, z wielką pociechą ludzi katolickich”¹².

Mieszkańcy wpisani w perspektywę opowieści z dziejów miasta pojawiają się jeszcze w przekazie dotyczącym pożogi w XVII-wiecznej Wieliczce¹³. W tym drugim przypadku, pobożny mieszczanin, mimo zbliżającego się pożaru, rezygnuje z ucieczki, powierzając swoje życie i mienie opiece Maryi, wyobrażonej w niewielkim domowym obrazku¹⁴.

Według innych autorów pomyślność i bezpieczeństwo grodów wiąże się z obecnością relikwii świętych. Takie przekonanie wyraża w swym obszernym barokowym memuarze, powołując się na zasłyszane słowo kaznodziei, jeden z nielicznych mieszczańskich pamiętnikarzy tego czasu – Bazyli Rudomicz: „W kazaniu przewielebny ks. [Andrzej Abrek] scholastyk mówił, że relikwie świętych bronią miasto swoją obecnością”¹⁵.

Wiara w patronalną opiekę osób kanonizowanych pojawia się również w obszernej, choć marginalnie potraktowanej, relacji z tragicznego w skutkach epizodu niszczącej wichury, trąby powietrznej, która nawiedziła ówczesny Poznań: „Coś się podobnego i tu u nas w Poznaniu przed dziesięcią miesięcy stało. Wywarł burzliwy Eolus, któż wie, czy nie piekielny swoją furią na Poznań, pokruszył wieże, pozrucał dachy. Połamał sklepienia. Dostało się tej klęski i temu świętemu miejscu: upadły ozdoby tak pięknej bazyliki, malowane na podniebieniu kościelnym świętych Pańskich, braci i sióstr Tomasza świętego obrazy na proch starte, sama tylko kopuła,

¹¹ O formie egzemplów i ich funkcji w tekstach kaznodziejskich schyłku epoki staropolskiej artykuł autorki o tytule: *Elementy fabularyzacji w wybranych barokowych kazaniach pasyjnych*, w: *Powieść historyczna dawniej i dziś*, red. R. Stachura, T. Budrewicz, B. Faron, przy współudziale K. Gajdy, Kraków 2007, 36–44.

¹² Sz. Starowolski, *Świątnica Pańska zamykająca w sobie kazania na uroczystości święt całego roku* [...], Kraków 1645, nlb.

¹³ Zob. historię miasta omówioną w: A. Sroka, *Sanktuarium Matki Boskiej Wielickiej*, Jarosław 1989.

¹⁴ W dokumencie z tego czasu znajdujemy taką oto relację: „W tym przepuścił Pan Bóg na Wielickę ogień wielki, a gdy miasto zewsząd gorzało, on mieszczanin nie wyszedł z domu swego i rzeczy domowych wynosić nie kazał, ale się modlił przed obrazem przerzeczonym prosząc, aby Najświętsza Panna w tej przygodzie obronić raczyła”. Zob. P.H. Pruszczyński, *Morze łaski Bożej, które Pan Bóg w Koronie Polskiej po różnych miejscach przy obrazach Chrystusa Pana i Matki Jego Przenajświętszej wywleka* [...], Kraków 1662, 30. Wspomniany w historycznym zapisie obrazek maryjny zyskał z czasem miano: Matki Boskiej Bocheńskiej

¹⁵ B. Rudomicz, *Efemeris, czyli Diariusz prywatny pisany w Zamościu w latach 1656–1672*, cz. 2, Lublin 2002, 11.

w której obraz Tomasza świętego jest malowany dziwnym jakimś sposobem, gdy wkoło sklepienie w kościele upadło, tak się utrzymała”¹⁶.

Osobną kartę w dziejach sarmackich miast stanowią epizody tzw. „powietrza”, tj. okresowego ponawiania się epidemii chorób zakaźnych. W takich okolicznościach obok wątpliwej pomocy ówczesnej medycyny, od dawna przyjętych i powszechnie praktykowanych „przewietrzeń”, czyli ucieczek z miasta w tereny otwarte i mniej zaludnione, zalecano nadzieję płynącą z propagowanych i pastoralnie zalecanych zachowań religijnych. W tym miejscu warto odwołać się do kilku literackich fragmentów obrazujących, jak się o tym przekonamy, trzy różne odsłony tego tak często powtarzającego się *dramatis humanae*.

W pierwszym Ambroży Zagajowski, w kontekście opowieści o dziejach czci „obrazu Gidzielskiego”, wspomina wydarzenie, które najpierw stało się udziałem jednego z mieszkańców Radomska, a później i całej małomiasteczkowej społeczności. Według Zagajowskiego w 1662 r. pewnemu radomszczańskiemu mieszczaninowi ukazała się śmierć w swej doczesnej, somatycznie przeobrażonej postaci. Informowała o grożącej miejskiej społeczności epidemii. Owa epidemia miała być – co wynikało z wypowiedzi uosobionej bohaterki – karą za miejskie grzechy. W poince tej wyraźnie dydaktycznie potraktowanej i według reguł moralizatorskiego oddziaływania skonstruowanej opowieści czytamy jednak, że: „Przelekli się mieszczanie na tę mowę i z małemi dziatkami nawiedzili bardzo rano kościół nasz gidzielski, przepraszając Najświętszą Pannę i naznaczywszy sobie post i po mszy świętej śpiewanej przydawszy dyscyplinę przed obrazem Najświętszej Panny śluby swoje wypełniali”¹⁷.

Kolejny zapis o narracji na tyle zbliżonej do poprzedniego, że tworzącej wrażenie sekwencyjności wypadków dziejowych, przynosi wiedzę o zdarzeniach rozgrywających się tym razem w odległym od Polski centralnej Wilnie. Według ich relatora, Baltazara Przyłuskiego, w mieście na swój sposób „otoczonym” przez zbierającą swoje śmiertelne żniwo epidemię „posty i procesyje [...] odprawowane były do miłosierdzia Panny Maryi w cudownym obrazie, aby wielmożną przyczyną swoją uchroniła i obroniła miasto Wilno i wszystkę diecezyją wileńską”¹⁸.

Zdarzało się jednak, niestety nader często, że mimo przyjętych rozlicznych środków zaradczych, mimo urzeczywistnianych sposobów ucieczki, zjadliwa choroba miejskiej społeczności wymknąć się nie pozwalała. Tak stało się w przypadku historii wpisanej w dzieje Częstochowy, a właściwie biorąc pod uwagę skomplikowany wówczas porządek administracyjno-urbanistyczny regionu, należącego do starostwa olsztyńskiego miasta Częstochowy i położonej nieopodal wsi Częstochówki¹⁹. W tym miejscu warto odwołać się do opisu dziękczynnych modłów za-

¹⁶ F. Koczorowski, *Słońce Akwinatyczne Tomasz święty doktor anielski [...] w pięciu kazaniach*, Kalisz 1738, 11.

¹⁷ A. Zagajowski, *Skarb wielki województwa sieradzkiego na roli Gidzielskiej [...] to jest obrazu Gidzielskiego [...] cuda wielkie i laski*, Kraków 1724, nlb.

¹⁸ B.S. Przyłuski, *Na solennej introdukcycie obrazu Przenalaskawszej Miłosierdzia Panny Maryjej, [...] mowa*, Wilno 1653, nlb.

¹⁹ Zob. tym kontekście: J. Pach i in., *Jasna Góra. Częstochowa*, Częstochowa 1998, 4 oraz *Kościoły i domy Paulinów w Polsce początku XXI wieku*. Częstochowa – Jasna Góra 2009, 108.

noszonych w jasnogórskim sanktuarium przez szczęśliwie od epidemicznej śmierci ocalonych mieszkańców: „jak tylko plaga Boska ustała, a wiosna nastała, nie mogli ludzie wytrwać w domu i zaraz za świeża po powietrzu, zaczęli się ruszać w drogę do Naświętszej Panny na Jasną Górę. Zbiegały się kongregacje, ubiegały się kompanije, cisnęły się konkursy takie, że z dawna nie pamiętano”²⁰.

3. CZĘŚĆ DRUGA: MIEJSKA POBOŻNOŚĆ MARYJNA

Wspomniana w tytule tej części nabożność maryjna miała trzy zasadnicze wymiary, tzn. pobożności prywatnej, pobożności stanowej i lokalnej oraz dewocji publicznej, oficjalnej. Pierwsza z wymienionych objawia się najwyraźniej w zapiskach tzw. ksiąg cudów, to jest zbiorach spisanych dokumentacyjnych świadectw gromadzonych na potrzeby kościelnych komisji, badających prawowierność rodzącego się lub od dziesiątków lat praktykowanego kultu maryjnych wizerunków (obrazów, figur). Z perspektywy badacza piśmiennictwa te specyficznie osobiste świadectwa nadprzyrodzonych wydarzeń, stają się nie tylko nośnikami wiedzy z zakresu historii kultury, dziejów religijnego obyczaju, ale także niezwykłą galerią reliefowo wręcz sportretowanych postaci opisywanego czasu. W licznym szeregu fizycznie i duchowo uzdrowionych, uwolnionych od chorób, od grożących niebezpieczeństw znajdują się także bogaci i mniej zamożni, znaczący i ledwie w ściśle stanowym porządku tolerowani, mieszkańcy barokowych miast. Znalazła się wśród nich, zgodnie z dawną tytułaturą przywoływana, Jejmość Pani Łukaszowa Golińska z Częstochowy, która w skwapliwie notowanym przez kościelnego pisarza wydarzeniu z 1616 r., doznała niejakiego uszczerbku na zdrowiu, kiedy „na nabożeństwie będąc, gdy się przechadzała między ludem, gdzie paciorki, obrazki i insze przedają, buda wielka (a jeszcze brzemienną była) na nią upadła”²¹. W całej tej pokrótce przytoczonej relacji ciekawe jest jednak to, że nie dotyczy ona paulińskiego ośrodka kultu maryjnego, ale równie wówczas popularnego dominikańskiego sanktuarium w Gidlach. Wspomniane Gidle pojawiają się także w kolejnym zapisie losów jednostkowych. Ich bohaterką staje się tym razem mieszkanka Szydłowca, będąca w trudnej dla ówczesnej medycyny bliźniaczej ciąży. Pointa nabożnej opowieści przynosi informację o szczęśliwym przebiegu porodu na skutek zażycia przez kobietę wina, którym dominikańscy stróżowie miejsca obmywają co roku cudowną maryjną figurkę²².

W perspektywie mirakularnych zapisków uwiecznieni zostaną także, nie mniej licznie reprezentowani, mężczyźni. Wśród nich, pielgrzymujący w lipcu 1647 r. do Częstochowy, obywatel bliżej wschodnich rubieży położonego Jarosławia, niejaki Mościcki, o którym zapisano, że: „w tej drodze przeszkodę wielką od czarta poniósł, który go po różnych drogach, po kałużach wodził, iż ani do Częstochowy ani do domu trafić nie mógł”. Wyjaśnienie tej dziwnie brzmiącej wiadomości przynosi pouczająco skomponowane zamknięcie opowieści. Z niej bowiem dowiadujemy się,

²⁰ Zob. A. Nieszporkowicz, dz.cyt., 180.

²¹ Zob. A. Zagajowski, dz.cyt., nlb.

²² Tamże.

iż przyczyną niepowodzenia pobożnej wotywy są zatajone przez bohatera grzechy oraz deprecjonujące pominięcie bliższego geograficznie jarosławskiego maryjnego wizerunku²³.

Szczęśliwy finał wieńczy natomiast pobożne przedsięwzięcie wspomnianego uprzednio Bazylego Rudomicza, zamojskiego profesora, cenionego w miejskim środowisku medyka. W stosunkowo obszernych faktograficznych notach lubelskiego pamiętnikarza obok wiadomości z podróży wotywnych do Janowa Lubelskiego, Sokala, Chełma, Sitańca, Książa, znajdzie się opis peregrynacji do najsłynniejszej już wówczas – w kontekście dziejów kultu maryjnego w Polsce – Częstochowy²⁴.

Religijne wędrówki doby staropolskiej miały jednak nie tylko wymiar indywidualny. Wędrowali bowiem ludzie, wędrowały miasta. Na dowód czego stosunkowo obszerna deskrypcja wyjęta z dziejów „skarbu nieprzebranego, klejnotu nieoszacowanego”, czyli obrazu Panny Maryi Matki Miłosierdzia w Piękoszowie, w której czytamy: „Wielmożny Imć Pan Michał Tymiński, starosta grodzki checiński z Wielmożną Jej Mością małżonką, synami, dworem całym, także z ich Mościami panami sąsiadami z Sobkowa etc. z ludem całego starostwa około tysiąca ludzi w kompaniej z Ich Mościami ks. ks. świeckimi od różnych kościołów i zakonu św. Franciszka checińskimi około 30, piechotą z Chęcina z relikwiami, obrazy, śpiewaniem i graniem kapeli z kazaniami i exhortami przyszli do obrazu Najśw. Panny Piękoszowskiej²⁵.

Liczne i zróżnicowane społeczności miejskie częściej i chętniej niż słynne, ale często odległe ośrodki kultowe, wybierały jednak świątynie pobliskie, można powiedzieć lokalne, częstokroć silnie powiązane z historią i teraźniejszością istniejącego nieopodal grodu. Stąd „obfity lud krakowski” gromadnie, bo „tysięczno” zbiegał się do nieodległej, w sąsiedztwie historycznych murów miejskich usytuowanej cudownej ikony karmelitańskiego Piasku²⁶. Mały Sierpc natomiast wybierał podmiejskie miejsce maryjnych objawień, powoli zaznaczane, po sąsiedzku wznoszonym – Nowym Miastem²⁷.

Do popularnych ówczesnie praktyk religijnych i jednocześnie ważnych wydarzeń z życia Kościoła lokalnego zaliczyć jeszcze można, z różnych okazji urządzone procesje oraz nabożeństwa. W XVII-wiecznym Krakowie i Zamościu były nimi procesje różańcowe²⁸, w Częstochowie procesje z noszeniem „portretu precudownego obrazu Najświętszej Maryi Panny”²⁹, a w Poznaniu „jaśniejsze nad insze wszystkie miasta Roraty z tzw. „nakładami ogniowymi” i iluminacją maryjnych obrazów³⁰.

²³ S. Olkowski, dz.cyt., nlb.

²⁴ Zob. B. Rudomicz, dz.cyt., 169.

²⁵ M. Złotnicki, *Skarb nieprzebrany, klejnot nieoszacowany Bogurodzica Panna Maryja Matka Miłosierdzia we wsi Piękoszowie* [...], Częstochowa 1722, nlb.

²⁶ Zob. F. Wolski [Wolski], *Piasek sławny i cudowny [...] abo kazanie o obrazie cudownym Panny Przenachwalebniejszej na miejscu Piaskiem nazwanym* [...], Kraków 1661.

²⁷ Zob. Ł. Paprocki, *Łaski cudowne przy kościele sierpskim Wniebowzięcia* [...], b. m. 1652.

²⁸ Zob. B. Rudomicz, dz.cyt., 200.

²⁹ Zob. B. Osiecki, *Prymicyje pracy kaznodziejskiej* [...], Częstochowa 1738, 162.

³⁰ Zob. B. Gelarowski, dz.cyt., 123.

Wspólnotowego wysiłku miejskich reprezentacji wymagały natomiast celebracje o charakterze oficjalnym. Do nich zaliczyć można owe „tysięczną” obecnością wiernych zaznaczane wystawienia (aparycje), introdukcje, przeniesienia, czy też wreszcie (zwłaszcza w kontekście zbliżającego się wojennego niebezpieczeństwa) stanowe albo narodowe wotowania (ślubowania) odbywane w obecności najsłynniejszych maryjnych wizerunków.

Niejednokrotnie także pogmatwane wojenne losy znaczących ludzkich siedzib odciśnięły swe niezatarte piętno w historii otoczonych publiczną czcią maryjnych przedstawień. Dotyczyło to zwłaszcza tych najbardziej narażonych na realne niebezpieczeństwo zniszczenia, czy też profanacji, kresowych, jakby genetycznie powiązanych ze zmienną, a więc i niepewną sytuacją nadgranicznych rubieży sarmackiego państwa.

W XVII- i VIII-wiecznych zapiskach nie brak szczegółowo dokumentacyjnych relacji z tych specyficznych wojennych „ucieczek” słynnych ikon. Przykładem historia ikony, określanej mianem jarosławskiej, którą wyniesiono z nadciągającej kozackiej pożogi w mury bardziej bezpiecznego, lepiej obwarowanego Lwowa.

Wybrane epizody tej przymusowej *sanctis peregrinationis* opisał cytowany uprzednio Stanisław Olkowski. Wśród pisarskich deskrypcji Olkowskiego znalazło się również zwięzłe sprawozdanie z powitania cudownego wizerunku przez społeczność miasta Lwowa:

„11 luty, przy znacznej frekwencji albo zgromadzeniu ludzi w niedzielę mięsopustną rado przyjęło i witało tak zacnego gościa przezacne i pobożne miasto [...]. Więc zaraz co żywo się udawało z nabożnym afektem do tego cudownego obrazu i nie było prawie, kto by mu wizyty nie oddał. Drudzy gęstemi go pochodniami oświecali, drudzy srebrne albo woskowe wotywy za doznane łaski dziękując, oddawali”³¹.

Zmienia również miejsce, i to wielokrotnie, ikona maryjna tytułowana od miejsca stałego deponowania chełmską, jak drogocenny skarb, przechodząc z rąk do rąk między tak zwanymi dyzunitami, czyli wyznawcami prawosławia, unitami (grekokatolikami) i wreszcie via Warszawa i Lublin w tym sakralnym wojażu licznie reprezentowanymi łacinnikami³².

Innym potwierdzeniem żywego związku ludzi i czczonych obrazów stały się zapoczątkowane w pierwszych dziesiątkach lat XVIII stulecia, i do czasów obecnych kontynuowane, akty papieskich lub biskupich koronacji. W okresie staropolskim, tutaj omawianym, miejski scenariusz tych wybitnie zrytualizowanych, a nawet w pewnej mierze uteatralizowanych wydarzeń pozostawał w zasadzie niezmienny³³.

Zatem w Częstochowie, 8 września 1717 r.: „[...] obraz święty, który z należyłą weneracją delikatno zdjawszy i *O gloriosa etc.* zacząwszy prowadzono w procesyi pod baldachimem między pochodniami, przez kościół wedle wieży do kaplicy, przy ustawicznych z armaty ogłosach a pospólstwa zdumiałego i wszystkiego od radości we łzach, cichym wzdychaniu i serc jęczeniu”³⁴.

³¹ S. Olkowski, dz.cyt., nlb.

³² Zob. J. Susza, *Phoenix tertiato redivivus abo obraz starożytny chełmski* [...], Zamość 1684, 146.

³³ Zob. na ten temat opracowanie znajdujące się w zbiorach Archiwum Jasnej Góry: M. Stachurska (nazaretanka), *Teatralizacja w działalności duszpasterskiej Jasnej Góry*, [po 1983], mps AJG III – 560.

³⁴ Zob. A. Nieszporkowicz, dz.cyt., 470.

I we Lwowie 1751 r.: „Miasto całe ze wszystkimi cechami pod chorągwiami zgromadzonemi *et uniwersum clerus saecularis et regularis* z krzyżami *processionaliter*, także populus nieporównanym gminem comparuerunt na miejscu koronacyi, w którym zastali obraz cudowny przez artylerie obozową ze dwudziestu armat przywitany”³⁵.

Kolejne uroczystości gromadziły niezmiennie rzesze mieszkańców i gości przybyłych na miejsce naznaczonej i uprzednio oficjalnie ogłoszonej uroczystości. Celebracji obrządku religijnego towarzyszyły materialne i organizacyjne znaki miejskiej odświętności. Wśród nich charakterystyczna dla sarmackiego obyczaju wojskowa parada, podkreślona salwami z różnych rodzajów broni, od muszkietów po hakownice i armaty ustawiane w pobliżu pola kościelnych nabożeństw. Miejską odświętność wzmacniała symbolika tymczasowej architektury w postaci przemyślnie skonstruowanych i kunsztownie zdobionych bram triumfalnych, iluminacji domów i kamienic oraz przygotowanych przez zamożniejszych posesjonatów dekoracji, swą treścią wpisujących się w widoczny sposób w aktualne ogólnonarodowe i kościelne wydarzenia. Nieodzownym elementem ludycznego wymiaru opisywanych scenografii stały się również według zasad ówczesnej sztuki inżynierskiej przygotowane huczne fajerwerki³⁶.

4. CZĘŚĆ TRZECIA: ŚWIĘTA I UROCZYSTOŚCI RELIGIJNE W PRZESTRZENI MIEJSKIEJ

W przestrzeni XVII-wiecznych miast szczególnie podniosły charakter miały uroczystości związane z kultem świętych i błogosławionych. Literatura schyłku doby staropolskiej przynosi zatem szeroki opis poznańskich obchodów tak zwanej „pamiętki kanonizacji” św. Jana Kantego, odbywanej 3 listopada 1768 r. Szczególnym bohaterem tego dnia, jak wynika z samego zapisu, stała się brać studencka. Skłoniło to autora notacji do symbolicznego określenia wzmiankowanych wydarzeń mianem święta młodzieży.

Równie świąteczny i podniosły charakter miały rodzime, polskie obrzędy beatyfikacji sługi Bożego Wincentego à Paulo, zorganizowane w Krakowie „na Górze Wawel, w prześwietnej bazylice katedry krakowskiej”³⁷ oraz kanonizacji włoskiej zakonnicy Agnieszki de Monte Politiano, także w Krakowie, ale tym razem w kościele Panny Maryi na Gródku³⁸.

Liczne rzesze mieszkańców, podobnie jak przybyłych na kościelne uroczystości gości i pobożnych pątników, przyciągały tzw. translacje, czyli publiczne, uroczyste

³⁵ Zob. *Nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny w obrazie swoim [...] lwowskim Łaskawej [...]*, Lwów 1776, nlb.

³⁶ O fajerwerkach w Częstochowie w dokumentach klasztornych zachował się list o. Konstantego Pawłowskiego, definitora, zaangażowanego przy budowie i rozmieszczeniu tych także ważnych instalacji parateatralnych. Zob. AJG 2114, 29.

³⁷ Zob. *Beatyfikacja wielkiego sługi Bożego Wincentego à Paulo [...]*, Kraków 1731.

³⁸ Zob. P.H. Pruszczyk, dz.cyt., 125–126.

przeniesienia relikwii czczonych świętych. Jedno z takich wydarzeń, mianowicie *translatio sancti Jacinthis*, notuje pod rokiem 1618, przybyły w ważnych sprawach swojego rodu do Krakowa magnat – Zbigniew Ossoliński: „[...] odprawowaliśmy *solemniter transaltionem s. Jacinthis* do kaplicy nowo pięknie zbudowany. Tamże przy kościele św. Trójcy procesja była *solemniter* około Rynku krakowskiego ze zbignieniem się prawie wszystkiego ludu krakowskiego”³⁹.

Kolejny, obszerniejszy i bardziej szczegółowy przekaz, pióra Marcina Ignacego Frankowica, odtwarza przebieg podobnych uroczystości poświęconych słynnej protektorce Sądecczyzny – św. Kindze. Frankowic pisze bowiem m.in.: „w dzień uroczystości jej na wigilią św. Jakuba Apostoła, dnia 24 lipca przypadający [...] wysypały się zewsząd gromadne ludzi z miast, miasteczek, wsiów nie tylko poblizszych, ale odległych i dalekich nabożne roje i orszaki, przy których niezliczonej asystencji święte Sługi Bożej relikwie i z obrazem prywatnie do farnego kościoła zaniesione, na wozie tryumfalnym jako bogato, tak z wielką inwencyją ozdobionym, z tegoż kościoła z wielką uroczystością, splendorem, między ludem armatnim obydwu miast Nowego i Starego Sącza okrzykującym, przy rozmaitej muzyce, śpiewaniu i nabożnego ludu okrzykiem i wesołym nabożeństwie przeprowadzone są”⁴⁰.

W tym miejscu należy przywołać wielowiekową tradycję patronatu, tj. obierania przez staropolskie społeczności postaci świętych i błogosławionych za szczególnych opiekunów miejskich losów i miejskich substancji. Taką funkcję barokowi hagiografowie przypisują XV-wiecznemu bernardyńskiemu zakonnikowi – bł. Władysławowi z Gielniowa wobec stołecznej Warszawy⁴¹, św. Stanisławowi Kostce wobec kresowej lwowskiej metropolii⁴² oraz otaczanemu lokalną czcią pustelnikowi, w opinii świętości zmarłemu Bogumiłowi wobec Sieradza i pomniejszych, pobliskich miejscowości: Szadku, Warty, Łasku. Zgodnie z relacją Bartłomieja Sokołowskiego do miejsca stanowiącego pamiątkę życia i duszpasterskiej działalności ostatniego z wymienionych, miasteczka „sąsiednie i okoliczne” zwykły pielgrzymować corocznie w trzy dni roku liturgicznego, tj. „na Tróję Św., na św. Jana Chrzciciela i na św. Rocha”⁴³.

Trzeba jeszcze wspomnieć o wpisanych w miejską architekturę rytach dorocznych świąt kościelnych. W kontekście obrzędów pamiątki śmierci i zmarłych-wstania Chrystusa, Bazyli Rudomicz wspomina swoje uczestnictwo w procesji ku czci Męki Pańskiej⁴⁴ oraz o pobożnym nawiedzaniu, jak sam to ujmuje „w zgodzie z tradycją”, symbolicznych Grobów Chrystusa licznie wystawionych w zamojskich i okolicznych kościołach⁴⁵.

³⁹ Zob. *Pamiętnik Zbigniewa Ossolińskiego*, rkps B. Oss. 657/I, 65.

⁴⁰ Zob. M.I. Frankowic, *Wizerunk świetny doskonałości [...] w wielkiej służbie Boskiej błogosławionej Kunegundzie [...]*, Kraków 1718, 424.

⁴¹ Wspomina o tym B. Osiecki, dz. cyt., 23.

⁴² Zob. M. Oborski, *Relacyja abo krótkie opisanie cudów [...] bł. Stanisława Kostki [...]*, Kraków 1630, 65.

⁴³ Zob. liczne informacje zawarte w: B. Sokołowski, *Historyja świętobliwego życia bł. Bogumiła [...]*, Kalisz 1806.

⁴⁴ Zob. B. Rudomicz, dz.cyt., cz. 1, 37.

⁴⁵ Tamże, 256.

W przestrzeń otwartą, w doświadczenie publicznie wyznawanej wiary wpisywane są także, i to od czasów europejskiego średniowiecza, obchody najważniejszego święta eucharystycznego, mianowicie Bożego Ciała. Fakt licznego uczestnictwa w procesjach kościelnych notują liczni staropolscy literaci, z Bonawenturą Gelarowskim, Janem Wolskim i Stanisławem Bielińskim na czele. Najlepszym jednak źródłem szczegółowej wiedzy staje się interesujący także i pod względem literackim, wierszowany traktat z 1614 r. autorstwa Walentego Bartoszewskiego. W epickim metrum 13-zgłoskowca, wzbogaconego poprzez częste użycie silnie oddziałujących na wyobraźnię tzw. epitetów złożonych, autor opisuje religijną scenografię procesji rozgrywającej się na ulicach ówczesnego Wilna. Oto wybrane fragmenty XV-wiecznego zapisu:

Zwyczaj starochwalebny z nabożeństwa wznawiany
 Ołtarze swe przeważne na rynkach wystawiaj
 Niech przy nich baszty strojne będą wywiedzione
 Wieże świetnopożorne k' niebu wystrychnione.

I drogę osypujcie pachnącym kwiateczkiem.
 Niech kamienice ślicznym obiciem upstrzają,
 Obrazy konterfekcie z okien wywieszają.
 Niechaj z cekhauzu grzmotne działa wyrzuchują
 Organki, hakownice na blask wystawują
 Niech się w lampart i w welens stroją cechy strojne
 Niech się pouszykują hufce błyszczozbrojne⁴⁶.

Cytowany tekst Bartoszewskiego, oprócz znaczącej dozy historycznych informacji, plastycznego odtworzenia szczegółu kościelnych obrządków, dowodzi niezmienności i trwałości wiekowego chrześcijańskiego rytuału.

5. CZĘŚĆ CZWARTA: MIEJSKIE NABOŻNE FUNDACJE I BRACHTWA

Oprócz indywidualnych legatów przekazywanych z pobudek religijnych zarówno za życia dostojnych donatorów, jak i na mocy sporządzonych przez nich testamentów, istniały w XVII- i XVIII-wiecznych miastach polskich różne ważne przedsięwzięcia stanowe. Większość z owych dzieł dobroczynności powstawała z inicjatywy najzamożniejszych i najbardziej znaczących przedstawicieli grodowych hierarchii. Ich adres miał wyraźne społeczne ukierunkowanie, skupiając się na potrzebach konkretnych grup, np. najuboższych, upośledzonych, cierpiących na różne przypadłości, albo po prostu pokrzywdzonych w uwarunkowaniach losowych bądź społecznych.

Jezuicki kaznodzieja, Stanisław Bieliński, chwali zatem poznańskich mieszczan, pisząc: „Muszę chwalić poznańskiego miasta świątobliwą na kaleków, chorych fundacją, którą konserwują oddaną sobie od oo. Jezuitów na pamiątkę plag Chrystusowych przy pręgiarzu 6666 summę ulokowawszy na medyków, na lekarstwa dla chorych”⁴⁷.

⁴⁶ Zob. W. Bartoszewski, *Pobudka na obchodzenie nabożne [...] Bożego Ciała [...]*, Wilno 1614, nlb.

⁴⁷ Zob. S. Bieliński, *Niedziele kaznodziejskie to jest kazania na niedziele całego roku [...]*, Częstochowa 1712, 588.

Podobnie Piotr Hiacynt Pruszczy, opisując barokowy Kraków, przypomina o fundowanym przez miejskich „radzców” szpitalu dla chorych studentów przy kościele św. Rocha. Ten sam autor przypisuje grodzkim włodarzom pobożną fundację na rzecz codziennego śpiewania litanii za zmarłych scholarów w tym samym miejscu, przy którym znajdował się wspomniany studencki lazaret.

Poza wymiarem miejskiej filantropii, równie znaczący był zwyczaj zapisywania się w szeregi najbardziej znanych kościelnych stowarzyszeń przeznaczonych dla ówczesnego laikatu, to jest bractw (konfraternii) i arcybractw (arcykonfraternii). O licznych uczestnictwie reprezentantów brackich społeczności w pielgrzymce dziękczynnej do popularnej już wówczas Kalwarii Zebrzydowskich wspomina Franciszek Dzielowski w sposób następujący: „Nie wspominam i ludnych barzo konkursów jeszcze w roku 1609, których liczba ośm tysięcy przechodziła jednym razem, z któremi bractwa różne i komapanije nabożne z pasterzami i plebanami swemi, z chorągwiami już nie tylko z Krakowa, ale i ze Lwowa, z Lublina, z Sambora, z Warszawy, z Zakroczymia, ale i z Wieliczki, z Bochnie, co rok panowie urzędnicy i z górnikami tak słodkiego nie omieszkiwali nabożeństwa”⁴⁸.

Liczba i powtarzalność piśmienniczych zapisków wskazuje, że szczególną popularnością cieszyły się bractwa różańcowe. Opisy gromadnych procesji z Zamościa do Sokala i z Sokala do Zamościa braci i sióstr rodziny różańcowej notuje czynny uczestnik wspomnianej społeczności – Bazyl Rudomicz⁴⁹. On także, ceniony profesor i medyk, podaje informację o zorganizowanym przez współbraci rozarian teatralnym przedstawieniu z okazji świąt Bożego Narodzenia⁵⁰.

Reprezentanci nabożności różańcowej wzięli także udział, zdaniem Pawła Ruszla, w uroczystościach pasyjnych, a dokładniej w publicznych dyscyplinach odbywanych „processionaliter w kapach” w lubelskim sanktuarium Świętego Krzyża⁵¹. Podobna wspólnota, co poświadczył z kolei wspomniany uprzednio Piotr Hiacynt Pruszczy, organizowała doroczne, tj. „pierwszej niedziele października”, uroczyste „z wielkim zgromadzeniem ludzi obojej płci i stanu” procesje wokół krakowskiego Rynku⁵².

Równie znaczącą popularnością cieszyły się tzw. bractwa literackie. Jedno z bardziej znaczących pod względem liczby i znaczenia istniało zdaniem anonimowego autora krótkiego żywota św. Jana Nepomucena przy krakowskim kościele św. Wojciecha⁵³.

Poza tym i dawna stolica polskiego państwa i inne pomniejsze ośrodki miejskie były miejscem powstawania i działalności takich organizacji, jak wspomniane w pamiętnikarskiej nocie osobistego akcesu Zbigniewa Ossolińskiego: Bractwo Miłosierdzia. Organizowano również konfraternie pod wezwaniami postaci świętych, m.in. pod patronatem uprzednio przywoływanego czeskiego biskupa i męczennika Jana Nepomucena. Zdarzały się również wspólnoty o stosunkowo

⁴⁸ Zob. F. Dzielowski, *Kalwaryja abo Nowe Jeruzalem na polach Zebrzydowskich* [...], Kraków 1669, 119.

⁴⁹ B. Rudomicz, dz.cyt., cz. 2, 179; 311.

⁵⁰ Tamże, cz. 1, 65.

⁵¹ P. *Skarb nigdy nie przebrany Kościoła świętego katolickiego Krzyż Pański* [...], Lublin 1655.

⁵² P.H. Pruszczy, dz.cyt., 30.

⁵³ Zob. Anonim, *Patron i obrońca całości ludzkiej sławy doświadczony Jan Nepomucen* [...], b. m. 1761, nlb.

wąskim adresie społecznym, czego doskonałym przykładem zrzeszające ubogich oraz miejskich żebraków bractwo funkcjonujące pod imieniem Ubóstwa Pana Jezusowego.

6. SŁOWO KOŃCOWE

Opisany pokrótce rytuał, obyczaj religijny polskiego mieszczaństwa schyłku XVII i XVIII w. jest częścią wspólnego depozytorium rodzimych tradycji kulturowych i narodowych. Jednocześnie w formach różnorodnych praktyk modlitewnych, liturgicznych i paraliturgicznych ówczesnego miasta objawia się swoiste naśladownictwo sarmackiego ideału powstałego w dojrzałej fazie doby staropolskiej⁵⁴. Religia, życie religijne stawalo się też bodaj czy nie najsukuteeczniejszą, drogą dowartościowania różnorodnych inicjatyw społecznych o charakterze wyznaniowym oraz praktyczno-organizacyjnym, materialnym. Był to też świetny sposób emancypacji najwybitniejszych jednostek pochodzenia mieszczańskiego w ściśle stanowym, zhierarchizowanym społeczeństwie. Liczne przekazy ówczesnego piśmiennictwa informują również o ważnych dla staropolskiej społeczności wydarzeniach o charakterze kościelnym, pokazując ich wyraźny i wyjątkowy walor, jednoczący w wymiarze wyznawanego i kultuwowanego systemu wartości. Miasta były zatem ważną przestrzenią narodowej i kulturowej identyfikacji, przyciągały bowiem nie tylko stałych mieszkańców grodzkich przestrzeni, ale i licznych reprezentantów tej części społeczeństwa, która żyła w swoistej polaryzacji spowodowanej fizycznym oddaleniem ważniejszych szlacheckich majątków. Wydarzenia natury kościelnej, religijnej gromadziły albo wprost, albo okazjonalnie właścicieli owych sarmackich dworów i dworków na co dzień przecież oddalonych od centrów kulturowych, prawnodecyzyjnych ówczesnego państwa polskiego.

BIBLIOGRAFIA

1. Teksty źródłowe

1.1. Rękopisy

AJG (Archiwum Jasnej Góry) 577

AJG 2114, 29

Pamiętnik Zbigniewa Ossolińskiego, rkps B. Oss. (Biblioteka Ossolineum) 657/I

⁵⁴ J. Pelc, *Dylematy staropolskiego sarmatyzmu*, w: *Sarmackie theatrum. Wartości i słowa*, pod red. R. Ociecek, przy współudziale B. Mazurkowej, Katowice 2001, 16 i K. Maliszewski, *Obraz świata i Rzeczypospolitej w polskich gazetach rękopiśmiennych z okresu późnego baroku. Studium z dziejów kształtowania się i rozpowszechniania sarmackich stereotypów wiedzy i informacji o „theatrum mundi”*, Toruń 1990, 168–170.

1.2. Starodruki

- Bartoszewski W., *Pobudka na obchodzenie nabożne [...] Bożego Ciała [...]*, Wilno 1614
- Beatyfikacja wielkiego sługi Bożego Wincentego à Paulo [...], Kraków 1731.
- Bielicki S., *Niedziele kaznodziejskie to jest kazania na niedziele całego roku [...]*, Częstochowa 1712.
- Bielicki S., *Święta kaznodziejskie to iest [!] kazania doroczne [...]*, Kalisz 1717.
- Bienięda J., *Prezent duchowny [...] Szczepana świętego obrazek z apostołskich dziejów wyjęty [...]*, Poznań 1665.
- Czerniewski A., *Strzały Jonathy słowa Boskie [...] ku oczom i sercom ludzkim obrócone [...]*, Wilno 1728.
- Dzielowski F., *Kalwaryja abo Nowe Jeruzalem na polach Zebrzydowskich [...]*, Kraków 1669.
- Frankowic M. I., *Wizerunk świętny doskonałości [...] w wielkiej słudze Boskiej błogosławionej Kune-gundzie [...]*, Kraków 1718.
- Gelarowski B., *Kazania na niedziele całego roku i święta Chrystusowe [...]*, Poznań 1737.
- Koczorowski K., *Słońce Akwinatyżne Tomasz święty doktor anielski [...] w pięciu kazaniach*, Kalisz 1738.
- Nabożeństwo do Najświętszej Maryi Panny w obrazie swoim [...] lwowskim Łaskawej [...]*, Lwów 1776.
- Nieszporkowicz A., *Odrobiny z stołu królewskiego Królowy nieba i ziemi Najświętszej Bogurodzicy Panny Maryi [...]*, Częstochowa 1757.
- Oborski M., *Relacyja abo krótkie opisanie cudów [...] bł. Stanisława Kostki [...]*, Kraków 1630.
- Olkowski S., *Opisanie cudów Maryi Jarosławskiej [...]*, b. m. 1678.
- Osiecki B., *Prymicyje pracy kaznodziejskiej [...]*, Częstochowa 1738.
- Paprocki Ł., *Łaski cudowne przy kościele sierpskim Wniebowzięcia [...]*, b. m. 1652.
- Patron i obrońca całości ludzkiej sławy doświadczony Jan Nepomucen [...]*, b. m. 1761.
- Pruszc P. H., *Morze łaski Bożej, które Pan Bóg w Koronie Polskiej po różnych miejscach przy obrazach Chrystusa Pana i Matki Jego Przenaświetszej wylewa [...]*, Kraków 1662.
- Przyłuski B. S., *Na solennej introdukcycy obrazu Przenalaskawszej Miłosierdzia Panny Maryjej, [...] mowa*, Wilno 1653.
- Ruszel P., *Skarb nigdy nie przebrany Kościoła świętego katolickiego Krzyż Pański [...]*, Lublin 1655.
- Sokołowski B., *Historja świętobliwego życia bł. Bogumiła [...]*, Kalisz 1806.
- Starowolski Sz., *Robak sumnienia złego człowieka niebogobojnego [...]*, b. m. i r.
- Starowolski Sz., *Świątnica Pańska zamykająca w sobie kazania na uroczystości świąt całego roku [...]*, Kraków 1645.
- Susza J., *Phoenix tertiatu redivivus abo obraz starożytny chełmski [...]*, Zamość 1684.
- Wolscius [Wolski] F., *Piasek sławny i cudowny [...] abo kazanie o obrazie cudownym Panny Przenachwalebniejszej na miejscu Piaskiem nazwanym [...]*, Kraków 1661.
- Zagajowski A., *Skarb wielki województwa sieradzkiego na roli Gidzielskiej [...] to jest obrazu Gidzelskiego [...] cuda wielkie i łaski*, Kraków 1724.
- Złotnicki M., *Skarb nieprzebrany, klejnot nieoszacowany Bogurodzica Panna Maryja Matka Miłosierdzia we wsi Piękoszowie [...]*, Częstochowa 1722.

1.3. Pozostałe

- Krasicki I., *Pisma wybrane*, oprac. Z. Goliński, M. Klimowicz, R. Wołoszyński, red. T. Mikulski, t. 1, Warszawa 1954.
- Rudomicz B., *Efemeros, czyli Diariusz prywatny pisany w Zamościu w latach 1656–1672*, cz. 2, Lublin 2002.

2. Literatura pomocnicza

- Baranowski A.J., *Koronacje wizerunków maryjnych w czasach baroku. Zjawisko kulturowe i artystyczne*, Warszawa: Instytut Sztuki PAN 2003.

- Kościół i domy Paulinów w Polsce na początku XXI wieku*. Częstochowa – Jasna Góra: Paulinianum 2009.
- Literatura i kultura polska po „Potopie”*, red. nauk. B. Otwinowska i J. Pelc, przy współudziale B. Fałęckiej, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich-Wydawnictwo 1992.
- Maliszewski K., *Obraz świata i Rzeczypospolitej w polskich gazetach rękopiśmiennych z okresu późnego baroku. Studium z dziejów kształtowania się i rozpowszechniania sarmackich stereotypów wiedzy i informacji o „theatrum mundi”*, Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 1990.
- Pach J. i in., *Jasna Góra*. Częstochowa, Częstochowa: Paulinianum 1998.
- Pelc J., *Dylematy staropolskiego sarmatyzmu*, w: *Sarmackie theatrum. Wartości i słowa*, red. R. Ocieczek, B. Mazurkowska, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego 2001.
- Popiołek B., „Woli mojej ostatniej testament ten...”. Testamenty staropolskie jako źródło do historii mentalności XVII i XVIII wieku, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie 2009.
- Sroka A., *Sanktuarium Matki Boskiej Wielickiej*, Jarosław: „Frater Mundi” Franciszkański Zakon Świeckich 1989.
- Stachurska M. (nazaretanka), *Teatralizacja w działalności duszpasterskiej Jasnej Góry*, [po 1983], mps AJG III – 560.
- Tazbir J., *Polska przedmurzem Europy*, Warszawa: Wydawnictwo Książkowe „Twój Styl” 2004.

THE RELIGIOUSNESS OF RESIDENTS OF POLISH TOWNS IN THE LIGHT OF SELECTED RELIGIOUS LITERATURE OF THE 17TH AND 18TH CENTURY

Summary

The text presents the most common rites of the above mentioned period. The article is divided into four essential parts, namely: 1) a town in the face of threats, 2) Marian piety in a town, 3) Religious festivals in a town, 4) Pious foundations and confraternities in the town.

Excerpts from texts of varied composition, subjects and literary value are an illustration of particular problems.

The literary images the author refers to show church events which were important for the Old Polish society. They are indirect evidence that the Old Polish religious ritual with its whole diversity of common piety forms had a clear positive aspect, uniting the whole society in terms of a practiced and cultivated system of values.

Key words: the middle class, Old Polish Literature, Marian images, patron saints

INNOCENTY MAREK RUSECKI OFM
Łódź

OJCIEC STEFAN ANTONI PODWORSKI – GWARDIAN I DUSZPASTERZ GÓRNOŚLĄZAKÓW W ALWERNI KOŁO KRAKOWA

Słowa kluczowe: Stefan Antoni Podworski, bernardyn (1854–1913), Bernardyni polscy przełomu XIX i XX w., Alwernia, Cudowny Obraz Pana Jezusa Miłosiernego, Górnoślązacy

1. Wstęp. 2. Gwardian. 3. Duszpasterz Górnoślązaków i szerzenie kultu pana Jezusa Miłosiernego. 4. Zakończenie

1. WSTĘP

Niniejszy artykuł jest drugim, poświęconym o. Stefanowi Podworskiemu, jednemu z najwybitniejszych zakonników bernardyńskich przełomu XIX i XX w.¹.

Autor w poniższym artykule skoncentrował się na działalności administracyjnej i duszpasterskiej o. Stefana Podworskiego w klasztorze Ojców Bernardynów w Alwerni.

W pierwszej części artykułu o. Podworskiego przedstawiono jako gwardiana, który oprócz pracy duszpasterskiej z wielkim powodzeniem podjął się spraw związanych z wielkim remontami w alwernijskim klasztorze i kościele zarówno wewnątrz, jak i na zewnątrz nich.

W drugiej części artykułu o. Stefana ukazano jako wielkiego propagatora kultu Pana Jezusa Miłosiernego w Cudownym Obrazie oraz jako gorliwego duszpasterza pielgrzymów z Górnego Śląska.

¹ I.M. Rusecki, *Ojciec Stefan Antoni Podworski – duszpasterz (1854–1913)*, Łódzkie Studia Teologiczne 23 (2014) 4, 103–119.

2. GWARDIAN²

Zespół kościelno-klasztorny w Alwerni powstał w 1616 r.³ z fundacji Krzysztofa Korycińskiego⁴. Zespół w 1637 r. wszedł w skład zakonnej Prowincji Mało-

² W Zakonie Braci Mniejszych św. Franciszka od samego początku termin ten oznaczał zakonnika, który stał na czele wspólnoty klasztornej. Decydował on o wszelkich pracach w kościele i klasztorze, jak również miał staranie o podległych mu braciach. Potwierdzeniem tego jest reguła, czyli sposób życia braci. Wyraźnie mowa o tym znajduje się w Testamencie św. Franciszka. Czytamy tam m.in.: „I bardzo pragnę być posłusznym ministrowi generalnemu tego braterstwa i temu gwardianowi, którego on zechce mi wyznaczyć. I tak chcę być ujęty w jego rękach, żebym bez jego woli i wbrew posłuszeństwu nie mógł się poruszać ani cokolwiek czynić, gdyż on jest moim panem”, *Reguła Braci Mniejszych i Testament świętego Franciszka*, w: *Reguła i Konstytucje Generalne Zakonu Braci Mniejszych*, Wrocław 2005, 29.

³ Początkami swymi Alwernia sięga 1616 r. (położona jest 36 km na zachód od Krakowa). Wówczas doszło do realizacji pomysłu wybudowania w dobrach należących do Krzysztofa Korycińskiego, kasztelana wojnickiego i starosty gniewkowskiego, imitacji włoskiej Alwerni, którą wcześniej odwiedził fundator. Pomysł był podtrzymywany przez dwóch wybitnych bernardynów tamtego czasu z Krakowa, a mianowicie Krzysztofa Scipio Campo i Piotra z Poznania. W 1616 r. Koryciński podarował bernardynom górę Podskalną, gdzie na jej południowo-zachodnim zboczu zbudował tymczasowy drewniany klasztor wraz z małym kościółkiem pw. Stygmatów św. Franciszka, nazwany pospolicie Alwernią. Wspomnieć trzeba, iż formalny dokument darowizny Korycińskiego na rzecz bernardynów został wystawiony dopiero w 1627 r. Budowę murowanego kościoła i klasztoru (styl barokowy) prowadzono w latach 1625–1656. Budowę prawie przez cały czas kierował o. Piotr z Poznania, który mieszkał w Alwerni od 1617 aż do swojej śmierci w 1655 r. Funduszy na cele budowy dostarczał początkowo fundator, a po jego śmierci syn, Jan Stefan Koryciński, biskupi krakowscy: M. Szyszkowski, P. Gębicki, A. Trzebicki, jak również Tenczyńscy z pobliskiego Tenczyna i inni dobrodzieje. Wydaje się, że fundusze te nie były zbyt duże, skoro jednonawowy kościół otrzymał skromny wygląd architektoniczny oraz proste wewnątrz wyposażenie. Ołtarze stawiano przez wiele lat. Było ich 6. W ołtarzu głównym umieszczono duży krucyfiks. Obecnie w kościele są tylko 2 boczne ołtarze (pozostałe rozebrano w czasie restauracji kościoła w latach 1949–1957). Kościół został konsekrowany 16 maja 1667 r. przez sufragana krakowskiego Mikołaja Oborskiego. Klasztor alwernijski zawsze uchodził za ubogi, a utrzymywał się dzięki uprzejmym niewielkiego skrawka ziemi u podnóża góry oraz z ofiarności dobrodziejów. W klasztorze mieszkało zawsze kilku zakonników. Klasztor wykorzystywano na miejsce kuracyjne dla chorych zakonników, a od 1913 r. jako dom wakacyjny dla kleryków. W 1941 r. Niemcy, po wysiedleniu zakonników, urządzili w Alwerni Feldgericht i więzienie. Bernardyni w Alwerni, podobnie jak w innych zakonnych kościołach, sprawowali Msze św., słuchali spowiedzi, głosili kazania, odprawiali nabożeństwa, a także prowadzili III Zakon św. Franciszka, bractwo Niepokalanego Poczęcia NMP i św. Anny oraz propagowali kult Cudownego Obrazu Pana Jezusa „Ecce Homo”. Obecnie bernardyni w Alwerni prowadzą duszpasterstwo parafialne, jak również rozwijają kult Cudownego Obrazu Cierpiącego Pana Jezusa. H.E. Wyczawski, *Alwernia*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, pod red. H.E. Wyczawskiego, Kalwaria Zebrzydowska 1985, 17–18; E.Z. Bilska, *Alwernia*, w: *Miejsca święte Rzeczypospolitej. Leksykon*, red. A. Jackowski, Kraków 1998, 23; W. Murawiec, *Alwernia*, w: *Schematyzm Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny OO. Bernardynów*, red. W. Murawiec, K. Zuchowski, W. Czarniak, Kraków 1997, 46.

⁴ „Krzysztof Koryciński, herbu Topór, był kasztelanem wójcickim i starostą gniewkowskim, dziedzicem Poręby Żegoty, Ruszczy, Skidzenia, Grabia i Wilamowic. Chwały przydawało mu słynne pochodzenie – był potomkiem wsławnego rodu rycerskiego, Toporczyków-Starzów. Wśród szlachty wyróżniał się bystrością umysłu, męstwem i wiernością królowi (stanął przy Zygmuncie III, gdy Mikołaj Zebrzydowski zwołał słynny rokosz). Kronikarz klasztoru w Alwerni zdecydowanie wskazywał na głęboką pobożność Krzysztofa Korycińskiego, przejawiającą się m.in. w skłonności do życia ascetycz-

polskiej⁵ i należał do niej do 1852 r., tj. do czasu włączenia Alwerni do Prowincji Galicyjskiej⁶.

Po trzecim rozbiore Polski w 1795 r. klasztor w Alwerni dostał się do zaboru austriackiego, a tym samym został objęty panującym wszechwładnie w Galicji józefinizmem⁷. System ten poprzez liczne dekrety regulujące „po nowemu” działalność klasztorów osłabił je, a zwłaszcza wpłynął na osłabienie dyscypliny i życia wewnętrznego zakonników⁸.

Z chwilą utworzenia Księstwa Warszawskiego⁹ w 1807 r., po zwycięstwach ks. Józefa Poniatowskiego nad Austrią w 1809 r. i zagarnięciu dalszych ziem zaboru

nego. Jako zaufany króla był wyprawiany w liczne poselstwa do Hiszpanii i Włoch. Podczas jednego z takich wyjazdów odwiedził wzgórze La Verna (łac. Alvernia). Miejsce to wybrał św. Franciszek z Asyżu na swoją pustelnię. Tam nabierał duchowych sił do głoszenia Dobrej Nowiny w całej Italii. Na tej górze w 1224 r. Bóg naznaczył go świętymi stygmatami, znakami swojej Męki. Powracając do ojczyzny z legacji hiszpańskiej, odbytej w 1616 r., Koryciński ciężko zachorował. Zaprosił do siebie dwóch cenionych bernardynów z klasztoru na krakowskim Stradomiu: o. Piotra Bielińskiego, zwanego Poznańczykiem, i o. Krzysztofa Scipio Campo. Polecając się ich modlitwie, zaproponował założenie franciszkańskiego konwentu w obrębie swoich włości. Fundacja klasztorów i kościołów należała do zwyczajów szlachty. Pragnąc podążyć za przykładem innych dygnitarzy, a przede wszystkim dziękując za łaskę uzdrowienia i szczęśliwe poselstwa, postanowił wprowadzić w życie dzieło fundacji klasztoru na leżącym nieopodal Poręby Żegoty wzgórzu Podskale. Przyciągnęło ono uwagę samego Korycińskiego, jak i Wielebnych Ojców podobieństwem do włoskiej Alwerni, miejsca niezwyklej wagi dla zakonu bernardynów. Zakonnicy wraz z fundatorem zapragnęli odtworzyć na polskiej ziemi pustelnię Biedaczyny z Asyżu i uczynić z niej miejsce kultu”. Tekst został zaczerpnięty z oficjalnej strony internetowej klasztoru i kościoła Bernardynów w Alwerni. – <http://bernardyni-alwernia.pl/sanktuarium/>

⁵ K. Kantak, *Bernardyni polscy*, t. 2: 1572–1795, Lwów 1933, 103. Intensywny rozwój bernardynów w pierwszej połowie XVII w. doprowadził do ich podziału. Doszło do niego za sprawą Antoniego Strozzi, komisarza i wizytatora zakonu w Polsce. Dokonało się to podczas kapituły w Warszawie 20 lutego 1628 r. W wyniku tego podziału z jednej dotychczasowej prowincji bernardyńskiej powstały cztery, a mianowicie: Małopolska, Wielkopolska, Ruska i Litewska. Podział ten nie okazał się trwały, został bowiem unieważniony przez bernardynów na kapitule w Lublinie 22 lipca 1630 r., w wyniku którego połączono Prowincję Ruską, Małopolską i Litewską w jedną Prowincję. Jednakże i ten podział wkrótce uległ zmianie, liczne fundacje konwentów na wschodnich terenach Polski sprawiły, iż wrócono do rozdziału tej Prowincji. Dokonano tego na kapitule zakonnej we Lwowie w 1637 r., w wyniku której wyodrębniła się Prowincja Ruska. Ogólnie rzecz ujmując, powstały trzy Prowincje: Wielkopolska, Polska, nazywana również Małopolską lub Małopolsko-Litewską, oraz Ruska. Ostatni podział dokonał się w 1731 r., kiedy z klasztorów litewskich, należących do Prowincji Małopolskiej, erygowano nową Prowincję Litewską. I. Rusecki, *Kazania wygłoszone z okazji jubileuszu 500 lat obecności Ojców Bernardynów w Polsce 1453–1953*, Łódź 2014, 45–46.

⁶ N. Golichowski, *Przed nową epoką*, Kraków 1899, 185; H.E. Wyczawski, *Alwernia*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce...*, dz.cyt., 1985, 17.

⁷ Józefinizm system rządów Kościołem zapoczątkowany w Austrii przez Marię Teresę (1740–1780). System ten rozwinął syn Marii Teresy Józef II (1780–1790). Józefinizm jako system rządowy dążył do podporządkowania interesom państwa, dobru powszechnemu, wszystkiego, nawet Kościoła, w którym chciał widzieć organ państwowy. *Podręczna Encyklopedia Kościelna*, red. Z. Chelmiński, t. 19–20, Warszawa 1910, 123–124; J. Umiński, *Historia Kościoła*, t. 2, Opole 1960, 253–257; I. Rusecki, *Bernardyni rzeszowscy. Dzieje kościoła i klasztoru OO. Bernardynów w Rzeszowie (1629–1965)*, Łódź 2008, 196nn.

⁸ J. Umiński, *Historia...*, dz.cyt., t. 2, 311; I. Rusecki, *Kazania...*, dz.cyt., 64, 67nn.

⁹ Odnośnie do powstania Księstwa Warszawskiego zob. – T. Kizwatter, *Epoka napoleońska*, w: *Historia Polski*, t. 1, red. B. Kaczorowski, Warszawa 2007, 447nn.

austriackiego, do Księstwa dostał się klasztor w Alwerni¹⁰. Zmiana przynależności nie wpłynęła na poprawę upadającego coraz bardziej życia zakonnego¹¹. Najtrudniejsze lata dla Alwerni nastały po 1815 r., kiedy weszła ona w skład Rzeczypospolitej Krakowskiej¹², co trwało do jej upadku w 1846 r.¹³

Nowy etap w historii klasztoru alwernijskiego nastąpił w związku z reformą Prowincji Galicyjskiej¹⁴, reformą zapoczątkowaną przez o. Norberta

¹⁰ I. Rusecki, *Kazania...*, dz.cyt., 67 nn; I. Rusecki, *Krótką historia kościoła i klasztoru OO. Bernardynów w Alwerni*, 4 (mps w posiadaniu autora).

¹¹ I. Rusecki, *Krótką historia...*, dz.cyt., 7. P.F. Neumann na temat kryzysu życia zakonnego napisał: „Kryzys życia zakonnego w wielu tradycyjnie katolickich krajach Europy, widoczny coraz wyraźniej od ostatnich dziesięcioleci XVIII w., okazał się zjawiskiem głębokim i długotrwałym. Wśród jego przyczyn wymienienia się przede wszystkim ideologią oświecenia i bazujący na niej absolutyzm państwowy, od strony zaś samego Kościoła należałoby dodać osłabienie jego autorytetu oraz kryzys religijności, zwłaszcza w wyższych warstwach społeczeństwa. Na sytuację zakonów na ziemiach polskich rzutuje dodatkowo aspekt polityczny, tzn. kolejne rozbiory i ostatecznie utrata niepodległości, choć należy pamiętać, że pierwsze kasaty klasztorów dokonane zostały jeszcze w wolnej Rzeczypospolitej. Polityka państw zabórczych w stosunku do zakonów w różnych okresach czasu przebiegała odmiennie. Ujmując ją przez pryzmat likwidacji klasztorów, najprędzej przystąpiła do tego rodzaju działań Austria, znosząc część domów zakonnych na ziemiach pierwszego rozbioru. Prusy akcją kasacyjną zakończyły w latach trzydziestych XIX w.; wprawdzie nastąpił potem kilkunastoletni epizod wolności zakładania domów zakonnych po ogłoszeniu konstytucji pruskiej w 1850 r., ale kres ich istnieniu przyniósł Kulturkampf. W Królestwie Kongresowym pierwszej kasaty dokonano w 1819 r. Rosja przystąpiła do kasat na ziemiach zabranych stosunkowo późno, bo dopiero po powstaniu listopadowym; czyniła to jednak konsekwentnie przez kilkadziesiąt następnych lat. Natomiast w Królestwie Polskim dokonała likwidacji zakonów po upadku powstania styczniowego, gromadząc pozostałych zakonników w pewnej liczbie klasztorów z góry skazanych na wymarcie”. P.F. Neumann, *Reforma klasztoru Karmelitów Bosych w Czernej na tle odnowy życia zakonnego w niektórych zakonach mendykanckich w Galicji w drugiej połowie XIX w.*, w: *Cztery wieki Karmelitów Bosych w Polsce (1605–2005)*, pod red. A. Ruszały, Kraków 2005, 1. Więcej na ten temat zob. P.P. Gach, *Kasaty zakonów w Europie pod koniec XVIII w.*, w: *Z badań nad dziejami zakonów i stosunków wyznaniowych na ziemiach polskich*, red. E. Wiśniowski, Lublin 1984, 139–168; tenże, *Zakony franciszkańskie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1773–1914*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 3: *Franciszkanie w Polsce XIX w.*, Niepokalanów 1996, 11–24.

¹² Na temat Rzeczypospolitej Krakowskiej zob. M. Zgurniak, *Polska w czasach walk o niepodległość (1815–1864)*, t. 7, Kraków 2001, 64.

¹³ I. Rusecki, *Krótką historia...*, dz.cyt., 7–8.

¹⁴ W 1882 r. prowincjałem bernardynów został wybrany o. Norbert Golichowski. P. F. Neumann w swoim opracowaniu na jego temat napisał: „Jako zapalony zwolennik reformy wkrótce przystąpił do jej zaprowadzania w podległych mu klasztorach. W październiku 1883 sam zobowiązał się publicznie do pełnego zachowania reguł życia wspólnego, składając równocześnie zgromadzone przez siebie pieniądze do kasy prowincji. Podejmowanie tego zobowiązania szło jednak bardzo powoli. Uważa się, że przyczyną tego był sposób postępowania samego prowincjała, który opracowanym i ogłoszonym regulaminem, jaki miał odtąd obowiązywać w klasztorach o życiu doskonale wspólnym, odstraszył zakonników od składania deklaracji o przystąpieniu do nurtu odnowy. Regulamin był nadzwyczaj rygorystyczny i obejmował bardzo szczegółowe normy dotyczące nie tylko porządku dziennego, ale także umeblovania celi, odzieży, posiłków, a nawet sposobu odbywania rekreacji. Nic więc dziwnego, że jego krytyki dokonali nawet zwolennicy reformy, uważając, że jest on całkowicie obcy duchowi św. Franciszka”. P.F. Neumann *Reforma klasztoru Karmelitów Bosych w Czernej na tle odnowy życia zakonnego w niektórych zakonach mendykanckich w Galicji w drugiej połowie XIX w.*, w: *Cztery wieki Karmelitów Bosych...*, dz.cyt., 7.

Golichowskiego¹⁵. Warto jednak zaznaczyć, iż o. Golichowski był bardzo radykalny przy zaprowadzaniu reformy w klasztorach. Dzieło to znacznie owocniej prowadzili jego następcy na urzędzie prowincjała – o. Łukasz Dankiewicz¹⁶ i o. Apolinary Garguliński¹⁷. Wspomnieć też warto w tym miejscu, iż przez cały czas istnienia Rzeczypospolitej Krakowskiej władza prowincjałów z Królestwa Kongresowego nad klasztorami w Prowincji Galicyjskiej była znikoma, prawie jej nie było. Po 1846 r. prowincjałowie galicyjscy, widząc potrzeby konwentu, zasilali go nowymi pracownikami zakonnikami¹⁸.

Na kongregacji zarządu prowincji, który odbył się 1 października 1892 r. we Lwowie, przełożonym klasztoru został wybrany o. Stefan Podworski. Do pomocy przeznaczono następujących zakonników: definitora Elzearego Widzisa, wika-rego Alfonsa Jankiewicza, bernardyna Stanisława Warchoła oraz tercjarza Pawła Marcińskiego¹⁹.

¹⁵ Norbert Golichowski urodził się 9 grudnia 1948 r. we Lwowie jako syn Marcina i Marii Jaruszewskiej. Edukację w zakresie szkoły elementarnej i gimnazjum ukończył we Lwowie. W 1869 r. wstąpił do bernardynów i po odbyciu nowicjatu w Leżajsku podjął naukę w zakresie teologii na studium zakonnym we Lwowie. Oras przez 1 rok w Seminarium Duchownym w Tarnowie, Święcenia kapłańskie przyjął w 1873 r. Po święceniach do 1887 r. pracował przy klasztorze we Lwowie. W latach 1882–1885 pełnił urząd prowincjała. Po złożeniu egzaminu konkursowego został wykładowcą teologii pastoralnej w międzyzakonnym studium teologicznym, które mieściło się we lwowskim klasztorze. Od 1887–1894 pracował przy sanktuariach zakonu w Ziemi Świętej. Jednym z największych zwolenników reformy życia zakonnego w Polsce w drugiej połowie XIX stulecia. Jego praca nad wprowadzeniem reformy przypadła na trudny okres w dziejach nie tylko zakonu, lecz również, a może przede wszystkim Polski. W latach 1902–1912 wykładał teologię moralną i pastoralną we lwowskim Studium Zakonnym. Ostatnie lata swojego życia spędził w Leżajsku. Był znanym bernardyńskim pisarzem. Zmarł 21 maja 1921 r. w Leżajsku, gdzie został pochowany na klasztornej cmentarzu. H.E. Wyczawski, *Golichowski Norbert Adam*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, red. H.E. Wyczawski, Warszawa 1981, 146147; I. Rusecki, *Z historii Bernardynów w Polsce. Norbert Golichowski OFM – zwolennik reformy życia zakonnego Braci Mniejszych w Polsce w II połowie XIX w.*, Kraków 2000, 2nn. (mps w posiadaniu autora).

¹⁶ Łukasz Dankiewicz został wybrany dwukrotnie na urząd prowincjała. Najpierw na kapitule we Lwowie w 1885 r., a następnie w Sokału w 1888 r. Był zaangażowany nad wprowadzaniem w życie zapoczątkowanej przez o. Golichowskiego reformy życia zakonnego. W pracy tej odniósł lepsze wyniki od swego poprzednika. Czynił to w łagodniejszej i bardziej taktownej formie – H.E. Wyczawski, *Bernardyni polscy...*, dz.cyt., 271–272.

¹⁷ Apolinary Garguliński urodził się 4 maja 1860 r. w Zbarażu jako syn Jana i Teresy Szuber. Edukację w zakresie szkoły powszechnej odbył w rodzinnym mieście. Po ukończeniu 6 klasy gimnazjalnej w Tarnopolu wstąpił 12 września 1877 r. do bernardynów w Leżajsku, gdzie odbył roczny nowicjat. Profesję wieczystą złożył 12 września 1881 r. Dalszą naukę w zakresie szkoły średniej kontynuował w Rzeszowie. Filozofię i teologię studiował w międzyzakonnym studium we Lwowie. Święcenia kapłańskie przyjął 12 listopada 1882 r. Po złożeniu egzaminu konkursowego został wykładowcą Pisma Świętego, metodyki, katechetyki, teologii dogmatycznej i pastoralnej, w międzyzakonnym studium we Lwowie. W latach 1891–1895 pełnił urząd prowincjała. Zmarł we Lwowie 26 kwietnia 1895 r. K. Grudziński, *Garguliński Apolinary Jan*, w: *Słownik...*, dz.cyt., 139–140.

¹⁸ H.E. Wyczawski, *Alwernia. Dzieje klasztoru OO. Bernardynów*, Kraków 1957, 116–117.

¹⁹ Schematismus Patrum et Fratrum ... Bernardinorum ... pro Anno 1893, 34; APBK (Archiwum Prowincji Bernardynów w Krakowie) rkps XXIII-1: „Acta seu monumenta diversa ex duobus vetustissimis protocollis conventus istius Samboriensis ad Beatissimam Virginem Mariam in coelum Assumptam ordinis Minorum. P.N. Francisci Regularis Observantiae ad tutiorem securioremque con-

Ojciec Podworski zdawał sobie sprawę z potrzeb konwentu, dlatego od samego początku zabrał się do organizowania prac remontowych przy kościele, konwencie i budynkach gospodarczych. Główne remonty budynków przeprowadzono w Alwerni jeszcze za czasów o. Anioła Hlavy w latach 1742–1775. Przez następnych prawie 120 lat budynków nie restaurowano, z wyjątkiem drobnych prac przeprowadzonych za gwardianatu Kletzela w latach 1787–1799²⁰. Także Lurenty Kubas, bezpośredni poprzednik Podworskiego, zajął się w latach 1889–1892 remontem klasztoru. Odnowiono wtedy fundamenty, zbudowano ganek, nowe schody do furty klasztornej oraz restaurowano na piętrze północne i wschodnie skrzydło klasztoru²¹.

Podworski, chcąc zrealizować swoje plany remontowo-budowlane, musiał najpierw zdobyć dla klasztoru dobrodziejów, którzy by finansowali zamierzone przedsięwzięcie. Znalazł ich głównie na Górnym Śląsku. W śląskich gazetach katolickich takich jak: „Katolik” „Przedświt” oraz w krakowskim „Czasie” umieszczał artykuły z ogłoszeniami o potrzebach w Alwerni, a także zapraszał wiernych do nawiedzenia tego miejsca, a zwłaszcza zapraszał na odpusty.

Pozyskiwanie środków w ten sposób okazało się bardzo trafnym przedsięwzięciem. Już w niedługim czasie zwiększyła się liczba pielgrzymów z Górnego Śląska, którzy odwiedzali systematycznie sanktuarium Pana Jezusa Miłosiernego w Alwerni. Ofiary na remonty przysyłali także pielgrzymi z Księstwa Poznańskiego, Prus Wschodnich, robotnicy z Westfalii, a także z Królestwa Polskiego i pruskiego Górnego Śląska. Przysyłano również ofiary z Galicji, lecz były one skromne, ze względu na fakt, iż tamtejszy kapitał przeważnie był w rękach Żydów²².

Pierwszorzędną sprawą dla Podworskiego było spłacenie wszelkich długów, które obciążały klasztor, a pozostały po poprzedniku²³. Dopiero wówczas zabrał się do organizowania pracy. Najpierw przystąpił do malowania kościoła wewnątrz. Polichromię w latach 1899–1894 wykonał Karol Stolper z Nysy. Na chórze nad organami namalował postacie Matki Bożej z Lourdes, św. Cecylię i św. Filomenę. W 1896 r. organista Adamus nadał organy, a w trzy lata później Żebrowski, organmistrz ze Lwowa, zamontował przy organach miech i dodał trzy głosy²⁴.

Wraz z pracami przy malowaniu kościoła rozpoczęto prace przy restauracji ołtarza głównego i sześciu bocznych: św. Franciszka, św. Anny, Matki Bożej, św. Antoniego, św. Józefa i św. Jana Nepomucena. Wspomnieć trzeba, iż wszystkie

servationem rerum memorabilium – anno Christi 1780 collecta et In unum volumen istud compilata”, 1471–1941, 578; APBK rkps RGP-a-16: Akta różne Prowincji Galicyjskiej i Polskiej Zakonu Bernardynów, 1785–1945, 574–575.

²⁰ H.E. Wyczawski, *Alwernia...*, dz.cyt., 33.

²¹ S. Podworski, *Krótką historia kościoła i klasztoru Braci Mniejszych (OO. Bernardynów) z opiesem cudownego obrazu Pana Jezusa Miłosiernego na górze Alwerni w Galicji*, Bytom 1899, 6.

²² H.E. Wyczawski, *Alwernia...*, dz.cyt., 51.

²³ APBK rkps RGP-f-1: Akta ogólne, dotyczące klasztoru zakonu Bernardynów. Akta dotyczące klasztoru w Alwerni, 1850–1947, 653–654.

²⁴ APBK rkps II-3: Continuatio archivii conventus Alvernensis ad Santa Stigmata Sancti Francisco... huius conventus superiorem in comodiorem usum meliori ordine ac dispositione digestom Anno 1757 die 25 Junii, 1616–1959, 133.

wymagały gruntownego remontu. Przez prawie 120 lat nic przy nich nie robiono. Z głównego ołtarza gwardian do kruchty²⁵ przeniósł krzyż, znajdujący się w ołtarzu od 1661 r. Na jego miejsce wstawił obraz św. Franciszka.

Ołtarz główny został odmalowany i położony. Środki na ten cel uzyskał Podworski ze sprzedaży obrazków Cudownego Pana Jezusa Miłosiernego²⁶.

Ołtarze św. Józefa i św. Jana Nepomucena wstawiono zupełnie nowe, aby harmonizowały stylowo z pozostałymi²⁷.

W kaplicy Cudownego Obrazu Pana Jezusa Miłosiernego, wybudowanej w latach 1703–1708²⁸, polichromię wykonał w 1894 r. niejaki Stolper, a Klemens i Maria Bullowie z Szopienic ufundowali witraż św. Józefa²⁹. W późniejszym czasie do kaplicy wstawiono piękną wiszącą lampę³⁰.

Wspomnieć też trzeba zamontowanie w kościele dużego żyrandola na 18 świec³¹.

Do tak odnowionego kościoła Podworski kupił nowe paramenty liturgiczne, a stare odnowił w Krakowie. W 1895 r. kupił 2 ornaty białe i 2 czerwone, białą kapę, welon na monstrancję, 3 alby i 10 obrusów. Z fundacji Józefa Pośpiecha z Pszczyny kupił w Przemyślu 6 lichtarzy z brązu, wielki dywan przed główny ołtarz oraz fioletową kapę. W następnym, tj. w 1896 r., kupił 4 białe ornaty, a w latach następnych: 2 ornaty fioletowe, 2 ornaty czarne i dwie kapy – czarną i czerwoną. Zakupiono także dwie chorągwie – czerwoną i niebieską oraz 2 małe sztandary i 2 feretrony: jeden dla kobiet z Sercem Pana Jezusa, a dla dziewcząt z figurką Matki Bożej Niepokalanie Poczętej³².

Przed kościołem znajdował się przykościelny dziedziniec, zwany cmentarzem lub rajskim placem, który o. Anioł Hlavsa w latach 1750–1758 otoczył murem, a na środku wybudował kaplicę do odprawiania nabożeństw w czasie odpustów. Podworski tę kaplicę odrestaurował. Zakupił też nowe stacje drogi krzyżowej, malowane na blasze. Zostały one ufundowane przez Górnoślązaków. Stacje w 1894 r. zostały umieszczone na zewnętrznym murze kościoła i wewnętrznym murze otaczającym plac³³. Przy tej okazji podjęto prace nad odnowieniem ogrodzenia placu oraz zrobiono drugą bramę, a na cokółkach między bramami postawiono kamienne figury czterech Ewangelistów, które zostały tu przeniesione z kaplic Bożego Ciała stojących w lesie³⁴.

Za czasów Podworskiego w 1894 r. w kaplicach zamieniono rzeźby Ewangelistów na ich obrazy, które odrestaurowano. Wspomnieć warto, iż kaplice

²⁵ Tamże, 121.

²⁶ H.E. Wyczawski, *Alwernia...*, dz.cyt., 38. Krzyż wrócił na swoje miejsce dopiero po II wojnie światowej, gdy gwardianem był o. Leoncjusz Cyronik.

²⁷ Tamże, s. 41; APBK rkps II-3: *Continuatio archivii*, 72.

²⁸ H.E. Wyczawski, *Alwernia...*, dz.cyt., 17.

²⁹ Tamże, 114; <http://www.it-jura.pl/pl/klasztor.php?go=alwernia>

³⁰ APBK rkps RGP-k-59: Teki o. Cz. Bogdalskiego, t. 42. Materiały biograficzne do historii Bernardynów, 179.

³¹ Tamże, 179.

³² APBK rkps II-3: *Continuatio archivii*, 121, 216.

³³ H.E. Wyczawski, *Alwernia...*, dz.cyt., 45. APBK rkps II-3: *Continuatio archivii*, 72.

³⁴ APBK rkps II-3: *Continuatio archivii*, 72.

św. Łukasza i św. Mateusza zostały za przełożenia Podworskiego wybudowane od fundamentów. Pieniądze na ich budowę ofiarowali Ślązacy z okolic Katowic³⁵.

Na wieży kościelnej umieszczono w 1895 r. dzwon średniej wielkości odlany w fabryce ludwisarskiej w Białej. Stara wieża wymagała gruntownej przebudowy lub przynajmniej remontu³⁶. W związku z tym o. Podworski wysłał do prowincjała projekt budowy nowej wieży, wykonany przez inż. Franciszka Urbańczyka³⁷.

Ówczesny prowincjał Apolinary Garguliński za radą definitora Łukasza Dankiewicza wyraził zgodę na tę budowę³⁸.

Po zebraniu odpowiednich funduszy Podworski przystąpił do realizacji zadania. W pierwszym etapie prac w kwietniu 1897 r. przystąpiono do rozbiórki starej wieży i na tym miejscu 18 maja tegoż roku poświęcono uroczyste plac pod budowę nowej wieży. W pierwszym roku wybudowano dolną część wieży pod gzyms kościoła, a w 1899 r. wykończono w całości. Miała ona 54 m wysokości. Kopułę wieży w 1900 r. pokryto blachą miedzianą. We wrześniu tegoż roku otynkowano dolną część, a fugi wypełniono cementem³⁹.

Gwardian klasztoru zadbał też o wykonanie trzech dzwonów, które zostały odlane w 1895 r. w fabryce Hilzera w Wiener Neustadt, a następnie zawieszone w nowej wieży. Poświęcenia nowej wieży wraz z dzwonami dokonał biskup krakowski Jan Puzyna⁴⁰.

³⁵ H.E. Wyczawski, *Alwernia...*, dz.cyt., 46; APBK rkps II-3: Continuatio archivii, 32.

³⁶ H.E. Wyczawski, *Alwernia...*, dz.cyt., 187–188.

³⁷ APBK rkps RGP-f-1: Akta ogólne, 533. Projekt wieży był następujący: wys. 53,5 m. Murowana z kamienia i cegieł, boczne ozdoby z ciosu, na wieży zegar. Ma być pokryta blachą miedzianą. Początek budowy przewidziany na 1897 r. W pierwszym roku, pierwszy etap budowy – podciągnąć pod dach kościelny i pokryć papą, aby zabezpieczyć przed deszczem i śniegiem. Druga część ma być budowana w roku następnym. Przewidziany koszt budowy 8–10 tys. zł. Wybudowano ją o 0,5 m wyższą, niż przewidywał projekt. W 1898 r. trwała roczna przerwa w budowie, z powodu braku ludzi do pracy, gdyż budowano linię kolejową Trzebinia – Skawce. Koszt budowy przekroczył 40 tys. zł. Tamże, 533.

³⁸ Tamże, 529. Byli też i przeciwnicy budowy wieży, np. o. H. Śmiałowski, gwardian z Rzeszowa. Bał się dużych wydatków, uważał, że klasztor w Alwerni sobie nie poradzi, a gdyby Podworskiemu coś się stało, to klasztor pójdzie w ruinę. Pisał nawet w tym celu wniosek do prowincjała, tamże, 529.

³⁹ 32APBK rkps II-3: Continuatio archivii, 179.

⁴⁰ Jan Puzyna urodził się 13 września 1842 r. w Gwoźdźcu w województwie ruskim jako syn kniazia Romana i Hortensji z Dwornickich. Do dziesiątego roku życia wychowywał się w rodzinnym domu, a następnie wyjechał do Lwowa i Stanisławowa, gdzie pobierał nauki. Świadectwo dojrzałości uzyskał w 1864 r. Kontynuował naukę na Uniwersytecie Jana Kazimierza, gdzie studiował prawo. Studia kontynuował przez pewien czas na Uniwersytecie w Pradze, skąd jednak powrócił do Lwowa, gdzie 24 czerwca 1870 r. uzyskał doktorat z prawa. Po ukończeniu studiów we Lwowie podjął pracę urzędniczą. W wieku 34 lat w 1876 r. porzucił świecki tryb życia i wyjechał ze Lwowa i wstąpił do seminarium duchownego w Przemyślu. W 1878 r. przyjął w Przemyślu święcenia kapłańskie z rąk miejscowego ordynariusza Macieja Hirschlera. W 1880 r. został kanonikiem przemyskiej kapituły katedralnej i wikarektosem seminarium duchownego. 26 lutego 1886 r. został wyniesiony przez papieża Leona XIII do godności biskupa sufragana metropolity Seweryna Morawskiego. Po śmierci kardynała krakowskiego Albina Dunajewskiego został jego następcą. Uroczysty ingres do katedry na Wawelu odbył się 17 lutego 1895 r. 15 kwietnia 1901 r. papież Leon XIII kreował go kardynałem. Zmarł 8 września 1911 r. w Krakowie w wieku 69 lat. K.R. Prokop, *Polsce kardynałowie*, Kraków 2001, 209–211; 213–214.

W czasie budowy wieży poszerzono plac przy kościele wydzielony z klasztor-
nego ogrodu. Na środku tego placu stała kaplica wybudowana jeszcze przez o. Hla-
vsę, pod którą gwardian Janikowski w 1895 r. urządził grobowiec: Podworski zaś
w 1901 r. postarał się o jej odrestaurowanie, a gwardian Euzebiusz Stateczny⁴¹ prze-
niósł ją później ze względów praktycznych na wschodnią część placu⁴².

Ojciec Podworski przy remontach alwernijskich nie zapomniał o klasztorze,
który również potrzebował gruntownych prac. Rok przerwy w budowie wieży wy-
korzystał gwardian właśnie na remont klasztoru. Cele zakonne były małe i ciasne,
dlatego polecił wyburzyć ścianki działowe, z dwóch cel utworzono jedną wygod-
niejszą i jaśniejszą. W każdym pokoju sprawiono nowy sufit, podłogę, drzwi i po-
większono okna. Następnie pokoje pomalowano i zaopatrzone w nowy niezbędny
sprzęt. W trzech korytarzach od strony południowej, zachodniej i północnej po-
łożono nowe podłogi i wstawiono okna. Nad korytarzami zmieniono dach, wsta-
wiono nowe wiązania i pokryto go dachówką. W refektarzu i w celach postawiono
10 pieców kaflowych⁴³.

Do opisanych powyżej remontów dodać trzeba remonty, które były podjęte
w budynkach gospodarczych. W klasztorze była tzw. wozownia, którą w 1896 r.
podniesiono o 1 metr. Zadbaano o pokrycie jej nowym dachem, a obok niej wybu-

⁴¹ Euzebiusz Franciszek Stateczny urodził się 1 października 1864 r. w Witosławiach k. Koźła
jako syn Józefa i Pauliny Kirchniawa. Przez 3 lata pobierał naukę w niemieckiej Szkole Ludowej
w Grzędzinie. W domu uczył się pisać i czytać po polsku. W 1874 r. dalszą naukę podjął w Racibo-
rzu, gdzie po ukończeniu czterech klas w szkole ludowej uczył się przez 2 lata w Szkole Realnej,
a następnie przeszedł do gimnazjum, z którego przed maturą został wydalony. W 1882 r. wstąpił do
franciszkanów reformatów w Krakowie, skąd niebawem wystąpił. Po niedługim czasie ponownie
wstąpił do reformatów i po odbyciu nowicjatu w Wieliczce podjął studia teologiczne w Zakładzie
Teologicznym Jezuitów w Krakowie. Stateczny, był trudnym człowiekiem i niezdyscyplinowany.
Za liczne przewinienia został usunięty z klasztoru. Wówczas udał się do Wenecji. Tam przyjęto go
do klasztoru Braci Mniejszych Obserwantów (Bernardynów) i dopuszczono do studium teologii.
Święcenia kapłańskie przyjął w 1889 r. Po święceniach kapłańskich pracował jako wykładowca fi-
lozofii w Mantui (1892), a po pewnym czasie (1893) wrócił do Wenecji, gdzie w studium zakonnym
podjął wykłady z dogmatyki. W 1895 r. został profesorem dogmatyki w Kolegium św. Antoniego
w Rzymie. W 1898 r. został wcielony (na swoją prośbę) do bernardynów w Polsce. Po przyjeździe do
Lwowa podjął wykłady z dogmatyki w studium zakonnym. W 1899 r. przeniesiono go do Krakowa.
W 1901 r. zarząd prowincji mianował go gwardianem w Alwerni. Po kilku miesiącach samowolnie
opuścił Alwernię i wyjechał do Rzymu, gdzie skierowano go do pracy w Kolegium św. Bonawentury
pod Florencją. Po trzech miesiącach wrócił do Rzymu, gdzie podjął wykłady w Antonianum (od dru-
giego semestru 1901/1902). Tam również po niedługim czasie (początek 1903) zrezygnował z pracy
i wyjechał na wypoczynek na Węgry. W 1904 r. osiadł w klasztorze w Osiecznej. Będąc niespokoj-
nego ducha, niebawem wyjechał do Berlina, gdzie pod nazwiskiem Korczewskiego wchodził w kon-
takty z socjalistami. W latach 1906–1911 jeździł po Europie. W 1912 r. kuria arcybiskupia w Pozna-
niu mianowała go kapelanem Zakładu Poprawczego Sióstr Pasterek na Winiarach. Na stanowisku
tym wytrwał do początku 1914 r. W okresie I wojny światowej mieszkał w klasztorze w Goruszkach,
a następnie w Osiecznej i we Włocławku. Pod koniec 1919 r. prowincjał bernardynów polecił mu
osiąść na stałe w klasztorze w Kole. Pomimo ciągłych podróży dużo pisał, zostawił po sobie bogaty
dorobek. Zmarł nagle w Leżajsku 6 marca 1921 r., gdzie się zatrzymał w drodze na Śląsk. H.E. Wy-
czawski, *Stateczny Euzebiusz Franciszek*, w: *Słownik...*, dz.cyt., 457–459.

⁴² APBK rkps II-3: Continuatio archivii, 179, 72.

⁴³ Tamże, 190; rkps RGP-k-59: Teki, 180.

dowano drugą dla pojazdów gości. W tym też roku wymieniono ścianę wozowni od strony lasu, gdyż stara uległa zawaleniu⁴⁴.

Stajnię dla krów i koni oraz chlew w 1893 r. pokryto nowym dachem słomianym. W trzy lata później położono nową podłogę w stajni, a dwa lata później pokryto ją nową dachówką z Niepołomic⁴⁵.

Zadbano także o ogród, który był przy klasztorze prawie od samego początku jego istnienia. Ogród był zawsze pełen drzew owocowych. Gwardian osobiście z tercjarzem Pawłem Marcińskim przeglądał stan tych drzew. Suche i dzikie gałęzie, miejscami całe drzewa usunęli, a na ich miejsce posadzili młode owocowe drzewka. Na terenie całego ogrodu i sadu posiali trawę. Wałący się mur od strony lasu w 1895 r. załatali deskami, a słupki i filary murowane pokryli gontem. W 1897 r. deski usunięto i w to miejsce zbudowano mur kamienny, przedłużając jednocześnie ogród od strony drogi publicznej. Wyburzono starą altanę stojącą w środku ogrodu, a na jej miejsce wybudowano nową z kamienia i pokryto ją gontem. Z kolei w kwadracie klasztornym, w którym nie było odpływu wody, często stała woda, która niszczyła mury, przesiąkając nawet do piwnicy. Podworski, aby temu zapobiec, postarał się o wykopanie kanałów ściekowych wyprowadzających wodę do lasu⁴⁶. Ponadto studnia klasztorna wykopana na podwórzu przez prawie 50 lat przed Podworskim nie była oczyszczana i z tego powodu woda nie była zbyt smaczna. Podworski w 1894 r. postarał się o to, aby oczyścili ją górnicy z Grójca. Od tego czasu jakość wody uległa wyraźnej poprawie, woda była bardzo dobra⁴⁷.

Odnośnie do utrzymania zakonników w Alwerni trzeba wspomnieć, że klasztor miał też swoje uposażenie. Posiadał: ziemi ornej – 11 mórg i 213 m², łąki – 5 mórg, i 553 m², ogrodu – 2 morgi i 118 m², lasu – 43 morgi i 597 m². Ponadto czerpał dochód z kamienicy księżnej Jabłonowskiej w Krakowie i z obligacji klasztoru, czyli papierów wartościowych⁴⁸. Wielkie znaczenie ekonomiczne dla klasztoru stanowiły również środki pieniężne, które napływały od wiernych i pielgrzymów z różnych stron.

Wielkie znaczenie dla klasztoru miała organizowana kwesta⁴⁹. Jednakże w samej Alwerni klasztor jej nie organizował ze względu na ubogich mieszkańców. To oko-

⁴⁴ APBK rkps II-3: Continuatio archivii, 90.

⁴⁵ Tamże, 160, 203.

⁴⁶ Tamże, 110, 126.

⁴⁷ Tamże, 160.

⁴⁸ APBK rkps II-14: Akta różne klasztoru Bernardynów w Alwerni, 1819–1922, 180.

⁴⁹ Kwesta w Zakonie Braci Mniejszych św. Franciszka była obecna od samego początku i była czymś bardzo istotnym. Święty Franciszek w swojej regule, zatwierdzonej przez Stolicę Apostolską, nakazywał braciom, aby przede wszystkim pracowali na swoje utrzymanie. Mówi o tym rozdział V (*Sposób pracy*). Czytamy w nim: „Ci bracia, którym Pan dał łaskę, że mogą pracować, niech pracują wiernie i pobożnie, tak że3by uniknąwszy lenistwa, nieprzyjaciela duszy, nie gasili ducha świętej modlitwy i pobożności, któremu powinny służyć wszystkie sprawy doczesne”. [...] Jeżeli bracia nie będą mogli utrzymać się z pracy, św. Franciszek pozwala zbierać jałmużnę o czym traktuje rozdział VI („bracia nie powinni niczego nabywać na własność, zbieranie jałmużny i bracia chorzy”). Czytamy w nim: „Bracia niech niczego nie nabywają na własność: ani domu, ani ziemi, ani żadnej innej rzeczy. I jako pielgrzymi i obcy na tym świecie, służąc Panu w ubóstwie i pokorze, niech ufnie proszą o jałmużnę, i nie powinni wstydzić się tego, bo Pan dla nas stał się ubogim na tym świecie”, *Regula Braci Mniejszych i Testament świętego Franciszka*, w: *Regula...*, dz.cyt., 13–15

liczni bogatsi rolnicy często i hojnie dawali jałmużnę. Był taki czas, że dawali do klasztoru pierwociny zwierząt domowych, co poświadcza fakt, iż za przełożęństwa Podworskiego rolnicy dawali rocznie około 10 cieląt. Po 1918 r. zwyczaj ten prawie całkowicie zanikł, aczkolwiek kwesta istniała nadal i była rozciągnięta na cały rok. W Adwencie brat zakonny roznosił po okolicy opłatki, za co ludzie dawali zboże. Po nowym roku chodził w góry po owies. W Wielkim Poście zbierał jałmużnę w postaci jajek. W czerwcu udawał się znowu w góry po owce i barany. Za Wisłą dostawał gęsi i kurcząt. W czasie żniw zbierał snopki. W jesieni po uroczystości św. Franciszka kwestował za ziemniakami i warzywami na zimę⁵⁰.

Podsumowując powyższe rozważania, można stwierdzić, iż Alwernia dzięki ogromnemu zaangażowaniu o. Stefana Podworskiego ożyła i uzyskała dawny blask⁵¹.

3. DUSZPASTERZ GÓRNOŚLĄZAKÓW I SZERZENIE KULTU PANA JEZUSA MIŁOSIERNEGO

Obraz Pana Jezusa Miłosiernego w Alwerni namalowany został na płótnie naklejonym na dębową deskę o wymiarach: 65 cm wysokości i szerokości 50 cm. Głowa Chrystusa opleciona jest srebrną cierniową koroną wraz z aureolą ze złocistymi promieniami, wśród których umieszczono drogie kamienie. Jego twarz przeszyta jest bólem i cierpieniem. Ręce Zbawiciela są skrępowane powrozem na wysokości piersi. W prawej dłoni trzyma srebrną połączoną trzcinę. Na *piersiach Pana Jezusa znajduje się tarcza herbowa z łańcuszkami i kamykami*. Wszystko ukazane jest w kolorze złotym. Na sukience błyszczy 9 gwiazdek i tyleż gwiazdek srebrnych między cierniami około głowy cierpiącego Chrystusa. Ramę zdobi 8 relikwii, które umieszczono w otworach ramy i zamknięto je specjalnym szkłem⁵².

Historia obrazu obciążona jest wielkoma legendami, które nie mają potwierdzenia w źródłach. Swoimi początkami sięga prawdopodobnie XV stulecia. Według kroniki alwernijskiej Cudowny Obraz miał być przez pewien czas na dworze sułtana w Konstantynopolu, co jest mało prawdopodobne, a tylko wskazuje na wschodnie pochodzenie. Miał być przechowywany w skarbcu sułtana w Konstantynopolu, ale w jaki sposób się tam znalazł kronikarz nie usiłuje dociekać. Przedstawia natomiast szczegółowo bogate jego dzieje, bez podawania jakichkolwiek źródeł. Obraz sułtan miał przekazać w darze posłom cesarza rzymsko-niemieckiego Ferdynanda III (1637–1657). Po śmierci cesarza w 1657 r. obraz przeszedł na własność jego nadwornego kapelana, który z kolei zapisał go w testamencie węgierskiemu magnatowi Zygmuntowi Hallo. Magnat ten miał żonę Polkę z rodu Ossolińskich, a z tą rodziną przyjaźnił się ks. Jan Franciszek Michlajski z Babic koło Krakowa, który otrzymał

⁵⁰ APBK rkps II-3: Continuatio archivii, 221.

⁵¹ Potwierdzeniem tego jest również zachowana korespondencja klasztorna, o wiele liczniejsza niż wcześniej, którą klasztor utrzymywał z urzędem prowincjałskim, z różnymi urzędami, sąsiednimi parafiami, z innymi klasztorami oraz dobrodziejami, APBK rkps II-23: Dziennik korespondencji klasztoru Bernardynów w Alwerni, 1868–1910, 130–213.

⁵² S. Podworski, *Krótką historia...*, dz.cyt., 16.

obraz w testamencie po jego śmierci. I w ten sposób przez Ossolińskich i ks. Michłajskiego obraz trafił do klasztoru w Alwerni, gdyż ks. Michłajski dał go do odrestaurowania, a następnie w dowód wdzięczności podarował zakonnikom w Alwerni⁵³.

Obraz ten w 1686 r. poświęcił w Krakowie biskup Mikołaj Oborski⁵⁴. Uroczyste wprowadzenie Cudownego Obrazu Pana Jezusa Miłosiernego do kościoła w Alwerni odbyło się 2 sierpnia 1686 r. Procesja wyruszyła z kościoła parafialnego w Babicach i w drodze do Alwerni powiększała się o grupy pielgrzymów udających się do klasztoru na odpust Porcjunkuli. W kościele obraz umieszczono w ołtarzu głównym, przy którym uroczystą sumę odprawił ks. Pekosław Kazimierz Lanckoroński, kanonik krakowski i proboszcz oświęcimski, a kazanie wygłosił ks. Nemezius, proboszcz z Chrzanowa⁵⁵.

Wkrótce po wprowadzeniu obrazu, ludzie poczęli odbierać liczne łaski i dobrodziejstwa. Z różnych okolic poczęły napływać do Cudownego Obrazu Pana Jezusa Miłosiernego liczne pielgrzymki, najczęściej ze Śląska. W miarę rozwoju kultu przełożony klasztoru o. Bazyli Kuciarz wybudował dla obrazu osobną kaplicę i przeniósł go tam w 1703 lub 1704 r.⁵⁶.

Przed obrazem ludzie otrzymywali liczne łaski, które dopiero o. Podworski zaczął spisywać. Ludzie w dowód za otrzymane łaski składali wiele wotów, które zdobiły ściany kaplicy. Za przełożeństwa o. Stefana obraz został gruntownie, odnowiony i spopularyzowany wśród pielgrzymów, głównie ze Śląska⁵⁷.

Ojciec Podworski był wielkim krzewicielem kultu Pana Jezusa Miłosiernego. W tym celu wydrukowano kilkanaście tysięcy obrazów Pana Jezusa Miłosiernego różnych rozmiarów, które sprzedawano w klasztorze. Kupujący obraz stawali się dobrodziejami klasztoru. W ich intencji była odprawiana w każdą niedzielę Msza św.⁵⁸.

W kościele alwernijskim można było uzyskać odpust zupełny aż 8 razy w roku:

- 1) w każdą pierwszą niedzielę miesiąca,
- 2) 26 grudnia, w święto św. Szczepana,
- 3) w niedzielę po Bożym Ciele (tzw. Niedzielę Strzelaną),
- 4) 13 czerwca, w uroczystość św. Antoniego Padewskiego,

⁵³ S. Podworski, *Krótką historia...*, dz.cyt., 10. Ojciec ks. Michłajskiego w podróży z Węgier do Krakowa zachorował w drodze koło Alwerni i chorego przywieziono do pobliskiego klasztoru w Alwerni. Zakonnicy otoczyli opieką i troską chorego, lecz choroba okazała się śmiertelna. Zakonnicy pochowali go w grobowcu klasztornym. Ksiądz Machłajski powiadomiony o chorobie ojca, nie zdążył nawet na pogrzeb. Za trud i opiekę nad chorym ks. Machłajski ofiarował zakonnikom wspomniany obraz. APBK rkps RGP-k-10: *Alwernia. Dzieje klasztoru*, 52–54.

⁵⁴ Mikołaj Oborski urodził się w 1611 r. Wykształcenie zdobywał w Krakowie i w Rzymie, gdzie uzyskał tytuł doktora obojga praw. Święcenia kapłańskie przyjął w 1636 r. 16 marca 1658 r. został biskupem pomocniczym krakowskim. Jako biskup wizytował większość dekanatów i parafii. Miał swój udział w podnoszeniu moralnego poziomu duchowieństwa. Zmarł w Krakowie 16 kwietnia 1689 r., został pochowany w katedrze wawelskiej. T. Graff, *Oborski Mikołaj*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 14, red. Stanisław Wilk, Lublin 2010, 207.

⁵⁵ H.E. Wyczawski, *Alwernia...*, dz.cyt., 42.

⁵⁶ S. Podworski, *Krótką historia...*, dz.cyt., 10.

⁵⁷ APBK rkps RGP-k-10: „Alwernia. Dzieje klasztoru Bernardynów w Alwerni”, 1616–1916, 59–70.

⁵⁸ APBK rkps II-31: Spis osób kupujących obrazy Pana Jezusa „Ecce Homo” w klasztorze Bernardynów w Alwerni, 1893–1894, 1–129.

- 5) 2 sierpnia, w uroczystość Matki Bożej Anielskiej, czyli Porcjunkuli, (była to równocześnie rocznica wprowadzenia Cudownego Obrazu Pana Jezusa Miłosiernego do kościoła),
- 6) 17 września, w uroczystość Pięciu Ran św. Franciszka,
- 7) 4 października, w uroczystość śmierci św. Franciszka,
- 8) 8 grudnia, w uroczystość Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny.

Ojciec Podworski jeździł jako kaznodzieja na Górny Śląsk, pisał odezwy do ludu śląskiego w czasopiśmie „Katolik” w Bytomiu. W latach 1894–1900 pisał wiele sprawozdań z odpustów alwernijskich i zamieszczał je w gazetach wychodzących na Śląsku. Dzięki tym artykułom i odezgom o ofiary na restaurację kościoła i klasztoru, Polacy z Górnego Śląska zaczęli przyjeżdżać coraz liczniej do Alwerni. Najwięcej bywało ich na odpuscie w niedzielę po Bożym Ciele i na Porcjunkule 2 sierpnia. Ich liczba często dochodziła od 1000 do 2000, a ofiary, jakie składali, równały się według oceny o. Podworskiego ofiarom klasztoru kalwaryjskiego zbieranym w uroczystość Wniebowzięcia wśród 50 000 pielgrzymów. Również w ciągu roku Ślązacy przybywali do Alwerni. Niemalże w każdą sobotę i niedzielę grupka 100 Ślązaków była obecna w klasztorze. Ojciec Podworski otaczał ich szczególną opieką, urządzał dla nich rekolekcje. Ponadto zapewniał im odpowiednie miejsce na noclegi i starał się o wyżywienie. Pracy jego przyświecała nie tylko myśl religijna, ale i względy patriotyczne. We wszystkich swoich kazaniach podkreślał mocno ich związek z resztą Polski. Nawoływał do pielęgnowania języka polskiego i narodowych tradycji. Często pod wpływem jego kazań Ślązacy udawali się do Krakowa i Kalwarii Zebrzydowskiej⁵⁹.

W celu większego rozślawienia Alwerni postarał się o wydrukowanie w Bytomiu krótkiego informatora o historii kościoła i klasztoru Bernardynów w Alwerni. Informator ten wydrukowano w języku polskim i niemieckim⁶⁰.

Ze względu na pogarszający się coraz bardziej stan zdrowia o. Stefan Podworski w czasie swojego pobytu w Alwerni zwracał się wielokrotnie do zarządu prowincji z prośbą o zwolnienie go z gwardiaństwa. Jego rezygnacja została przyjęta przez prowincjała o. Łukasza Dankiewicza w październiku 1900 r. Zarząd prowincji mianował o. Podworskiego administratorem klasztoru, gwardianem został sędziwy o. Eleazary Widzisz⁶¹.

4. ZAKOŃCZENIE

Podsumowując niniejsze rozważania nad działalnością administracyjną i duszpasterską o. Stefana Podworskiego, należy przyznać, iż miał wrodzony talent organizacyjny i duszpasterski, jak również dar zjednywania sobie ludzi. Był oddanym,

⁵⁹ H.E. Wyczawski, *Alwernia...*, dz.cyt., 120; APBK rkps RGP-k-10: „Alwernia, 181; APBK rkps RGP-k-59: Teki, 178–179.

⁶⁰ S. Podworski, *Krótką historia...*, dz.cyt., 16;

⁶¹ APBK rkps RGP-f-1: Akta ogólne, 209–210.

pracowitym i gorliwym zakonnikiem, który nie szczędził swoich sił w podejmowanych pracach dla dobra swojej prowincji zakonnej. Odznaczał się gorliwością, cierpliwością, samozaparciem i wytrwałością oraz silnym charakterem, co było zapewne pomocne w przezwyciężaniu różnych problemów i trudności⁶².

Wydaje się, że może być dla współczesnych zakonników przykładem człowieka, który bez reszty oddał się służbie Bogu, Ojczyźnie i drugiemu człowiekowi⁶³.

BIBLIOGRAFIA

- Bilska E.Z., *Alwernia*, w: *Miejsca święte Rzeczypospolitej. Leksykon*, red. A. Jackowski, Kraków: Wydawnictwo Znak 1998, 23–24.
- Gach P.P., *Kasaty zakonów w Europie pod koniec XVIII wieku*, w: *Z badań nad dziejami zakonów i stosunków wyznaniowych na ziemiach polskich*, red. E. Wiśniowski, Lublin: Wydawnictwo TN KUL 1984, 139–168.
- Gach P.P., *Zakony franciszkańskie na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1773–1914*, w: *Zakony franciszkańskie w Polsce*, red. J. Kłoczowski, t. 3. *Franciszkanie w Polsce XIX wieku*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów 1996, 11–24.
- Golichowski N., *Przed nową epoką*, Kraków 1899.
- T. Graff, *Oborski Mikołaj*, w: *Encyklopedia Katolicka*, t. 14, red. S. Wilk, Lublin: Wydawnictwo TN KUL 2010, 207.
- Grudziński K., *Garguliński Apolinary Jan*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, Warszawa: Archiwum Prowincji OO. Bernardynów 1981, 139–140.
- Kantak K., *Bernardyni polscy*, t. 2: 1572–1795, Lwów 1933.
- Kizwater T., *Epoka napoleońska*, w: *Historia Polski*, t. 1, red. B. Kaczorowski, Warszawa: PWN 2007.
- Murawiec W., *Alwernia*, w: *Schematyzm Prowincji Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny OO. Bernardynów*, red. W. Murawiec, K. Żuchowski, W. Czarniak, Kraków: Wydawnictwo ITKM 1997, 45–46.
- Neumann P.F., *Reforma klasztoru Karmelitów Bosych w Czernej na tle odnowy życia zakonnego w niektórych zakonach mendykanckich w Galicji w drugiej połowie XIX wieku*, w: *Cztery wieki Karmelitów Bosych w Polsce (1605–2005)*, red. A. Ruszała, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych 2005, 1–13.
- Podworski S., *Krótką historia kościoła i klasztoru Braci Mniejszych (OO. Bernardynów) z opisem cudownego obrazu Pana Jezusa Miłosiernego na górze Alwerni w Galicji*, Bytom 1899.
- Prokop K.R., *Polscy kardynałowie*, Kraków: Wydawnictwo WAM 2005.
- Reguła Braci Mniejszych i Testament świętego Franciszka*, w: *Reguła i Konstytucje Generalne Zakonu Braci Mniejszych*, Wrocław: Wydawnictwo św. Antoniego, 2005, 6–30.
- Rusecki I., *Bernardyni rzeszowscy. Dzieje kościoła i klasztoru OO. Bernardynów w Rzeszowie (1629–1965)*, Łódź: Wydawnictwo Piktora 2008.
- Rusecki I., *Kazania wygłoszone z okazji jubileuszu 500 lat obecności Ojców Bernardynów w Polsce 1453–1953*, Łódź: Wydawnictwo Piktora 2014.

⁶² I. Rusecki, *Z historii Bernardynów w Polsce. Administracyjna i duszpasterska działalność o. Stefana Podworskiego OFM*, Kraków 2001, 29 (mps w posiadaniu autora). Warto zapoznać się z działalnością piśmienniczą o. Stefana Podworskiego. Tamże, 27–29; H.E. Wyczawski, *Podworski Stefan Antoni*, w: *Słownik...*, dz.cyt., 392–393.

⁶³ Autor pragnie serdecznie podziękować o. Gerwazemu Podworskiemu, bernardynowi, za udostępnienie niektórych materiałów o swoim krewnym o. Stefanie Podworskim, które zostały wykorzystane przy opracowaniu poprzedniego artykułu (ŁST, t. 23/4:2014, 103–119), jak i obecnego.

- Rusecki I., *Krótki historia kościoła i klasztoru OO. Bernardynów w Alwerni*, Kraków 1996, 4 (mps w posiadaniu autora).
- Rusecki I., *Z historii Bernardynów w Polsce. Administracyjna i duszpasterska działalność o. Stefana Podworskiego OFM*, Kraków 2001, 29 (mps w posiadaniu autora).
- Rusecki I., *Z historii Bernardynów w Polsce. Norbert Golichowski OFM – zwolennik reformy życia zakonnego Braci Mniejszych w Polsce w II połowie XIX wieku*, Kraków 2000, 2nn (mps w posiadaniu autora).
- Umiński J., *Historia Kościoła*, t. 2, Opole 1960.
- Wyczawski H.E., *Alwernia. Dzieje klasztoru OO. Bernardynów*, Kraków 1957.
- Wyczawski H.E., *Alwernia*, w: *Klasztory bernardyńskie w Polsce w jej granicach historycznych*, red. H.E. Wyczawski, Kalwaria Zebrzydowska: Wydawnictwo Calvarianum 1985.
- Wyczawski H.E., *Kalwaria Zebrzydowska*, Kalwaria Zebrzydowska: Wydawnictwo Calvarianum 1985, 17–18.
- Wyczawski H.E., *Bernardyni polscy*, t. 3: 1772–1946, Kalwaria Zebrzydowska: Wydawnictwo Calvarianum 1992.
- Wyczawski H.E., *Podworski Stefan Antoni*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, red. H.E. Wyczawski, Warszawa: Archiwum Prowincji OO. Bernardynów 1981, 393–395.
- Wyczawski H.E., *Stateczny Euzebiusz Franciszek*, w: *Słownik polskich pisarzy franciszkańskich*, red. H.E. Wyczawski, Warszawa: Archiwum Prowincji OO. Bernardynów 1981, 457459.
- Zgurniak M., *Polska w czasach walk o niepodległość (1815–1864)*, t. 7, Kraków: Oficyna Wydawnicza Fogra 2001.

**FATHER STEFAN ANTONI PODWORSKI
– A GUARDIAN AND PRIEST FOR THE PILGRIMS
FROM UPPER SILESIA IN ALWERNIA NEAR CRACOW**

Summary

This is the second article devoted to Father Stefan Antoni Podworski, one of the most outstanding Observants monks at the turn of the 19th and 20th centuries. It was published in *Łódź Theological Studies Quarterly*, vol. 23/4: 2014, pp. 103-119 (*Father Stefan Antoni Podworski OFM (1854-1913) – a pastor*).

The author focused on Father Podworski's administrative and pastoral activities in the Observants monastery in Alwernia.

The first part of the article presents Father Podworski as a guardian who, apart from his pastoral work, successfully conducted great renovations in Alwernia monastery and church, both inside and outside.

The second part shows Father Stefan Podworski as a fierce promoter of the devotion to Merciful Jesus in the Miraculous Painting and a fervent priest for pilgrims from the Upper-Silesia.

Key words: Stefan Antoni Podworski, a Bernradine (1854–1913), Polish Bernardines of the 19th and 20th centuries, Alwernia, the Miraculous Painting of Merciful Jesus, people from the Upper Silesia

SPOSÓB CYTOWANIA oraz PRZYGOTOWANIE TEKSTU DO DRUKU W KWARTALNIKU ŁST

- I. Odwołania do literatury prosimy podawać w przypisach na dole strony, **bez znaku „s.”** przed numerami stron.

Wzór

1. **Artykuł z czasopisma:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, czasopismo (w pełnym brzmieniu, bez cudzysłowu), rocznik, rok wydania w nawiasie, numer lub zeszyt, strony, np.

A.B. Stępień, *Pochwała dobrego scholastyka*, Ethos 22 (2009) 1–2, 215–217.

2. **Artykuł z dzieła zbiorowego:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, znak ,w:’ tytuł dzieła zbiorowego kursywą, po skrócie ,red.’ inicjały imion i nazwiska redaktorów, miejsce i rok wydania, strony, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź 2008, 29–38.

3. **Książka:** inicjał imienia, nazwisko, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania, strony, np.:

A. Perzyński, *Włoska antropologia teologiczna*, Łódź 2012, 70–85.

4. **Jeśli tekst jest tłumaczeniem**, po tytule artykułu lub książki należy podać inicjał imienia i nazwisko **tłumacza**, poprzedzony skrótem ,tłum.’ i odwołaniem do języka oryginału, np.:

A. Besançon, *Święta Ruś*, tłum. z fr. Ł. Maślanka, Warszawa 2012, 60–63 .

- Kolejne cytowanie tej samej pozycji sygnalizuje się odpowiednio skrótami art.cyt. lub dz.cyt., umieszczanymi po nazwisku autora, jeśli wyżej cytowana była tylko jedna pozycja tego autora, bądź po nazwisku i tytule (możliwe jest użycie skróconego tytułu) – jeśli wyżej cytowane były różne prace tego samego autora.
- Odwołanie do pozycji cytowanej w przypisie bezpośrednio poprzedzającym sygnalizuje się słowem Tamże.
- W przypadku następujących bezpośrednio po sobie odwołań do różnych prac tego samego autora, inicjał imienia i nazwisko zastępuje się słowem Tenże lub Taże.

II. Na końcu artykułu prosimy zamieścić **bibliografię załącznikową** w układzie alfabetycznym i formacie opisanym powyżej, z następującymi różnicami:

- nazwisko autora pracy przed inicjałem imienia (nie dotyczy to nazwisk redaktorów i tłumaczy podawanych w dalszej części opisu)
- w przypadku artykułu z czasopisma lub pracy zbiorowej – zakres stron całego artykułu
- po miejscu wydania, po dwukropku – nazwa wydawnictwa, np.:

S. Szczyrba, *Religia a nowoczesność: ku autentycznej laickości*, w: *Tradycja a nowoczesność*, red. E. Woźniak, Łódź: Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie 2008, 29–38.

III. **Streszczenie w języku angielskim** (wraz z angielskim tytułem artykułu!), **słowa kluczowe** w języku polskim i języku angielskim (4-10 słów kluczowych). Styl streszczenia winien być bezosobowy. Wskazane jest też streszczenie w języku polskim (do korekty językowej). W przypadku artykułu w języku obcym, obowiązkowe jest streszczenie polskie, obok streszczenia w języku angielskim.

IV. Przygotowanie tekstu do druku:

1. Teksty prosimy nadsyłać drogą elektroniczną, w formacie Word 97-2003 (*.doc) lub rtf, a także – gdy artykuł zawiera niestandardową czcionkę lub rysunki – w formacie pdf.
2. Wielkość czcionki: 12 pt., w przypisach: 10 pt., interlinia: 1,5 wiersza, marginesy: 2,5 cm.
3. W tekście należy unikać wyróżnień (czcionka pogrubiona, podkreślenie, druk rozstrzelony itp.) z wyjątkiem kursywy, stosowanej w przypadku cytowanych tytułów oraz terminów i wyrażeń obcojęzycznych. Cytaty należy pisać czcionką prostą, w cudzysłowie, cytaty wewnętrzne (cytat w cytacie) – w cudzysłowie «niemieckim».
4. W przypadku używania znaków specjalnych (np. symbole logiczne, matematyczne, alfabet grecki) należy dołączyć plik z odpowiednią czcionką.
5. Pierwszą stronę tekstu należy rozpocząć od imienia i nazwiska Autora, w następnej linii – afiliacja (jednostka zatrudniająca), następnie (po stosownym odstępie) – tytuł pracy. Dodatkowe informacje o Autorze (zwłaszcza kontaktowy e-mail) prosimy podać w pierwszym przypisie.
6. Objętość tekstu do 40 tys. znaków (licząc przypisy i spacje), tylko wyjątkowo uzasadnione większe teksty.
7. Ewentualne schematy i rysunki powinny stanowić jedną całość (jako „rysunek zgrupowany” czy „ramka”), by uniknąć ich zniekształcenia w trakcie formatowania tekstu do druku.